

Magdalena Wędzińska

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

## Człowiek na drodze do wartości Myśl etyczna Maxa Schelera – implikacje pedagogiczne

Artykuł ten poświęcony jest przybliżeniu zagadnień związanych z myślą etyczną Maxa Schelera. Zaprezentowano w nim rozumienie fenomenologii w ujęciu Schelerowskim oraz zagadnienia związane z poznaniem aksjologicznym, wartościami i ich hierarchią. Artykuł kończą rozważania dotyczące aplikacji myśli etycznej Maxa Schelera na gruncie pedagogicznym, zwłaszcza w zakresie wychowania do wartości.

**Słowa kluczowe:** aksjologia, materialna etyka wartości, Max Scheler, wartości, wartości w edukacji

Max Scheler (1874-1928) jest uznawany za jednego z najwybitniejszych filozofów XX wieku. Jego myśl filozoficzna nieodwołalnie wpisała się w kulturę ubiegłego stulecia i zainspirowała m.in. twórców polskiej myśli aksjologiczno-etycznej. Twórczymi i krytycznymi kontynuatorami etyki aksjologicznej Schelera byli m.in. Roman Ingarden i Karol Wojtyła. Również Tischnerowska idea „myślenia według wartości” pozostaje pod wyraźnym wpływem idei Schelera (Galarowicz, 1997). Scheler w swoich dociekaniach filozoficznych zajmował się wieloma zagadnieniami, m.in. antropologią filozoficzną, epistemologią, teorią wartości, moralnością, fenomenologią życia emocjonalnego, socjologią wiedzy oraz filozofią religii. We wszystkich tych dziedzinach myśl Schelera odznaczała się nowością i niezwykłą jakością oraz wnikliwością rozważań teoretycznych (Buczyńska-Garewicz, 1997, s. 5).

W latach 1913-1916 Scheler napisał jedno ze swoich największych dzieł *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości*. W rozprawie tej filozof podjął zagadnienie istoty wartości oraz szczególnego charakteru wartości moralnych. Tematyka moralna wyraźnie dominowała w twórczości Schelera, już jego dysertacja doktorska z 1899 roku również poświęcona była problematyce moralności (Buczyńska-Garewicz, 1997, s. 5).

Niniejszy artykuł poświęcony jest zagadnieniom związanym z rozumieniem fenomenologii oraz materialną etyką wartości stworzoną przez Maxa Schelera. Prezentuję w nim zagadnienia związane z podstawami myśli aksjologiczno-etycznej Schelera oraz stworzoną przez niego hierarchię wartości. Przedstawiam również implikacje pedagogiczne Schelerowskiej myśli etycznej.

## Koncepcja fenomenologii Maxa Schelera

Źródłostów słowa „fenomenologia” wywodzi się od greckiego słowa *phainomenon*, odnosząc się do dwóch słów ‘to, co się zjawia, ukazuje’ oraz *logos* – ‘słowo, nauka, teoria’. Tym samym fenomenologia oznacza naukę o zjawiskach. Do filozofii termin ten został wprowadzony w 1764 roku przez Johanna Lamberta i oznaczał „naukę o zjawiskach”. Głównym zadaniem tej nauki była opisowa analiza zjawisk, które tworzą fundament wszelkiego rodzaju poznania i wszelkiego doświadczenia. Prekursorem współczesnej fenomenologii był Franciszek Brentano. W swoich rozważaniach rozwinął on ideę intencjonalności aktów psychicznych – skierowanie ich ku określonym przedmiotom. Za twórcę fenomenologii, rozumianej jako metoda badawcza i idea podstawowej nauki filozoficznej, uważa się Edmunda Husserla. Dla Husserla fenomenologia była filozoficzną nauką o istocie i sposobie poznawania konstytuujących się w ludzkiej świadomości zjawisk. Fenomenologia w ujęciu Husserlowskim występuje w dwóch odmianach. Jej pierwszą postacią jest fenomenologia ejdetyczna, drugą zaś fenomenologia transcendentálna. Celem fenomenologii jako nauki fundamentalnej ma być wiedza pewna, zatem wszystko to, co niepewne, musi być potraktowane z należytą ostrożnością. Zainteresowanie fenomenologii sensem badanych przez nią zjawisk czyni z niej naukę ejdetyczną. Fenomenologia transcendentálna zaś to nauka o czystej świadomości i ja transcendentálnym (Krajewski, 1996, s. 56).

Max Scheler, mimo iż był uczniem Husserla, krytykował jego transcendentálny idealizm. Stworzył swój własną koncepcję fenomenologii. Posługując się metodą fenomenologiczną – bezpośredniego wglądu w istotę, analizował głównie zagadnienia filozofii praktycznej. Starał się dotrzeć do tego, co idealne, a jednocześnie nie bagatelizował rzeczywistości empirycznej. Charakterystycznym rysem rozważań Schelera jest podział na to, co idealne i to, co jest rzeczywistieniem tych idei (Orlik, 1995, s. 18).

Zdaniem Schelera nie istnieje jedna uprzywilejowana forma poznawania świata. Różne formy wiedzy mają do odegrania różne role w kulturze, dlatego też ograniczenie się do jednego sposobu poznawania świata pociągałoby za sobą liczne ograniczenia poznawcze. Max Scheler twierdził, że nadmierny rozwój poznawczy sił jednego rodzaju powoduje degradację sił poznawczych innego rodzaju, a tym samym prowadzi do degradacji człowieka jako istoty poznającej otaczającą ją rzeczywistość (Scheler, 1980, s. 373).

Scheler wyróżnia trzy zasadnicze sposoby poznawania świata, którym odpowiadają dziedziny wiedzy: naturalny światopogląd, naukę oraz filozofię. Zadaniem naturalnego światopoglądu jest zapewnienie człowiekowi właściwego funkcjonowania w otoczeniu biologicznym i społecznym. Nauka zaś spełnia funkcję dostarczyciela argumentacji oraz sposobów poszerzania panowania człowieka nad światem. Filozofia, zdaniem Schelera, dostarcza wiedzy o tym, co prawdziwie istotne (Scheler, 1987, s. 82).

Fenomenologia znacząco różni się od naturalnego światopoglądu i nauki. W ujęciu Schelera jest ona szczególnym typem podejścia do zjawisk, odznaczającym się całkowitą bezpośredniością ich ujmowania. Scheler sprzeciwiał się określaniu fenomenologii jako metody, gdyż metoda jest powiązana z całym systemem postępowania poznawczego, wymagającego budowania teorii dedukcyjnej. Zaś dla Schelera poznanie fenomenologiczne ma przede wszystkim charakter doświadczeniowy, wynikający głównie z jego bezpośredniego charakteru.

Idea bezpośredniego doświadczenia tkwiła w Husserlowskim postulacie „powrotu do rzeczy” (Buczyńska-Garewicz, 1975, s. 184-185).

W ujęciu Schelerowskim fenomenologię tworzą fakty fenomenologiczne. Różnią się one do faktów nie-fenomenologicznych asymbolicznością, immanentnością oraz czystością. Asymboliczność faktów fenomenologicznych polega na tym, że fakty w poznaniu fenomenologicznym dane muszą być bezpośrednio. Nie mogą ich zastąpić symbole, znaki, wskazówki, aby można je poznać, muszą one uobecnić się same. Jako przykład Scheler podaje poznanie faktu fenomenologicznego, jakim jest czerwień. Może ona być określana jako znaczenie słowa „czerwony”, jako kolor przedmiotu, jako kolor określonej powierzchni drgań fal elektromagnetycznych. Jednak wszystkie te określenia nie mają charakteru bezpośredniego, są pośrednie. W poznaniu fenomenologicznym barwa czerwona urzeczywistnia się bezpośrednio. Jest opisywana tak, jak jawi się w ludzkiej świadomości (Orlik, 1991, s. 31).

Immanentność faktów fenomenologicznych polega na tym, iż zawierają one w sobie tylko, to co dane jest w doświadczeniu fenomenologicznym, czyli nie mogą zawierać niczego, co byłoby domniemane. Zdaniem Schelera fakty wchodzące w skład naturalnego światopoglądu i nauki nie są immanentne, mają charakter transcendentny. Oznacza to, iż oprócz tego, co dane, posiadają one jeszcze elementy domniemywane. Jeśli widzi się dym i w związku z tym zakłada się, że wybuchł pożar, wówczas treść domniemana wykracza poza treść daną, nie jest faktem immanentnym, lecz staje się faktem transcendentnym (Orlik, 1995, s. 23-24).

Fakt fenomenologiczny, zdaniem Schelera, jest czysty wówczas, gdy oddzielony jest od wszelkich elementów wrażeniowych. Mianem wrażenia Scheler określa zmienny stosunek, jaki zachodzi między ciałem ludzkim a zjawiskami otaczającego go świata zewnętrznego. Postrzegając w sposób fenomenologiczny np. sześcian, widzi się go w całości, oznacza to, że dostrzega się jego przestrzenne uformowanie, a nie jedynie perspektywiczny widok z jednej strony. W fenomenologicznym widzeniu jakiejś powierzchni oczywiste jest, że ma ona inną stronę. Jeśli natomiast główną uwagę sceduje się na wrażeniu, jakie wywołuje określona powierzchnia – co wymaga nastawienia odmiennego od fenomenologicznego – wówczas fakt, iż powierzchnia ma inną stronę, w ogóle nie jest brany pod uwagę. Zatem fakty fenomenologiczne muszą być zawsze oczyszczone z wszelkich elementów wrażeniowych (Trębicki, 1973, s. 25-37, 152).

W fenomenologii Schelera bardzo wyraźnie wylania się pojęcie materialnego *a priori*. Odpowiada ono naoczności fenomenologicznej. Scheler w swojej koncepcji aprioryzmu przeciwstawił się Kantowskiemu rozumieniu *a priori*. Dla Immanuela Kanta aprioryczne były przede wszystkim formy zmysłowości oraz kategorie intelektu. Stanowiły one subiektywne warunki doświadczenia i poznania przedmiotowego. *A priori* w rozumieniu Kanta stanowi formę poznania, jest schematem formalnym, za pomocą którego rozum porządkuje chaos doświadczeń. „Sądy *a priori*, jako niezależne od doświadczenia, mogą mieć źródło tylko w samym umyśle. Cechami zaś, po których dają się poznać, są konieczność i powszechność. Doświadczenie poucza bowiem, że coś jest takie, a nie inne, ale nigdy, że inne być nie może. Jeśli więc znajdzie się twierdzenie, które w myśli występuje jako konieczne, to jest ono sądem *a priori*. Następnie, doświadczenie nie daje sądom nigdy właściwej i ścisłej powszechności, lecz tylko przypuszczalną i względną... Jeśli więc jakiś sąd pomyślany jest jako ścisłe

powszechny, tzn. jeśli nie dopuszcza się wyjątku, to nie jest wyprowadzony z doświadczenia, lecz jest ważny a priori” (Kant, 1987, s. 238).

Scheler krytykuje przede wszystkim rolę syntetyzującej aktywności intelektu, jaką Kant przypisuje pojęciu *a priori*. Odrzucenie Kantowskiej intelektualizacji aprioryzmu jest szczególnie istotne dla problematyki wartości i wartościowania. *A priori* w ujęciu Schelerowskim jest emocjonalne i stanowi centralną kategorię jego teorii wartości. Bezpośredni ogląd aprioryczny, różniący się zasadniczo od doświadczenia zmysłowego, nie jest oglądem intelektualnym. Akty uczuciowe są zdolne uchwytywać pewne idealne jakości. Tymi jakościami według Schelera są wartości (Buczyńska-Garewicz, 1975, s. 189).

Bezpośrednie poznanie aprioryczne dokonuje się na drodze redukcji fenomenologicznej. Polega ona na abstrahowaniu od realnych procesów psychicznych i naturalnych cech przynależnych osobom, które są nosicielami owych procesów psychicznych. Oznacza to odejście od właściwej natury ludzkiej i sposobu istnienia świata przedmiotowego. Redukcja ta jest pominięciem całej sfery zmysłowej, empirycznej, praktycznej i czasowej, po to by poza nimi dotrzeć do istoty zjawisk. Pomijanie sfery empirycznej nie oznacza jej negacji. Jest jedynie zawieszeniem wyników poznawczych uzyskanych drogą poznania potocznego i indukcyjnego. Fenomenologia wyjaśnia sens wiedzy empiryczno-indukcyjnej poprzez ukazanie sposobu, w jaki ta wiedza deformuje obraz świata. Redukcja fenomenologiczna prowadzi do uchwycenia istoty poznawanych zjawisk. Poznanie fenomenologiczne kieruje się ku wartościom idealnym, które są niezawisłe wobec aktów świadomości (Scheler, 1987, s. 320-383).

Związek uczuć z ich nosicielami zdaniem Schelera jest zawsze skierowany ku wartościom. Wartość jest rzeczowym odpowiednikiem uczuć. Wartości są dane w uczuciach i tylko w nich. Nie można ich uchwycić w inny sposób niż poprzez przeżycia emocjonalne. To właśnie w przeżyciach emocjonalnych wartości ujawniają się w sposób bezpośredni i oczywisty. Są one jakościami idealnymi będącymi intencjonalnym obiektem przeżyć. Stąd też poznanie wartości ma charakter materialno-aprioryczny. Wartość jest nieredukowalna do innych jakości i zachowuje zawsze swą autonomię (Węgrzecki, 1975, s. 38-45).

### Podstawy myśli aksjologiczno-etycznej Maxa Schelera

Max Scheler tworzył myśl aksjologiczno-etyczną, kontrastując swój zamysł etyczny z sytuacją duchową z przełomu XIX/XX wieku oraz na podbudowie krytyki Kantowskiego formalizmu etycznego.

Zdaniem Schelera czasy nowożytne scharakteryzować można głównie poprzez zmianę stosunku ludzi do wartości — przewrót wartości. Polegał on na degradacji wartości wyższych na rzecz wartości niższych. Manifestował się w wielu sferach życia, najpełniej zaś objawił się w moralności mieszczańskiej, której powstanie Scheler łączył z kapitalizmem. Dla Schelera kapitalizm to nie tylko system ekonomiczny, ale i specyficzny typ kultury i model życia (Galarowicz, 1997, s. 38-43).

Odpowiedzialnym za przewrót wartości Scheler czynił typ człowieka określany mianem *bourgeois*. Jest on nosicielem, wyrazicielem i zagorzałym propagatorem moralności mieszczańskiej. Ta zaś oznacza dla Schelera odejście od tradycyjnego ujmowania wartości moralnych. W antyku i średniowieczu cnota była odpowiednikiem

szlachetnego charakteru, gotowego do czynienia dobra. Dla przedstawiciela moralności mieszczańskiej jest ona obowiązkiem. Nie jest cechą przynależną osobie, lecz dyspozycją do pewnych zachowań. Pozytywny wydźwięk utraciła również pokora. Niegdyś rozumiana jako gotowość do służenia innym została przemieniona w służalstwo i przypisana jedynie osobom ubogim i słabym. Scheler wskazywał również na upadek cnoty czci. Jego przyczyn upatrywał w racjonalistycznej metafizyce, pozytywizmie i agnostycyzmie. Zacierają one w świadomości człowieka perspektywę tego, co znajduje się poza tym, co znane i empirycznie sprawdzalne. Usunięcie głębi zjawisk doprowadziło do prymitywizacji świata wartości. Najpoważniejsze przewartościowanie w czasach nowożytnych polegało na podporządkowaniu wartości witalnych wartościom utylitarnym. Wywyższenie wartości utylitarnych odbiło się również na znaczeniu wartości duchowych. Upadek wartości dokonał się za sprawą *bourgeois*, który jest jednostką słabą pod względem witalnym. Wartości witalne są marginalizowane na rzecz kultu pracy, która w mniemaniu nosicieli moralności mieszczańskiej stanowi cel sam w sobie. Ceni się cnoty takie jak spryt, łatwa adaptacja do nowych warunków, zmysł kalkulacji, oszczędność i dokładność. To, co moralne, jest zdobyte własną pracą. Moralność nie jest łączona z tym, co w człowieku jest darem natury czy wynikiem pracy nad własną duchowością. Krytykując moralność mieszczańską, Scheler opowiada się za obiektywnym i uniwersalnym ładem wartości (Węgrzecki, 1975, s. 180-187).

Budując swą etykę wartości, Scheler podjął polemikę z formalizmem etycznym Immanuela Kanta. Etyka formalna zdaniem Schelera nie daje człowiekowi właściwych podstaw do odpowiedniego pokierowania własnym poznaniem, dostarcza ich dopiero etyka materialna. Opiera się ona nie na poczuciu obowiązku (imperatywu moralnego), ale na wartościach.

Kant, zdaniem Schelera, popełnił błąd, nie rozróżniając pojęć „dóbr” i „wartości”. Stawiając na równi dobra i wartości, Kant rozumiał rzeczywistość aksjologiczną w sposób uproszczony i błędny. Rzeczy wartościowe są nośnikami wartości, stanowią ich przedmiotowe podłoże, na którym się one pojawiają, lecz nie są tym samym. Polemizując z Kantem, Scheler bierze pod uwagę trzy rodzaje wartości: hedonistyczne, estetyczne oraz etyczne. Rozważając wartości ze sfery zmysłowej, Scheler podaje przykład smaku owoców. Wiśnie, czereśnie czy brzoskwinie, każda z nich jest przyjemna w smaku, lecz smakuje inaczej. Zdaniem Schelera każdy z tych smaków jest jakościowo różny. Wszystko, co ma swoje jakościowe odmiany, jest samoistną jakością. Jest odmienne od cech pozawartościowych współwystępujących w rzeczach wartościowych. Podobnie w dziedzinie etyki i moralności istnieją odmiany jakości aksjologicznych. Zdaniem Schelera nie można ustalić zbioru cech wspólnych przedmiotów, które realizują wartość. Jakości aksjologiczne są niedefiniowalne, ich znaczenie poznaje się dopiero poprzez bezpośrednie ich doświadczenie. „Znamy studium ujmowania wartości, w którym wartość pewnej rzeczy jest nam już dana z dużą jasnością i oczywistością, mimo że jej nośniki nie są nam dane. Tak np. pewien człowiek wydaje się nam przykry i odpychający lub miły i sympatyczny, choć nie umiemy jeszcze określić, na czym to polega” (Scheler, 1987, s. 50).

Jeśli człowiek jest otwarty na wartości i poznaje je, to one same nadają kierunek jego woli i działaniu. Jeśli w pełni i bezpośrednio wiem, co jest również dobre, to owa wiedza emocjonalna określa również bezpośrednio moje chcenie, tak iż nie muszę przejść przez jakieś „ja powinienem” (Węgrzecki, 1975, s. 54). Rozciągłość pozytywnych czynów moralnych nie pokrywa się z zakresem czynów wykonywanych ze względu

na powinność. Aby czynić dobro, zdaniem Schelera, wystarczy naturalna skłonność oparta na wycuciu wartości. W powinności jest pierwiastek konieczności. Czynnikiem ten jest nieobecny w doświadczaniu wartości. Etyka, która traktuje obowiązek jako najpierwotniejszy fenomen moralny, w mniemaniu Schelera posiada opresyjny charakter (Galarowicz, 1997, s. 64).

### **Poznanie wartości**

Zdaniem Schelera człowiek poznaje wartości w aktach emocjonalnych – aktach doświadczenia aksjologicznego. Akty otwierają dostęp do wartości oraz pozwalają uchwycić specyfikę wartości i zależności zachodzące pomiędzy nimi. Emocjonalność człowieka w rozumieniu Schelerowskim ma swój specyficzny porządek zwany *ordo amoris* – porządek serca (Stanford Encyclopedia of Philosophy, dostępna na: <http://plato.stanford.edu/entries/scheler/>). Scheler wprowadza również rozróżnienie pomiędzy czuciem czegoś a stanem uczuciowym. Cucie czegoś to aktywne przeżycie skierowane na coś zewnętrznego, natomiast stan uczuciowy jest biernym doznawaniem. Na pierwszy rodzaj zjawisk, jakim jest cucie czegoś, składają się trzy różne typy sytuacji. Stan emocjonalny i cucie czegoś różnią się między sobą nie tylko pod względem aktywności, lecz także intencjonalnością. Cucie czegoś zawsze ma charakter intencjonalny, podczas gdy stan emocjonalny jest bezprzedmiotowy. Cucie czegoś może odnosić się zarówno do stanów emocjonalnych, nastrojów emocjonalnych ukierunkowanych na sytuację zewnętrzną oraz przybierać trzecią formę, zdaniem Schelera najważniejszą, czyli odczuwanie wartości (Orlik, 1992, s. 120).

Scheler wyróżnił cztery warstwy życia emocjonalnego człowieka. Pierwsza z nich obejmuje uczucia zmysłowe, tj. ból, głód, pragnienie. Są one zlokalizowane w ciele. Nie mają charakteru przeżycia emocjonalnego, są przeważnie stanami, nieodłącznymi od treści wrażeńiowych. Na poziomie zmysłowości obok stanów uczuciowych, które są dominujące, istnieją także uczucia zmysłowe, mające funkcję intencjonalną. Cucie zmysłowe kieruje się na wartości hedonistyczne i jest odmienne od doznania zmysłowego (Buczyńska-Garewicz, 1975, s. 204-212). Uczucia witalne stanowią drugą warstwę przeżyć emocjonalnych człowieka nie są ograniczone do konkretnego miejsca w ciele. Dotyczą całego organizmu, odczuwa się w nich chorobę, zdrowie, słabość czy moc. Mogą one być zarówno biernym doznaniem, jak i aktywnym przeżyciem. W intencjonalnych aktywnościach dane są wartości witalne (Buczyńska-Garewicz, 1975, s. 204-212). Trzecią warstwę stanowią uczucia psychiczne. Różnią się one w znaczący sposób od uczuć witalnych. Ich wyraźną cechą jest przynależność do jaźni. Uczucia psychiczne mają charakter intencjonalny. Są niezależne od ciała. Ponadto są przekazywalne i dostępne emocjonalnej sympatii (Buczyńska-Garewicz, 1975, s. 204-212). Ostatnią warstwę stanowią uczucia duchowe. Są one aktami osoby. Nie mogą nigdy być stanem. Dotyczą one wartości absolutnych, które mogą być przeżywane jedynie całym istnieniem człowieka, całą jego osobą. Zdaniem Schelera jest to najwyższa i najdoskonalsza forma życia emocjonalnego. Nie jest ona w żaden sposób warunkowana przez poprzednio wymienione warstwy życia emocjonalnego. Przeżycie szczęścia czy rozpacz jest aktem autonomicznym. Uczucia duchowe są podstawowe dla życia moralnego, są zakorzenione w osobie i zwrócone na jej wartości moralne (Buczyńska-Garewicz, 1975, s. 204-212).

Niemniej uczuciem najważniejszym i będącym podstawą całej reszty jest dla Schelera miłość. Człowiek Schelera to, jak już wcześniej wspomniano, przede wszystkim *ens amans* (istota kochająca), a dopiero później *ens cogitas* (istota myśląca) i *ens volens* (istota kierująca się wolą). Stanowisko takie zostało określone jako panemocjonalizm. „Miłość jako przeżycie emocjonalne jest niedefiniowalna, może być jedynie bezpośrednio doświadczana. Miłość jest ruchem, w którym każdy konkretny indywidualny przedmiot noszący wartości dochodzi do możliwych dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższych wartości, albo w którym osiąga on swoją idealną istotę wziętą w aspekcie wartości, która jest dla niego swoista” (Scheler, 1980, s. 250).

Miłość w ujęciu Schelera jest podstawowym przeżyciem aksjologicznym, skierowanym na wartości. Obiektem miłości może być tylko to, co jest nośnikiem wartości. Scheler uważał, że istnieją dwa radykalnie różne sposoby odniesienia się człowieka do wartości. Te sposoby to miłość i nienawiść. Z tym jednak zastrzeżeniem, że miłość jest ruchem od niższej wartości do wyższej, natomiast nienawiść przybiera kierunek odwrotny. Występują też inne przeżycia emocjonalne, które kierują się na wartości – takie jak zainteresowanie, czucie wartości, preferencja. Chociaż miłość to przeżycie twórcze, to nie tworzy wartości. Scheler uważał, że królestwo wartości jest transcendentne wobec przeżyć, łącznie z aktem miłości. Miłość nie jest również sposobem odkrywania wartości. Miłość wyprzedza poznanie wartości – jest praucuciem otwierającym człowiekowi drogę do poznania wartości (Galarowicz, 1997, s. 67-70).

Podczas gdy miłość otwiera człowieka na wartości, resentyment zakłóca świadomość aksjologiczną. Resentyment to stan wewnętrzny posiadający określone przyczyny i skutki. Scheler określa resentyment jako *duchowe samozatrucie* (Scheler, 1997, s. 33). Resentyment może wystąpić tylko w wypadku spotkania z drugim człowiekiem. Równie ważne jest uczucie bezsilności i stan wewnętrznego napięcia, którego konstytutywnym czynnikiem jest poczucie niższej wartości samego siebie. Aby zaistniał resentyment, potrzebne jest uczucie bezsilności, która uniemożliwia zemstę lub odwleka ją w czasie. Prowadzi to do spotęgowania stanu wewnętrznego napięcia, to zaś prowadzi do zaniżonej samooceny, co z kolei skutkuje zrodzeniem się resentymentu. Scheler wskazuje również, jakie osoby mogą ulegać resentymentowi. Są to osoby słabe, chore, kobiety, osoby gorzej wykształcone oraz biedacy (Scheler, 1997, s. 33).

W czasach nowożytnych resentyment dał o sobie znać – według Schelera – w postaci subiektywizacji i relatywizacji wartości w ogóle. Nie umiejąc odczytać obiektywnego porządku wartości lub według niego żyć, człowiek nowożytny mści się na samej idei wartości poprzez odmówienie jej obiektywności i głoszenie, że wszystkie wartości są subiektywne (Scheler, 1997, s. 33).

## Wartości w ujęciu Maxa Schelera

Zdaniem Karola Tarnowskiego Max Scheler był największym XX-wiecznym odnowicielem filozofii wartości (Tarnowski, 1978, s. 289-290). W swojej teorii Scheler próbuje udzielić odpowiedzi na pytania dotyczące istoty wartości relacji, jakie zachodzą pomiędzy wartościami a dobrami, pomiędzy wartościami a powinnościami oraz jak uhierarchizowane są wartości (Galarowicz, 1997, s. 71-73).

Scheler jest przekonany o tym, że rdzeń uniwersum aksjologicznego stanowią wartości. Filozof definiuje je poprzez stopniowe wyjaśnianie, czym w zasadzie wartości nie są. W ujęciu Schelera wartości nie są tożsame z dobrami. To nie dobra określają wartości, lecz wartości budują i stanowią podstawę dóbr. Bezpośrednia świadomość wartości różni się zasadniczo od poznawania dóbr. Wartości i dobra są dane człowiekowi do doświadczania w odmienny sposób, nie wystarczy bowiem poznać dobro, by poznać wartość. Poznając dobra, nie poznajemy wartości (Scheler, 1980, s. 129-156).

Wartości są dla Schelera jakościami idealnymi. Określenie wartości jako jakości nie jest jej definicją. Zdaniem Schelera próba zdefiniowania wartości jest z góry skazana na niepowodzenie. Wartość może być jedynie dana w doświadczeniu fenomenologicznym. To zaś dokonuje się akcie preferowania i stawiania niżej danej wartości. Treści danej w doświadczeniu fenomenologicznym nigdy nie da się zawrzeć w definicji, twierdzeniu czy w pojęciu (Buczynska-Garewicz, 1975, s. 280-285).

Świat wartości zdaniem Schelera jest bogaty i zróżnicowany. Panuje w nim ład aksjologiczny. Jego struktura jest zbudowana na podstawie związków panujących między wartościami. Istotnościowe związki dotyczące wszystkich wartości określa się mianem związków formalnych, od materialnych różnią się one jedynie stopniem ogólności. Związki formalne są bardziej ogólne niż związki materialne, są one również niezależne od rodzaju wartości i ich nosicieli (Scheler, 1987, s. 228-237).

Jednym z takich związków jest podział wartości na pozytywne i negatywne. Każda wartość pozytywna ma swój negatywny odpowiednik, fakt ten znajduje odzwierciedlenie chociażby w języku: *piękny – brzydki, dobry – zły* itd. Wartość pozytywna nie może być jednocześnie wartością negatywną. Dla Schelera nie istnieją wartości neutralne. Jeśli coś jest wartością, jest albo wartością pozytywną, albo negatywną (Scheler, 1987, s. 228-237).

Jakościowe zróżnicowanie wartości ma układ hierarchiczny, każda z wartości ma rangę wyższą lub niższą od pozostałych. Wartości nie mogą również występować w oderwaniu od tego, co jest ich podmiotem. Toteż Scheler wprowadził pojęcie nosiciela wartości. Nosicielem wartości jest wszystko to, co może być podmiotem wartościowania. Świat wartości jest zróżnicowany ze względu na różnorodność nosicieli wartości. Biorąc pod uwagę nosicieli wartości, Scheler wyróżnił wartości osób i wartości rzeczy. Wartości osób to wszystkie wartości przysługujące bezpośrednio osobie. Wartości rzeczy to wartości przysługujące zarówno zdarzeniom, jak i rzeczom. Te dwa typy wartości wzajemnie się wykluczają; wartość może być albo wartością rzeczy, albo wartością człowieka. Do wartości osoby zalicza Scheler wartość samej osoby oraz noty. Do wartości dóbr rzeczowych Scheler zalicza wartości dóbr materialnych: przyjemnościowych (np. używki, słodycze) i użytecznościowych (np. sprzęty codziennego użytku), wartości dóbr cennych pod względem witalnym (np. dobra gospodarcze, środki zapewniające zdrowie) oraz wartości dóbr duchowych (np. dzieła sztuki, nauki) (Galarowicz, 1997, s. 79-82).

Scheler wprowadza również podział na wartości własne i cudze, na wartości indywidualne i kolektywne, pierwotne (same w sobie) oraz pochodne (konsekwentne). Najważniejszy wydaje się jednak podział wartości ze względu na treść wartości. Scheler wymienia cztery odmiany jakości wartości. Wyróżnia wartości hedonistyczne, witalne, duchowe oraz religijne. Wartości te są względem siebie niezależne. Każda z nich stanowi



ostateczną i nieredukowalną do niczego innego jakość. „Ogół wartości rozpada się na cztery kręgi modalności: modalność przyjemności i nieprzyjemności wraz z przynależnymi do niej wartościami konsekwentnymi, technicznymi i symbolicznymi, do których zalicza się też pożytek i szkodliwość; modalność szlachetności i pospolitości, której przynależnymi wartościami konsekwentnymi jest wartość dobrobytu i jej przeciwieństwo i które dadzą się objąć pojęciem wartości witalnych; modalność wartości duchowych (poznania, piękna, porządku prawnego); wreszcie modalność świętości, w której jednoczą się wartości religijne. Również te wartości przedstawiają sobą hierarchiczny porządek” (Buczyńska-Garewicz, 1975, s. 239).

Pierwszy rodzaj wartości stanowią wartości hedonistyczne. Pozytywną wartością hedonistyczną jest przyjemność, negatywną zaś nieprzyjemność. Przyjemność może występować jedynie w sferze zmysłów. Nosicielami tych wartości mogą być rzeczy (np. ciastko), funkcje (np. intencjonalne odczuwanie bólu głowy) lub stany zmysłowe (np. czucie przyjemnego zapachu). Wartości przyjemności (rozkosz) i nieprzyjemności (zmysłowa przykreść) są wartościami pierwotnymi. Odpowiadają im wartości pochodne, wszystkiego tego, co pożyteczne, co służy przyjemności. Są to wartości cywilizacyjne i wartości luksusu (Orlik, 1995, s. 89-97; Galarowicz, 1997, s. 85-93).

Wartości witalne (życiowe) są w pełni samodzielnym rodzajem wartości. Nieuznawanie wartości witalnych, zdaniem Schelera, oznacza podważanie autentyczności życia. Podobnie jak wartości hedonistyczne, wartości witalne są dane w intencjonalnym odczuciu, które dokonuje się za pomocą witalnej strony osoby poznającej daną wartość. Nosicielami tych wartości mogą być rzeczy (ciało jako całość), witalny stan uczuciowy (poczucie zdrowia, choroby, poczucie mocy lub słabości) oraz odpowiedzi emocjonalne (radość, gniew, niepokój). Wartościami pochodnymi od wartości witalnych jest wszystko to, co łączy się z powrotem i pomyślnością (Orlik, 1995, s. 97-99; Galarowicz, 1997, s. 88).

Wartości duchowe dzielą się na trzy rodzaje. Pierwszym z nich są wartości tego, co piękne i tego, co brzydkie, czyli wartości estetyczne. Drugim rodzajem wartości duchowych są wartości tego, co słuszne i tego, co niesłuszne, będące podstawą obiektywnego porządku prawnego, który nie zależy od systemów politycznych. Trzeci rodzaj stanowią wartości poznania prawdy. Wartością jest samo poznanie prawdy, a nie prawda. Dzieje się tak, ponieważ prawda, zdaniem Schelera, jest kategorią zbyt formalną, aby była uznawana za byt o charakterze jakościowym, czyli za wartość. Wartościami pochodnymi względem wartości duchowych są wartości kulturowe (np. dzieła sztuki, instytucje kulturalne). Wartości duchowe mogą również wyrażać się w postaci uczuć, np. duchowej radości czy smutku. Szczególnym rodzajem odpowiedzi na te wartości są stany aprobaty lub dezaprobaty wobec czegoś, poważania lub lekceważenia, upodobania lub jego braku (Galarowicz, 1997, s. 88-89).

Wartości religijne to wartości tego, co święte (sakralne) i tego, co nieświęte (diabelskie). Wartości te można przypisać jedynie bytom absolutnym. Istnieją one niezależnie od czasu historycznego. Wartości religijne są wartościami osoby, to, co święte, urzeczywistnia się najpełniej w osobie Boga. Wartościami pochodnymi wobec wartości świętych są formy wielbienia (np. doświadczane w kulcie religijnym i sakramentach). Wyrazem tych wartości mogą być wiara, adoracja. Wartościom religijnym odpowiadają stany uszczęśliwienia i rozpacz związane z bliskością lub oddalaniem się od tego, co święte. Wartości religijne są wartościami najwyższymi (Galarowicz, 1997, s. 89-90).

Max Scheler w swych rozważaniach poświęconych problematyce wartości nie ujmuję wartości moralnych. Jego zdaniem nie stanowią one w pełni samodzielnych jakości. Zakładają one występowanie zależności hierarchicznych pomiędzy innymi wartościami. Pozytywna wartość moralna, zdaniem Schelera, pojawia się wtedy, gdy wybieramy i realizujemy w swym postępowaniu wartości wyższe. Moralne postępowanie wymaga poznania wszystkich wartości i dokonania wyboru wartości wyższych. Scheler akcentuje pojęcie faryzeizmu. Dla filozofa oznacza ono realizowanie wartości nie dla niej samej, ale dla społecznej aprobaty. Pomaganie innej osobie nie dla zapewnienia jej pomyślności, ale po to, by być dobrym, jest w opinii Schelera przykładem faryzeizmu (Orlik, 1992, s. 125-130).

Osobną uwagę poświęca Scheler miłości, którą określa jako dążenie do ujawnienia nowych, wyższych wartości. Istota miłości polega na poświęceniu, obdarowaniu innych nowymi wartościami. Miłość jest ruchem w kierunku wartości wyższych, odwrócenie kierunku ruchu od wartości wyższych ku niższym jest charakterystyczne dla nienawiści. Realizacja wartości jest niejako warunkiem człowieczeństwa (Scheler, 2000, s. 180-182).

### **Implikacje pedagogiczne myśli etycznej Maxa Schelera**

Jak zaznacza Katarzyna Olbrycht (2000), wychowanie jest zawsze wychowaniem do jakichś wartości, to właśnie one wyznaczają cel wychowania i kryteria jego oceny. Zdaniem autorki, myśląc od wychowaniu do wartości, najczęściej wskazuje się na potrzebę zaszczepiania wartości pozytywnych — ogólnoludzkich, duchowych, dużo rzadziej zaś wartości osobowych czy chrześcijańskich. Dużą estymą cieszą się wartości społeczne i kulturowe. Jednak wartości te są niezwykle rzadko precyzowane (Olbrycht, 2000, s. 26-32).

Wartości deklarowane nierzadko nie pokrywają się z wartościami realizowanymi, czy to w procesie wychowania, czy w życiu ludzkim w ogóle. Współcześnie dąży się do realizacji wartości użytecznych, materialnych, przyjemnościowych — czyli do wartości niższych. Niespójność wartości promowanych w procesie wychowania prowadzić może do dezorientacji, nieufności i cynizmu wśród dzieci i młodzieży (Wiśniewski, 1999, s. 6-10).

Współcześnie, kiedy przenikają się sprzeczne ze sobą teorie i światopoglądy, młodzi ludzie szczególnie potrzebują jasnych reguł i wartości, chociażby, a może przede wszystkim po to, by ich życie nie straciło ludzkiego charakteru.

Max Scheler w swojej refleksji poświęconej wartościom wielokrotnie podkreślał niebagatelną rolę emocji i intencjonalnych przeżyć w poznaniu wartości. Rozpoznawanie wartości, doświadczanie wartości i wychowanie do wartości nie mogą być pozbawione komponentu emocjonalnego. Tylko w przeżyciu emocjonalnym, pełnym i prawdziwym, człowiek odkrywa sam siebie. Tak też, aby wartości stały się dla niego istotne i bliskie, nie mogą one być jedynie abstrakcyjnymi hasłami. Poznając wartości w sposób bezpośredni, można je zinternalizować, nie wystarczy o nich mówić, lecz trzeba je unaocznic np. poprzez własny przykład w wychowaniu. Tak jak nie można rozprawiać o pięknie sztuki, nie doświadczając go, nie można mówić o wartościach, nie ukazując ich wychowankom, nie kształtując wrażliwości na nie.

We współczesnym świecie wielokrotnie podkreśla się, że dając sobie przyzwolenie na okazywanie emocji, ulega się własnym słabościom. Natomiast zgodnie z postulowanym przez Schelera prymatem doświadczenia

aksjologicznego, nie można poznać wartości inaczej niż przez bezpośrednie doświadczenie emocjonalne, tak jak nie można nauczyć się żyć, inaczej niż poprzez aktywny udział w życiu społecznym, oparty na autentycznej przynależności do wspólnoty ludzkiej. Poznanie nie tylko wartości, ale i rzeczywistości w ogóle nie może być odarte z emocjonalności. Tylko nadając czemuś znaczenie, przypisując temu swoje odczucia, możemy uznać to za bliskie lub nieodpowiadające naszym potrzebom, za godne włączenia w nasze życie lub może będące elementem zbędnym.

Max Scheler w swoich rozważaniach poświęconych problematyce wartości podkreślał ich hierarchiczny układ oraz fundowanie wartości wyższych na wartościach niższych. W wychowaniu do wartości niezwykle istotne jest to, aby wskazać wychowankom i pozwolić im doświadczyć każdej z wartości. Życie zbudowane na wartościach wyższych bez doświadczenia wartości niższego rzędu nie jest niczym więcej niż bańką mydlaną. Scheler wskazuje, iż warunkiem życia szczęśliwego jest miłość ufundowana na wartościach. Człowiek umiejący czerpać z życia przyjemność, doceniający rangę zdrowia i siły życiowej potrafi wieść życie nie tylko ujmowane w sposób biologiczny (jako zespół procesów życiowych), ale i w pełnym wymiarze duchowym. Doceniając piękno, porządek świata i prawdę, realizuje ideał życia według wartości. Zdaniem Schelera nie można osiągnąć pełni egzystencji, jeśli odwraca się porządek wartości, prowadzi do wypaczeń w osobowości człowieka, do stopniowego zatracania człowieczeństwa. Nadawanie wyższej rangi wartościom niższym prowadzi do moralnego zatrucia – resentymentu. Wychowując do wartości, należy pamiętać o tym, aby stwarzać okazję do poznania i przeżycia każdej wartości.

Kolejnym wnioskiem płynącym z etyki Schelerowskiej, który można zaaplikować na gruncie wychowania, jest potrzeba poznania prawdziwej istoty dobra. Dobra czynione dla uzyskania aprobaty społecznej jest dla Schelera niczym więcej niż faryzeizmem. Aby było ono pełne i prawdziwe w swej istocie, musi wypływać z wewnętrznej motywacji osoby, która chce i która je czyni. Co więcej, Scheler podkreśla po raz kolejny niebagatelną rolę bezpośredniego doświadczenia w procesie poznania. Jeśli nie zna się istoty dobra, to jak można je prawdziwie czynić? Wychowując ku wartościom, należy wzbudzić w wychowankach wewnętrzną motywację do samorozwoju i samoakceptacji. Człowiek spełniony, świadomy swych zalet i ograniczeń nie potrzebuje poklasku czy zapewniania o swej wielkości, dobroci czy szlachetności. Cechuje go pokora w znaczeniu gotowości służenia innym i niesienia dobra. Jego działania są motywowane chęcią dzielenia się z innymi tym, co ma w sobie najlepszego. Człowiek ów nie chlubi się posiadanymi dobrami materialnymi, nie kieruje się moralnością pieniądza. Jego życie to wspinaczka po drabinie wartości. Jeśli nie wszedłby na stopień wartości niższych, to jak mógłby dostąpić wartości wyższych?

Koncepcja Maxa Schelera rysuje głęboko humanistyczną wizję człowieka. Człowiek ten zna wszystkie wartości: od ziemskich przyjemności po uznawanie świętości świeckich i religijnych. Żyjąc, poznaje wartości i nadaje im określoną rangę. Jeśli jest ona zgodna z obiektywnym porządkiem wartości, ma on szansę na pełne zrealizowanie w swym byciu esencji człowieczeństwa – bycia człowiekiem kierującym się w swym działaniu dobrem i prawdziwą miłością.

Dla Schelera dobro rozumiane jako czyny motywowane miłością do bliźniego nie może istnieć w oderwaniu od wartości znajdujących się w hierarchicznym porządku. Hołdowanie wyłącznie wartościom niższym prowadzi

do wyniszczenia duchowej istoty człowieka. Przystaje być otwarty na innych ludzi, szuka jedynie środków do zaspokajania swych potrzeb, przegląda się w lustrze społeczeństwa jedynie po to, by zdobyć uznanie. Nieustannie trwa on w procesie rachowania swych sił, możliwości i zasobów oraz porównywania ich z zasobami innych ludzi. To zaś rodzi zazdrość i chęć odwetu. Próbując niszczyć innych, niszczy przede wszystkim siebie.

Zniszczenie wartości prowadzi zdaniem Maxa Schelera do zjawiska tragiczności ludzkiego losu. Dochodzi do niego, gdy człowiek w swym życiu porzuca wartości lub świadomie wybiera anomię. Według Schelera „wszystko cokolwiek by się zwało tragicznym, obraca się w dziedzinie wartości i pomiędzy nimi. W świecie pozbawionym wartości — jaki konstruuje np. ściśle mechanistyczna fizyka — nie ma tragedii” (Scheler, 1976, s. 58). Tragiczność jest związana z ludźmi poprzez wartości, które wybierają. Aby zaistniała tragiczność, musi dojść do zniszczenia wartości pozytywnej. Siła, która niszczy, nie może być pozbawiona wartości — siłą tą najczęściej jest sam człowiek. Tragiczność nie oznacza zniszczenia człowieka w ogóle, lecz unicestwienie tego, co w nim dobre — woli, siły, dobra lub wiary. Kiedy człowiek zły lub podły doprowadza do upadku człowieka szlachetnego, wówczas rodzi się tragiczność. Ma ona miejsce również wtedy, kiedy człowiek sam zabija swe wewnętrzne piękno, kiedy sprzeniewierza się wartościom wyższym. Tylko zinternalizowanie wszystkich wartości może doprowadzić człowieka do życia w zgodzie ze sobą i ze światem.

Życie, w którym nie ma miejsca na wartości, jest jedynie pustą egzystencją. Stanowi ono sumę biologicznych procesów pozbawionych duchowej głębi. Znajomość i internalizacja wartości prowadzi do odszukania drogi do pełni i sensu własnego istnienia. Człowiek podążając drogą wartości, zmierza ku wewnętrznemu spełnieniu i trwaniu w relacji z innymi ludźmi, opartej na szacunku, przyjaźni i czystej sympatii. Stępując po drabinie wartości, człowiek uczy się samego siebie, swego miejsca w świecie, a także wnosi w kształt świata niepowtarzalną jakość — samego siebie.

## Bibliografia

- Buczyńska-Garewicz H. (1975). *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Buczyńska-Garewicz H. (1997). Scheler a filozofia wartości. W: M. Scheler, *Resentyment a moralność*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Galarowicz J. (1997). *W drodze do etyki wartości. Fenomenologiczna etyka wartości*. Kraków: Wydawnictwo PAT.
- Kant I. (1987). *Poznanie a priori i a posteriori*. W: B. Markiewicz (red.) *Filozofia dla szkoły średniej: wybór tekstów*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Krajewski W. (1996), (red.). *Słownik pojęć filozoficznych*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Olbrycht K. (2000). Dlaczego boimy się wartości w wychowaniu? *Edukacja i Dialog*, 2, s. 26-32.
- Orlik P. (1991). Max Scheler o aksjologicznym źródle dążeń. W: T. Buksiński (red.) *Szkice z filozofii działań*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Orlik P. (1992). *Poznanie wartości za pomocą uczuć intencjonalnych — koncepcja Maxa Schelera*. W: T. Buksiński (red.) *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.

- Orlik P. (1995). *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Scheler M. (1976). *Arystoteles, David Hume, Max Scheler O tragedii i tragiczności*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Scheler M. (1980). *Istota i formy sympatii*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Scheler M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Scheler M. (1989). Dobra a wartości. W: R. Ingarden, *Wykłady z etyki*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Scheler M. (1997). *Resentyment a moralność*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Scheler M. (2000). Miłość i poznanie. *Kwartalnik Filozoficzny*, XXVIII (2), s. 171-195.
- Max Scheler zaczerpnięte 20.04.2013 r. strona internetowa: <http://plato.stanford.edu/entries/scheler>
- Tarnowski K. (1978). Chrześcijaństwo a resentyment. *Znak*, 7-8, s. 1010-1021.
- Trębicki J. (1973). *Etyka Maxa Schelera*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Węgrzecki A. (1975). *Scheler*. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Wiśniewski C. (1999). Wartości a wychowanie. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 3, s. 6-10.

#### Summary

#### **The man on the way to the values. Max Scheler's ethics – pedagogical implications**

This article is devoted to the issue of Max Scheler's ethical theory. It presents Max Scheler's understanding of the Phenomenology and Material Ethics of Values. This article ends with a discussion of the application of Max Scheler's ethical thought on the basis of teaching especially in the field of education in values.

**Key words:** axiology, values in education, Material Ethics of Values, Max Scheler, values