

КОНЦЕПТУАЛНО-ЗНАЧЕНСКИТЕ РЕПЕРИ НА КАТЕГОРИЈАТА ВАЖЕЊЕ ВО ГЕРМАНСКАТА ИДЕАЛИСТИЧКА АКСИОЛОГИЈА

Меѓу категоријалните специфики - иновација во поимната апаратура на аксиологијата, како самосвојна и, така речи, пропедевтичка филозофска дисциплина, спаѓа и генуиниот статус, валидитет и асеитет на категоријата важење.

Имено, аксиологијата, својот методолошки, тематско-проблемски валидитет и легитимитет го фундира врз објаснувањето на следниве суштински аксиолошки прашања: што е вредносноста на вредноста, спознавањето на вредноста, остварувањето на вредноста, односот меѓу вредноста и стварноста, а во негови рамки, прашањето: како егзистираат вредностите и што се тие? Се ли тие прости својства на вредносните објекти во нивниот објективитет или се нешто сосема субјективно во својата вредносна заснованост? Или, дури можеби, тие конституираат некој посебен вредносен свет? Ако постојат по себе, дали таа посебност – вредносен асеитет и персеитет треба да се сфати во логичка или во онтолошка смисла? Дали вредностите се некоја посебна форма и сфера на норми која не егзистира туку само „важи“ или тоа е некој вредносен свет на посебни идеални суштини? Во тесна врска со посочените прашања, стасуваме и до, за нас во статијата, круцијалното аксиолошко прашање за нивното *важење*, имено, прашањето дали вредностите важат апсолутно и независно од субјектот, од хомо аксиологикумот, дали тие се нешто невременско, предвременско и безвременско односно надвременско или само релативно и временско? Или можеби нешто што има само субјективно и релативно важење?

Прв германски филозоф кој извршил концептуално-значенска инаугурација и концептуализација на категоријата важење во аксиологијата е авторот што ги поставил проблемските јазли на општата аксиологија и во основа ги определил нејзиниот идеалистички метод и концепција, создателот на тритомното дело „Микрокосмос“, Херман Лоце.

Потребата за воведувањето на категоријата важење (Geltung) Лоце ја образложува и изведува од потребата да го издиференцира и специфицира оној облик на даденоста кој им припаѓа на логичките судови и ставови, како и на идејната содржина на нашите претстави или вистини, за разлика од реалните ствари и настани. Така, за стварите можеме да речеме дека се, за настаните дека се случуваат. Нивната стварност, значи, е во постоењето и случувањето; но за логичките ставови и за вистините не можеме да го речеме ниту едното ниту другото, туку само дека *важати*. Формата на стварноста на важењето не може да се сведе на обликот на стварноста на постоењето и на случувањето. Значи, стварите се, настаните се случуваат, вистините важат. На посочениов фон на значенско диференцирање ја добиваме само формалната определба на важењето.

Содржинската, супстанцијалната своеобразност на она што важи, на пример особеноста на вистините, се состои во тоа што тие важат независно од поединечните ствари во светот и независно од субјектот кој мисли. Во врска со тоа Лоце вели: „Сите ние сме уверени, во оној момент во кој мислиме на содржината на една вистина, дека не сме ја создале ние допрва, туку дека само сме ја признале; и кога не сме мислиле на неа, таа важела, и ќе важи изделено од сето постоечко, како од стварите така и од нас, и независно од тоа дали во стварноста на суштествата наоѓа појавна примена или дали во стварноста на мислењето станува предмет на спознавање“.¹

Значи, кај Лоце поимот важење означува и апсолутно важење на вистините, апсолутно не само во поглед на независност од субјектот туку и од битието, објектот. Во оваа, вторава форма, ваквото сфаќање е

¹ Lotze. H.: Logik, 2 Aufl., Leipzig, 1928, s. 515.

неодржливо, оти ако вистината значи определување на односи и својства, закони - а таа тоа значи - неможно е односите и законите да можат да се постават без објектите кои се однесуваат и се движат законито.

Но идеалистичкото сфаќање на важењето и неговиот однос кон објектот според систематската и единствена елаборација го сраќаваме во неговата аксиолошка концептуализација кај Хајнрих Рикерт.

Рикерт во обидот да ја определи супстанцијалната јатка на статусот на вистинитата смисла и содржина на судовите, тврди дека нив треба да ги сместиме во областа на нестварното, а нивниот асцитет да го специфицираме како вредност и важење: „Една вистина не егзистира – во што не може да се сомнева – ниту во кој поглед ако никој не ја спознава, па и покрај тоа таа не е ништо, туку нешто. Ние сакаме тоа да го изразиме со тоа што ја нарекуваме вредност“.² *Вистиниите важат*. „Суштината на вредностите е важењето“.³

Од фактот што Рикерт вредностите принципиелно и супстанцијално ги изделил во посебен фактор на светот нужно произлегува дека доследно на тоа и важењето како форма на „егзистирање“ на вредностите, дури како нивна суштина, во крајна линија ќе настојува да ги актуализира како нешто што начелно не може да се совпадне со стварноста, туку што лебди над неа. Дотолку повеќе што тој решително го отфрла важењето како реално признавање: „Важењето, вели тој, не е никогаш гол факт, ако под факт не се сфати ништо друго освен реалното битие... Напротив, секој кој вели важи, притоа мисли и на нешто што минува преку голиот факт, па бил за тоа свесен или не. Тој со тоа нејќе да изрази дека една вредност се признава фактички, туку истовремено дека како вредност за оној кој ја признава - важи. Така важењето секогаш се однесува и на иреалното. Дури и повеќе, тоа е неговата вистинска смисла“.⁴

²Rickert, H.: System der Philosophie, I, Tübingen, 1921, s. 112.

³Rickert, H.: Vom Begriff der Philosophie, Logos I, Tübingen, 1910, s.17.

⁴Rickert, H.: System der Philosophie, s. 125.

Овие Рикертови спецификации на важењето се придонес кон разбирањето на поимите вредност и важење, особено ако тоа се однесува на повисоките, морални вредности. Нормативниот и фактичкиот дел на една морална норма не се совпаѓаат на фонот на нејзиното индивидуално опосебнување, односно секогаш постои разлика меѓу идеалитетот на нормата и реалитетот на нејзината оделотвореност. Идеалите и нормите се трансцендентни и иреални, но само дотолку доколку не се иманентно присутни, наполно остварени. Принципиелно, сепак не може да се зборува за нивна иреалност во смисла на важење независно од секој субјект, од човекот како хомо аксиологикум, оти тие, сепак, се човеково онтичко, иманентно-трансцендирачко дело, објективација на своите субјективни потреби и реално остварливи можности.

Меѓутоа, Рикерт вистинската смисла на важењето ја лоцира во неговиот однос кон иреалното. Таква смисла тој преферира дури и во оние вредности и оние важења кои немаат општо, туку само индивидуално значење: „Како што, вели тој, вредностите кои се зависни или иманентни на актот на ценењето не престануваат да бидат иреални вредности, и важењето кое постои само за субјектот и кое доколку е зависно од него, под сите околности останува нереално важење“.⁵

Сепак, иако вистинската одлика на важењето е во таа иреалност, Рикерт е свесен дека вредностите се поврзани со стварноста и дека важењето некако е зависно од неа. За да ја докаже таа врска, тој создава класификација на видови важења и вредности врз основа на тоа колку тие се зависни од субјектот, од човекот како еден вид стварност, иако по принципиелното изделување на вредноста и стварноста сомнително е дали има право да инсистира на нивната поврзаност. Така, тој разликува индивидуално субјективни вредности, на кои им соодветствува индивидуално субјективно важење. Тоа се оние вредности чијшто дијапазон на важење е лимитиран на онтичкиот фон на индивидуално определен субјект, чијшто вредносен објект има само за неа привлечна вредносна

⁵ Исто, стр. 124.

аура, а не може да се универзализира за потребите на човекот како род. Втор вид се општите субјективни вредности, т.е. оние кои се импрегнирани со општо признавање, кои имаат генерален евалуционен еквивалент и легитимитет. Такви вредности се оние кои се „амалмираат“ за храната, за извесни други вредносни добра кои служат за уживање итн. Нивната општа признатост не ја исклучува состојката на субјективност во таа смисла што не можат да се актуализираат во својата вредност без субјектот кој ги проценува. Нема вредност на храната без суштествата кои ја уживаат. Вредноста на задоволството од храната е различна од храната како стварност.

На прашањето дали постојат објективни вредности, Рикерт одговара: „Зборот 'објективно' притоа, како што само по себе се разбира, заправо не означува еден реален објект, како при поимите во областа на она што егзистира, туку треба само да ја истакне независноста на важењето од сите сетилни реални субјекти ... Се мисли, значи, на еден вредносен објект кој не егзистира реално, но важи иако ни еден реален субјект реално не го цени и не го признава“.⁶ Постојат ли, значи за Рикерт, вредности и важења кои се независни од секој акт на проценување, има ли епистемолошка и онтичка потреба тој барем да се стипулира и постулира?

Постоењето на таквите вредности и таквото важење Рикерт го егземплифицира во регијата на вредноста на вистинитите судови, на вистинитото спознавање во областа на судовите за стварноста: „Вредноста на храната почива, вели тој, навистина врз проценувањето на луѓето кои сакаат храна, и така е со сите други вредности кои ги нарекуваме хедонски, можеби и со многу други. Наспроти тоа, за вредноста на еден вистинит став ние тоа не сме го прифатиле, и при тоа мора да останеме. Тој не само што не треба да биде признаен од *свиџе* и покрај тоа за да би важел 'воопшто', туку воопшто никој за него не треба да знае, а сепак важи во таа смисла што сите оние кои сакаат да

⁶ Исто, стр. 133-134.

спознаат, треба да го признаат“.⁷ Овде, на теренот на вистинитата смисла и содржина, невозможно е да се негира објективното, натсубјективно важење, оти тоа „на секое научно мислење воопшто би им ја одземало смислата и основата“.⁸ Дури и повеќе, оној кој сака да го негира објективното важење на вистинитата смисла паѓа во противречност, оти претпоставува дека смислата на неговото негирање важи.

Но освен теориските вредности, кои ја репрезентираат вистината, постојат и атеориски, т.е. етички, естетски и религиозни вредности. Специфичноста на конституцијата и конфигурацијата на овие вредности се изразува во тоа што вредноста на нивното постоење и на нивното важење за човекот е - евидентна, па според тоа и проблемот на нивното објективно важење мора да биде различно смисловно структуриран и формулиран од оној кај теориските вредности. Дури и повеќе, Рикерт тврди дека објективното важење на атеориските вредности не може теориски да се докаже, но смета дека тој факт сепак не го соборува ова важење. Напротив, најпрвин треба да се запрашаме дали воопшто можеме да бараме важењето на атеориското да се докажува теориски. „Кон овој проблем, вели Рикерт, има само две можности. Или добрата се признаваат само доколку се „вистинити“, доколку во нив истовремено се отелотворува теориската вистина, и тогаш и врз моралниот, уметничкиот и религиозниот живот - како што некои и го сториле тоа - може да се примени едно теориско вредносно мерило, односно за вредностите кои му даваат смисла да се бара доказ за нивното објективно важење. Тоа го дава интелектуалистичкиот поглед на свет... Или се увидува дека теориската вредност е *само* една вредност меѓу другите вредности и дека затоа моралноста, уметноста и религијата не може да се ценат со оглед на нивната теориска содржина на вистината. Но тогаш мора да се одрече и од теорискиот доказ за објективното важење на атеориските вредности. Да се нагласува атеориската своевидност на вредностите и да се бара

⁷ Исто, стр. 134.

⁸ Исто, стр. 143.

истовремено теориско образложување на нивното важење би било во себе противречно“.⁹

Рикерт ја прифаќа втората од посочените елаборирани можности. Атеориските вредности (доброто во моралот, убавото во уметноста, светото во религијата) се своевидни и своевредни, онтички специфични, човековиот живот иманентно ги бара поради својата полнота, тој не може да се редуцира само на теориската вистина и наука, ниту смислата на животот може да се поистовети со спознавањето. Теориската вредност не може да биде вредност на сите вредности, заклучува Рикерт.

Рикерт тврди дека објективното важење на атеориските вредности не може теориски да се докаже и дека таквото докажување не може ниту да се бара. Но ако атеориското не може да се докаже, не може, вели Рикерт, ниту теориски да се побие.

Па до каде конечно стасавме? Застапува ли Рикерт објективност на атеориските вредности независно од тоа дали човекот ги признава или не ги признава?

Но ако објективно важат, а реално воопшто не се признаени, а од друга страна, сепак, мора да доаѓаат во контакт со нашата свест, тогаш како кон неа се пројавуваат и како се „дадени“? Не како реални, се разбира, туку како нешто што го постулираме да биде и што, од друга страна, се претставува како нешто наиндивидуално и со самото тоа како требање (Sollen).

Треба да се потенцира дека Рикерт, се разбира, вели дека ни една од атеориските вредности не поседува *реално ојшшо признавање*. Меѓутоа тој мисли – и тоа мислење треба особено да го нагласиме - дека ако би оспориле дека постојат атеориски објективни вредности, тогаш би морале естетските, етичките и религиозните вредности „да ги насочиме во областа на индивидуалното расположение“.¹⁰ „Ќе се признае, вели понатаму Рикерт, за естетските, етичките и религиозните вредности не

⁹ Исто, стр. 150.

¹⁰ Исто, стр. 134.

само алтернативата на индивидуално субјективното и општо субјективното важење, и тогаш не останува ништо друго освен во некои од нив исто така да се видат објективни вредности кои важат а да не се ценети“.¹¹

Да резимираме: не може да се прифати Рикертовата елаборација, експликација и аргументација на важењето по себе или на објективно важење во негова смисла во кое тој под објективно подразбира важење на атеориските вредности независно од тоа дали кој и да е ги признава и цени. Ако појдеме од беспорниот факт дека човекот вредностите ги создава, дека вредноста не може да се етаблира без вредносната свест за која нешто вреди, тогаш Рикертовата претпоставка за важењето по себе односно за објективното важење во негова концептуализација не може да се прифати. Вредностите се дадени, се разбира, независно од тоа дали ги признава оваа или онаа свест, но не можат да важат без секоја вредносно профилирана свест. Свеста за вредноста не може да важи за важењето на вредноста по себе, туку само за вредноста на важењето за поединечната човечка свест, и тоа за нас, а не без нас и над нас! Според тоа, важењето по себе може да се третира во најдобар случај како некој метафизички феномен. Но Рикерт изрично инсистира врз тоа тој важењето да не го сфаќа како метафизички феномен. Но, од друга страна, важењето на вредностите не го актуализира како реално признавање, усвојување од страна на луѓето. Според тоа, ова важење по себе (а без нас!) останува недофатливо и неопределиво висење во воздухот. А во таквата состојба на своето концептуално и конституциско епитомизирање, тоа не добива димензии на нешто што значи реално конкретизирање на човековата вредносна егзистенција – иманенција. Во визуурата на Рикертовата концептуализација важењето останува трансцендентален трансцендентал, а не иманентен и животнообликувачки категоријал и егзистенцијал!

Винделбандовиот аксиолошки апсолутизам и априоризам во неопходноста и нужноста да го признаеме апсолутното, невременско важење,

¹¹ Исто, стр. 134.

важењето по себе (an sich) на вредностите, односно на основните вредносни норми, нè воведува на два начина, кои заемно се дополнуваат. Првиот е во анализата на различните степени на вредносното проценување, кои се среќаваат искусствено, а вториот во докажувањето на постулатот дека секое проценување и спознавање веќе ги претпоставува како важечки, значи како априорно дадени, извесни основни норми и аксиоми. Првиот го наоѓаме претежно во Винделбандовото систематско дело со пропедевтички наслов „Увод во филозофијата“, а вториот во збирката студии „Прелудии“.

Хиерархиската степеност и структурираност на проценувањето, почнувајќи од елементарните проценувања, проценувањата од прв степен, преку проценувањата од втор степен, кои се супсумираат во општата, вкупна свест, Винделбанд го доведуваат до постулирањето на нормативната свест. Тој разликува индивидуална, општа и нормативна (вредносна) свест. Покрај Рикертовите индивидуално субјективни и општо субјективни, Винделбанд го инаугурира и постоењето – постулирањето на апсолутните, безвременски вредности, вредностите по себе.

Во која смисла вредносните аксиоми и принципи се апсолутни и априорни? Априоритетот на категориите на вредносната свест значи нешто друго од временското претходење на искуството. Тој за Винделбанд значи нужност и општост на вредносните принципи, аксиоми и норми како логички и теорископознавателни предуслови на искуството. Винделбанд не дозволува никакво генетско-историско, никакво психолошко изведување и објаснување на „потеклото“ на овие принципи. Тие, навистина, доаѓаат до своето реалновање, се екстериоризираат само преку искуството. „Ниедна норма не доаѓа поинаку до свеста отколку преку емпириските посредувања: нивниот априоритет нема никаква врска со психолошкиот приоритет. Но историјата на нивното настанување секогаш е само историја на нивните поттици“.¹² Значи, искуството е само повод аксиомите, принципите, нормите да се пројават, да дојдат

¹² Vindelband, V.: Präludien II, 2. Aufl., Tübingen, 1924, s. 165.

до свеста; инаку, тие се тука, како такви, а истото важи и за општите вредности. Да го докажуваме или изведуваме нивното потекло не можеме, оти притоа веќе ги претпоставуваме како важечки. Нивната „нужност“ во никој случај не може да се изведе од каде било, таа само може да биде покажана; таа не се произведува туку само се доведува до свеста. Тие не можат да се докажат ниту се докажуваат бидејќи над нив нема ништо повисоко; а нема ниту потреба да се докажуваат, оти се евидентни.

Но каква е таа општост, нужност и објективност на важењето на овие основни принципи и норми? Кога се вели дека се општи и дека важат, значи ли тоа дека реално се признаени, дека доаѓаат до реален израз во секој конкретен акт на секоја поединечна конкретно определена свест? Не значи, оти тие и не се реално секогаш признаени. „Па, сепак, вели Винделбанд, ние сме уверени дека покрај овие нужности за сметање на нешто за вистинито, кое се одвива природно-законито постои една апсолутна вредносна определба, според која *треба* да се реши за вистинитото и лажното, сеедно дали тоа се случува или не се случува“.¹³

Значи, аксиомите, нормите, елементарните принципи се општоважечки не во смисла на општо реално признавање, туку во смисла на увидување дека треба да се признаат ако сакаме и нашето реално мислење да добие општо признавање и значење. Нивната нужност, значи, е телеолошка: за да би дошле до вистинити спознанија, до општоважечки вредносни оценки и проценување, тие *треба* реално да дојдат до израз, дејство врз нашата свест. Тие мора да се пројавуваат во однос на конкретните акти на свеста која спознава и проценува како требање (Sollen) и затоа што таа не ги применува секогаш и во целост. Отаде нивното општо важење не е фактичко, туку идеално: „Општото важење за кое овде се работи не е фактичко, туку идеално; не е она кое е реално, туку едно важење кое треба да биде“.¹⁴

Значи, постојат општи принципи и норми кои секогаш реално не се признаваат, но за кои непосредно увидуваме дека кон нив треба да се

¹³ Vindelband, V.: Präludien, I, ü Aufl., Tübingen, 1924, s. 37.

¹⁴ Исто, стр. 42.

воздигнуваме и кои се општи, формални, логички предуслови на секое реално спознавање и вредносно проценување. Нив, според Винделбанд, ги има не само во логиката туку и во етиката и естетиката, односно во моралот и уметноста.

Винделбанд смета дека нормите мора да се посматраат како дадени претпоставки на секое конкретно вредносно проценување. Должноста воопшто, едно формално треба е предуслов за реализацијата на поединечните должности. Тоа претходење е суштинско и логичко, а не временско.

Прашањето за важењето на вредностите, кое се формулира во форма дали тие се апсолутни или релативни, априорни или апостериорни, може да се манифестира и како прашање дали важењето на вредностите е нешто што егзистира по себе или феномен кој се актуализира во субјект-објект релацијата. Претставникот на феноменолошката насока во германската идеалистичка аксиологија, Макс Шелер, вредностите и нивното важење ги третира како посебен слој на суштини, за разлика од Рикерт, кој вредностите ги супстанцијализира во регијата на чистото важење. Но она што ги обединува двајцата, е фактот дека вредностите и нивното важење се априорни и апсолутни, тогаш ним како на такви мора да им се негира секој развико, а да се прифати концептот дека низ и во историјата се развиваат само нивните надворешни форми, само модалитетите на нашето доживување, димензионирање и признавање на вредностите. Тоа е логичка консеквенција на Шелеровото сфаќање на вредностите како посебни суштини. На тој начин историјата и човечкиот живот се деградираат на степен на пасивен носител.

Шелер експлицитно, во врска со моралните вредности, вели дека вистинската моралност „почива врз една вечна хиерархија на вредности и врз евидентните закони на претпоставувањето кои ѝ соодветствуваат, кои така се објективни и така строго „евидентни“, како вистините на математиката“.¹⁵ Овој ред е априорен во однос на секое лично и историско искуство, тој по себе суштински му претходи, па неговата егзистен-

¹⁵ Scheler, M.: Vom Umsturz der Werte I, Leipzig, 1919, s. 94.

ција и апсолутно важенски карактер не се условени со постоењето на субјектот во најопшта смисла.

Егзистенцијата на вредностите како вечни суштини не зависи од тоа дали ние сме ги спознале, откриле, почувствувале, оствариле и на тој начин сме посредувале тие од вечната посебност да се транспонираат во појавно-временскиот свет на стварноста. Тие конституираат еден посебен космос, космос на вечните вредности. Вредностите, како и априорните закони на актите со кои ги зафаќаме, се појавуваат кај човекот, можеме да ги најдеме како негова специфика, но не поинаку од начинот на кој кај човекот можеме да ги најдеме и аритметичките и други закони, т.е. закони кои не зависат од него. Ако човекот се редуцира само на посредувачки медиум за манифестирање на вредностите, а вредностите, од друга страна, го сочинуваат она што синтетички ја конституира човечката култура, тогаш, според Шелер, неминовно мора да се заклучи дека човекот не е создател на својата сопствена култура, туку само пасивен реципиент или во најдобар случај иноватор, по пат на интуитивно согледување на еден посебен свет на идеални феномени. На тој начин историјата го губи својот суштински антропопрофилирачки карактер, се сведува на обиди да го одрази она што ја легитимира идеалната, невременска структура.

Вториот претставник на феноменолошката ориентација во германската идеалистичка аксиологија, Хартман, автор кого го одликува висок степен на елаборирана концептуализација на тематиката на аксиолошката проблематика, ја продолжува линијата на докажувањето на априорноста и апсолутноста на вредностите и нивното важење.

Го поставиме ли прашањето дали вредностите важат само во определени околности и дали човекот ги изумил, тогаш, вели Хартман, „е јасно како ден каква опасност значи самото прашање. Тоа веќе е сомнеж во важноста на важечкото. Она единственото што може да му даде подлога на човечкиот живот во изминувањето на непрекинатите ситуации, се чини дека се колеба“.¹⁶

¹⁶Hartmann, N.: Kleinere Schriften, Berlin, 1955, s. 290-291.

Но Хартмановиот аксиолошки онтологизам и објективизам содржи и димензии на посредувачки реализам, кој доаѓа до израз при неговото дефинирање на категориите: „Категориите се она што се само како принципи на нешто; тие се ништо без нивниот конкретум, како што овој е ништо без нив“ (ставот на важењето).¹⁷

Хартмановата аргументација за објективноста и апсолутноста на вредностите како суштини, односно идеи кои постојат по себе, се манифестира повеќе како покажување на онтолошко-идеалниот персеитет на вредностите отколку како нивно докажување. Тоа покажување, како и кај Шелер, се актуализира концептуално во две насоки: независноста на вредностите како идеални суштини и принципи од конкретните ствари, вклучувајќи ги тука и добрата, и независноста на вредностите од проценувачкиот субјект.

Што се однесува до аргументацијата дека вредносните критериуми и принципи поседуваат самостојност во однос на добрата, во таа насока како суштествена може да се посочи Хартмановата поставка дека „вредностите постојат независно од степенот на нивната исполнетост во реалното. Тие во однос кон реалното се само едно барање, едно требање да бидат (Seinsollen) никакво неприкосновено морање да бидат (Seinmüssen), никаква реална принуда. Тоа што тие се во идејата, постои од онаа страна на реалното битие и небитие ... Исклучокот, отстапувањето, непослушноста на постоечкото не ги укинува“.¹⁸

Егзистенцијата на вредностите навистина не е условена со тоа дали тие се остварени во овој или во оној случај, во оваа или во онаа постапка или добро. Вредноста на одржувањето и исполнувањето на зададениот збор не ќе пропадне, туку напротив ќе биде потврдена со тоа што постојат случаи на кршење и неисполнување на ветувањето. Но не е помалку точно и тоа дека без конкретното вредносно добро (во конкретниов случај вредносната постапка на моралното исполнување на ветувањето) или без реализираната вредност не би можеле да имаме ниту доживување

¹⁷ Hartmann, N.: Der Aufbau der realen Welt, Berlin, 1940, Kap. 42.

¹⁸ Hartmann, N.: Ethik, Berlin/Leipzig, 1935, Kap.6, e.

на вредностите ниту тогаш би се стремеле кон надминување на дадените остварувања, односно вредноста не би можела да ја трансцендира својата реализација, да интендира кон „иреалното“, идеалното. Резимирачки формулирано и дедуцирано, вредноста како идеја, како идеално не може апсолутно да се осамостои, хипостазира од вредносното добро. „Се раздели ли вредноста од добрата, вели Ткалчиќ, тогаш добрата ја губат својата вредност, не се повеќе 'добра', туку безначајни, индиферентни стварни (нешта), а изделената вредност се претвора во бессодержинска апстракција, која упатува некое 'барање' или 'покана' кон општата, 'нормативна' свест.“¹⁹

Хартмановата аргументација за вредностите како идеални суштини по себе се фокусира врз определувањето на релацијата на вредноста кон субјектот. Тој посоченава релација ја експлицира двоаспектно: од гледиштето на функцијата и улогата на субјектот визави постоењето на самиот феномен на вредноста, прашувајќи се дали субјектот го создава вредносниот феномен и, второ, од визурата како субјектот кој проценува, кој се наоѓа пред една вредносна појава, се однесува кон неа, како ја доживува, како зависна во својата вредносна структурираност од него или како независна? При одговорот на првото прашање, Хартман улогата на субјектот ја редуцира до ниво на неконституирачка пасивност: субјектот може само нешто да придонесе во поглед на вредносната материја, но не и во поглед на вредносниот карактер. Вредносниот карактер е обликувачкото, а вредносната материја обликуваното во конституирачката констелација на структурата на вредното добро. „Субјектот, навистина, со своето учествување – во извесни граници – може да создаде материја (на пример да воспостави еден однос на доверба); но тој не може ништо да измени во тоа дека една таква материја е вредносна, односно спротивна на вредноста. 'Тоа е', токму така, без неговото учествување и во дадениот случај против неговото инакво мислење. За

¹⁹Tkalčić, M.: *Dijalektičko jedinstvo odgoja, obrazovanja i nastave*, Zagreb, 1951, str. 49.

вредносните *каракџери* самите важи, значи, ставот дека вредностите имаат битие по себе.²⁰

Во врска со посочениот Хартманов аргумент за персеитетот на вредносниот феномен односно карактер, тој, општо земено, е во право: праведниот чин ќе остане перзистентен во својата важечка таквост, работел ли јас или не работел во духот на праведноста. Дури и повеќе, јас таа состојба на независноста на вредноста од мене како поединечен субјект и ја признавам преку своето вредносно чувствување, преку со-веста, односно преку каењето, оти ако вредноста не би ја доживувал како нешто независно од мене, тогаш не би се ни каел што сум постапил против нормативните перформанси на едно морално барање. Хартман е во право кога прави рафинирана дистинкција зборувајќи дека волјата може да биде слободна во однос на вредноста, но чувствата не можат, ако веќе се тука, тогаш вредноста мораат да ја признаат како нешто наиндивидуално. Па, сепак, Хартман не е во право кога врз основа на тоа зборува за битието по себе на вредностите независно од субјектот воопшто. Ако поимот субјект го акцептираме во смисла на поединечен субјект кој суди, тогаш секако во однос на него можеме да зборуваме за постоење по себе на вредностите. Но ако поимот субјект го актуираме пошироко, во смисла на човекот како суштество, како човечки вид, како општествено суштество, како генина човечка стварност, тогаш тоа постоење по себе на вредностите нема аргументациски и супстанцијални стојности и конституенци.

Ако вредностите не се и не можат да бидат некои небулозни над-реални феномени, ако нивната онтичка основа е во стварноста, тогаш не може да се зборува ниту за нивно важење по себе или за апсолутно важење независно од човекот и стварноста, или за Рикертовската концептуализација на еден посебен, надвременски, непроменлив слој на идеално важење. Објективноста на вредностите се изразува фактички

²⁰ Hartmann, N.: Ethik, Kap. 6, a.

во тоа што важењето на една вредност односно вредносно добро не зависи од тоа дали ги признава, увидува или доживува поединечната вредносна свест. Поинаку речено, објективноста на вредностите, особено на повисоките, значи нивна наиндивидуалност. Таквата објективност на вредностите беспорно постои, па едностраното релативистичко гледиште за нив е неодржливо. Објективното вредносно мерило ни сугерира дека самосовладувањето е подобро од незаузданоста, или правичноста од неправичноста.

Да резимирам и рекапитулирам. Тематизацијата и концептуализацијата на проблематиката на важењето во германската филозофија воопшто, и аксиологијата посебно, ја инаугурира Херман Лоце, кој филозофијата, наспроти науката, ја дефинира како учење за вредностите.

Светот на емпириските причини и рационалните разлози е подреден на светот на целите. Тој свет на цели е асеитетен свет на вредности. Целите се јавуваат како нешто што е вредно. Тие не постојат на ист начин на кој егзистираат реалните причини и логичките разлози. За вредностите не може да се рече дека се, тие важат. Нивното важење е идеално, апсолутно и безвремено, независно и од субјектот и од објектот. Тие само преку субјектот и објектот се екстериоризираат. Реалните ствари егзистираат, настаните се случуваат, вредностите важат. Важењето е суштествена определба на вредностите. Вредностите важат независно од фактите. Винделбанд, Рикерт, Шелер и Хартман овие ставови на Лоце систематски, детално и висококонцептуално ќе ги елаборираат и експлицираат. Нивна суштествена специфика е хипостазирањето на важењето во форма на апсолутно требање, логика на вредностите и важењето.

Оваа радикализација на нормата во трансцендентално-аксиолошката филозофија, која генино доаѓа до израз во Баденската школа на германската идеалистичка филозофија на Вилхелм Винделбанд и на Хајнрих Рикерт, германскиот филозоф Вилхелм Јерусалем вака лапидарно и супсумирачки ја специфицира: „Тие сакаат да покажат дека има

услови за нужност и општо важење кои би морале да постојат и кога не би имало никаков свет и никакви мисловни суштества“.²¹

Проценувањето е можно само затоа што вредностите важат независно од самиот процес на проценката, кој поседува фундаментални принципи чие важење мора да се претпостави за да би било можно какво било вредносно искуство. Постојат две нивоа на општоста на важењето на вредностите - општост на важењето во определено општество и определено време и универзално-човечката општост на важењето. Општоста на важењето за која зборуваат неокантовците е универзално човечка, онаа општост која има извор во фундаменталните принципи на проценување на посебните системи на вредностите.

Според нив, мораме да претпоставиме априорно важење на вредносните принципи. Априорноста е основа на општоста и нужноста на важењето и таа не се изведува од искуството, туку го овозможува искуството. Никакво историско, социолошко или психолошко истражување на вредносното искуство не го овозможува докажувањето на општоста и нужноста на важењето на овие фундаментални норми на проценувањето. Тие се екстериоризираат преку практичното искуство, но не зависат од него, оти тоа, како емпириско-когнитивно искуство, е поединечно и случајно. Изворот на општоста на важењето е од онаа страна на поединечното искуство.

Изворот на општото и нужно важење на вредностите е – општата нормативна свест. Секоја норма го изразува распонот меѓу она што е и она што треба да биде.

Постојат два извора на важење на вредностите: важењето на позитивните општествени вредности зависи од социјалните услови, а важењето на универзалните вредности е можно само во онаа евалуативна пракса која е насочена кон реализација на фундаменталните човечки можности. Оваа разлика неокантовците не ја забележуваат.

²¹ Jerusalem, V.: Der Kritische Idealismus und reine Logik, Wien, 1905, s. 25.

Суштествената граница на новокантовската аксиологија не е во учењето за неизводливоста на универзалното важење на вредностите од конкретните содржини, конкретните вредносни цели на практичното искуство и дејствување. Таа е во тоа што проблемот на оваа општост на важењето на вредностите не се решава преку разбирањето и толкувањето на општите особини на човечката субјективност која се екстериоризира преку конкретни практични цели. На неокантовската аксиологија ѝ недостига филозофскоантрополошко втемелување на учењето за неизводливоста на универзалноста на важењето од емпириското искуство.

Субјектот на проценувањето кај новокантовците е субјектот на традиционалната теорија на познанието - тоа е поединечната свест која во себе не носи никакви општи одлики на родот, туку таа општост ја прима однадвор, од посебното од него независно царство, космос на вредности.

Основата на општото важење на вредностите е универзалната способност на човековата природа секогаш да ги трансцендира конкретните содржини на стварноста и да не се идентификува со облиците и содржините на постоечката стварност.

Изворот на вредностите и основата на нивното важење не е во фактите, туку во практиката на предметувањето на човековите онтички можности. Генеричките потенцијали на човекот, а не персеитетното царство на вредностите го овозможуваат транспонирањето на важењето за надворешни цели во „важење за себе“. Новокантовците проблематиката на важењето на вредностите ја свеле на гносеолошки процеси на проценување на стварноста, а таа треба да се изведе од самосвеста за гениините човекови можности за антропообјективација на хомо аксиологикумот.

(Рецензент: Проф. д-р Мирко Ѓошевски)

Литература

1. Lotze, H.: Mikrokosmos, I, II, III, Leipzig, 1923.
2. Lotze, H.: Logik, Wien, 1905.
3. Rickert, H.: System der Philosophie, I, Tübingen, 1921.
4. Rickert, H.: Vom Begriff der Philosophie, Tübingen, 1910.
5. Vindelband, V.: Präludien, I, II, Tübingen, 1924.
6. Scheler, M.: Vom Umsturz der Werte I, Leipzig, 1919.
7. Scheler, M.: Formalismus in der Ethik und die materiale Sertethik, 3 Aufl., Haale, 1927.
8. Hartmann, N.: Ethik, 2 Aufl., Berlin, 1935.
9. Hartmann, N.: Der Aufbau der realen Welt, Berlin, 1940.
10. Hartmann, N.: Kleinere Schriften, Berlin, 1955.
11. Tkalčić, M.: Dijalektičko jedinstvo odgoja, obrazovanja i nastave, Zagreb, 1951.
12. Jerusalem, V.: Der Kritische Idealismus und reine Logik, Wien, 1905.
13. Đurić, M.: Racionalizam u savremenoj nemačkoj filozofiji, Beograd, 1928.
14. Pejović, D.: Realni svijet, Temelji ontologije Nikolaja Hartmana, Beograd, 1960.

RÉSUMÉ

Kole JOVANOVSKI

LES REPÈRES CONCEPTUELES-SIGNIFICANTELES DE LA CATÉGORIE DE VALIDITÉ DANS L'AXIOLOGIÉ ALLEMANDE IDEALISTIQUE

Dans cet l'article l'auter explique la catégorie validité chez Hermann Lotze, Heinrich Rikert, Vilhelm Vindelband, Max Scheler et Nikolaj Hartman. La thematisation et conceptualisation de la problem de validité dans l'axiologie allemande idealistique commence par Herman Lotze. Il constate: les choses existent, les événement arrivent, les vailleurs valident. Selon Rikert, Vindelband, Scheller et Hartman l'essence de la validité s'exprime dans l'apsolutisation sur la validité iréel.

Les mots essentielles: la validité, la validité iréel, la validité pour soi, la validité pour nous, la validité générale, la validité particuliere.