

MARCIN FURMAN*

ETYKA IMMANUELA KANTA VERSUS ETYKA MAXA SCHELERA

Słowa kluczowe: wartość, kantyzm, fenomenologia, epistemologia, ontologia,
transcendentalizm

Keywords: value, kantianism, phenomenology, epistemology, ontology,
transcendentalism

Wprowadzenie

Immanuel Kant uważany jest za ojca filozofii transcendentalnej, ponieważ jako pierwszy pyta o możliwości poznania podmiotu w obszarze rozumu. Tym sposobem tworzy projekt systemu zwany filozofią transcendentalną. Dlatego na samym początku należy zwrócić uwagę, że swoje stanowisko etyczne wypracowuje w opozycji do empiryzmu. Uważa on mianowicie, że nasza wiedza nie może być uwarunkowana danymi empirycznymi. W doświadczeniu należy przyjąć jego podstawę, która będzie transcendentalna, a więc sama będzie jego warunkiem. Na tym – zdaniem Kanta – ma polegać różnica transcendentalna. Arno Anzenbacher we *Wprowadzeniu do etyki*

* Marcin Furman – dr, w swoich badaniach skupia się przede wszystkim na pojęciu wartości oraz jej kontekście w naukach szczegółowych. Zainteresowania to fenomenologia i neokantyzm badawczy, a także bioetyka. Związany jest ze Śląskim Uniwersytetem Medycznym.

E-mail: furmanmarcin1@gmail.com.

pisze: „Podobnie jak oko jest warunkiem i założeniem swego pola widzenia i tego wszystkiego, co w tym polu występuje, tak doświadczający podmiot jest warunkiem i założeniem całości tego, co jest mu dane w doświadczeniu, a więc wszystkich przedmiotów doświadczenia, czyli wszystkich empirycznych przedmiotów całego naszego poznania” (Anzenbacher, 2008, s. 44–45). Podkreślmy, że w transcendentálním punkcie widzenia doświadczenie zostaje uwarunkowane możliwościami poznawczymi podmiotu. Z tego zaś wynika, że podmiot nie może być częścią doświadczanych przedmiotów, a one mogą istnieć tylko dzięki niemu. I choć możemy uczynić siebie przedmiotem doświadczenia, zobaczyć siebie w lustrze, ujrzeć nasze ręce, które są przecież naszymi rękami, to jednocześnie musimy zdawać sobie sprawę, że obserwowana ręka, widziana w lustrze „ja”, czy też ciało, które tam widzę, nigdy nie będą mną – obserwatorem. Na tym polega transcendentálność, która warunkuje doświadczenie (Lehman, 1880, s. 13). Refleksja transcendentálna określa aprioryczne warunki umożliwiające doświadczenie. Tym samym doświadczenie empiryczne musi założyć zasadę nieempiryczną.

Przechodząc z teoretycznego użycia rozumu do jego użycia praktycznego, należy zauważyć, że moralna ocena czynów nigdy nie może być dokonywana z punktu widzenia podmiotu empirycznego. Dzieje się tak, ponieważ zaangażowane w doświadczenie ja-empiryczne nigdy nie może dokonać obiektywnej oceny swoich czynów.

Zwróćmy uwagę na fakt, że etyka empiryczna wychodzi z założenia, że człowieka należy pojmować jako istotę zmysłowo-empiryczną. W rezultacie skutki naszej działalności moralnej mają być określone w ramach doświadczenia. Kant pokazuje, że takie stanowisko jest niewystarczające. Nasze działania etyczne nie mogą być wyrazem tego, co jest motywowane empirycznie. Motywacja działania człowieka ma bowiem wpływać z tego, co dla niego specyficzne, a więc z rozumu. W działaniu nie możemy się kierować tym samym, czym kieruje się zwierzę w swoim instynktownym bytowaniu. Zwierzęta w swoich czynnościach polegają na odczuciach zmysłowych. Natomiast tym, co naturalne z punktu widzenia człowieka, jest rozum. W etyce musi zatem chodzić o motywację rozumu.

Rozum ma być nadrzędny wobec potrzeb zmysłowych, dlatego to, co wpływa z rozumu, powinno mieć charakter bezwzględnego zobowiązania. Takie zobowiązanie określa cel wszystkich działań podmiotu, które mają się bezwzględnie podporządkować temu, co nadrzędne, a mianowicie rozumowi.

W efekcie pierwszym krokiem naszego działania jest uniezależnienie się od zmysłów oraz afirmacja rozumu, który będzie dokonywał wyboru ze względu na obrany przez niego cel. Wtedy rezultatem działania podmiotu nie zawsze będą rzeczy przyjemne i miłe, ale za każdym razem będziemy pewni, że są one właściwe. Właściwość takich działań będzie wynikać z prawa rozumu, czyli wewnętrznej natury każdego człowieka, która jest niezmienna i zasadnicza. Na samym początku musimy zatem przyjąć, że przy zmieniającym się uwarunkowaniu zmysłowym zasada rozumu nigdy się nie zmienia. Jej zasadniczość jest ważna niezależnie od warunków egzystencji i bez względu na nie.

Podmiot moralności i różnica transcendentálna

Zdaniem Kanta decyzje rozumu praktycznego obserwujemy w świecie zjawisk. Zaznaczmy jednak, że filozof nie bierze pod uwagę tego, co ujmuje rozum teoretyczny w doświadczeniu empirycznym. Impulsem działania rozumu praktycznego jest *wolność*, która zostaje odniesiona do tego, co *pomyślane*. Doświadczenie w takim działaniu zostaje pominięte. *Wolność* zatem abstrahuje od doświadczenia. Jest bowiem kategorią, którą rozum przypisuje sobie jako prawo i obowiązek. To w niej mamy pojmować „ideę praktyczną, która koniecznie musi służyć za *prawzór*, do którego zbliżać się w nieskończoność jest jedyną rzeczą, jaka przystoi wszystkim skończonym istotom rozumnym; ideą, która nieustannie i słusznie stawia im przed oczyma czyste prawo moralne, samo nazywane z tego powodu świętym” (Kant, 2002, s. 48). Dlatego wolność jest prawem i obowiązkiem ludzkiego działania poddanego powinności, która wpisuje się w obowiązek rozumu. Z tego powodu *aprioryczne* określenie przedmiotu naszej woli nie może być kwalifikowane pod względem empirycznym. Zatem motywy działania zachodzące w świecie empirycznym nie mogą stanowić prawa moralnego, a w efekcie nie mogą być przedmiotem naszej woli (Kant, 1984, s. 6). Nie wiemy więc, czy przedstawienie przedmiotu naszej woli będzie się wiązało z uczuciem przyjemności, czy też przykrości. Zasada moralności polega „[...] na niezależności od wszelkiej materii prawa (t.j. od pożądanego przedmiotu), zarazem jednak na wyznaczeniu kierunku samowoli przez samą tylko powszechną formę prawodawczą, do której maksyma musi być zdolna” (Kant, 2002, s. 49). Dalej Kant pisze, że „*Owa niezależność* [...] jest

wolnością w znaczeniu *negatywnym*, to zaś własne *prawodawstwo* czystego, a jako czysty, praktycznego rozumu – wolnością w rozumieniu *pozytywnym*” (Kant, 2002, s. 49). Tym samym dziedzina wolnej woli ma zarówno wymiar negatywny, jak i pozytywny. Innymi słowy, praktyczne działanie rozumu nie obejmuje swoim zakresem świata empirycznego oraz związanych z nim odczuć. Neguje ono przedmiotową celowość, której określeniem są pozytywne bądź negatywne uczucia podmiotu. Z jednej strony tak określone działanie praktyczne afirmuje obowiązek wypływający z powinności czystego rozumu, który nadajemy sobie na zasadzie prawa. W ten sposób działanie wolnej woli uniezależnione zostaje od przyczynowości zewnętrznej. To znaczy podmiot postępuje „właściwie” nie dlatego, że tak stanowi kodeks prawa, lecz dlatego, że tak nakazuje rozum. Zauważmy więc, że z jednej strony przyczynowość rozumu stanowi negatywne określenie naszego działania. Dzieje się tak w odniesieniu do tego, co empiryczne. Z drugiej strony działanie jest pozytywne, jeśli wypływa z wolnej woli. Wówczas przyczynowość działania podmiotu polega na zasadzie prawa rozumu. Stąd pozytywność takiego działania ma pochodzić z innego źródła niż wrażliwość zmysłowa. Zdaniem Otto Lehmana, przyczynowości prawa rozumu należy poszukiwać w wolnej woli (Lehman, 1880, s. 45). „Wola oznacza zdolność [...] dystansowania się od nich [wrażeń – M.F.] i zawieszenia ich jako ostatecznego motywu determinującego” (Höffe, 1994, s. 174). To właśnie różnica transcendentálna określa zasadę prawa moralnego. Zaznaczmy, że prawo wypływające z czystego rozumu nie ma związku z przymusem materialnym, który odpowiada przedmiotowi percepcji zmysłowej. Prawo moralne jest prawem, które rozum sam sobie nadaje na zasadzie wewnętrznej istoty. Wola tym samym zostaje umiejscowiona w zupełnie innej sferze działania niż przyczynowość empiryczna.

Otfried Höffe w monografii *Immanuel Kant* wskazuje na to, że istoty przyrodnicze nie kierują się własną wolą, lecz „wolą przyrody” (Höffe, 1994, s. 174). Można zatem sądzić, że zwierzęta nie posiadają własnej woli, a są zdane na to, co zewnętrzne. Ich ruchy i działania są zdeterminowane uwarunkowaniem przyrodniczym. Człowiek natomiast posiada własną wolę i potrafi się w działalności rozumu od tego uwarunkowania zdystansować. Mirosław Żelazny pisze: „[...] na gruncie refleksji moralnej można przypisać pojęciom wolności i Boga przedmioty, lecz będą to przedmioty intelligibilne, nie odnoszące się bezpośrednio do świata przyrody” (Żelazny, 1993, s. 49). W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant formułuje prawo

praktycznego rozumu, w którym, można by rzec, dystans podmiotu od tego, co empiryczne, jest największy. Czytamy tam: „Postępuj tak, żeby maksyma twej woli zawsze mogła być uważana zarazem za zasadę powszechnego prawodawstwa” (Kant, 2002, s.46). A zatem prawo etyczne w imperatywie kategorycznym nie może być określeniem empirycznym. Jest ono ogólnym i powszechnym wyrazem prawa społeczeństwa, w którym motywacje działań jego członków zostają oparte na zasadzie rozumu. W tym kontekście Kant zwraca uwagę, że z punktu widzenia rozumu powszechne przyjęcie możliwości kłamania, niedotrzymywania obietnicy jednym wobec drugich członków społeczeństwa, jest zasadniczo sprzeczne.

Tu również pojawia się problem, albowiem człowiek jest nie tylko istotą racjonalną, ale również zmysłową. Należy wziąć pod uwagę, że maksymy, które są empirycznym wyrazem subiektywnej działalności moralnej nie zawsze spełniają to, co zawarte w imperatywie kategorycznym. Dalej zaś należy zauważyć, że to, co się wydarza w sferze empirycznej, nie tworzy sprzeczności (Steglich, 1982, 402–403). Ludzie kierowani różnymi motywami działania nie zawsze postępują w sposób właściwy. Widzimy więc, że ontologia rozumu, którą Kant rysuje w rozważaniach poświęconych moralności, nie spełnia faktycznych kryteriów bycia człowiekiem. Okazuje się, że człowiek to nie tylko rozum. To istota psychofizyczna, która jednak częściej ulega bodźcom zmysłowym niż poddaje się władzy rozumu w działaniu wolnej woli. Człowiek jest wprawdzie istotą rozumną, ale posiada zmysły, a w konsekwencji potrzeby. Dlatego nie postępuje moralnie sam z siebie i w sposób konieczny. Etyczność w przypadku człowieka polega jedynie na powinności, a nie na bycie. W imperatywie kategorycznym mamy natomiast do czynienia z wyidealizowanym człowiekiem, gdzie kategoria powinności zostaje podporządkowana bytowi. W tym sensie człowiek ma całkowicie podlegać naturze rozumu, co jest sprzeczne z jego istotą faktyczną.

Zwróćmy uwagę, że „[t]ypowe przykłady rzekomych imperatywów kategorycznych podane przez Kanta mówią nam, czego *nie* robić: nie łamać przyrzeczeń, nie kłamać, nie popełniać samobójstwa i tak dalej. Ale gdy idzie o aktywności, w które powinniśmy się angażować – cele, do których powinniśmy dążyć – imperatyw kategoryczny wydaje się milczeć” (McIntyre, 2013, s. 253). W rezultacie rozum nie potrafi pozytywnie uzasadnić swojego działania. Granice swojego działania znajduje w dziedzinie czystego rozumu. Nie daje jednak wskazówek, a przede wszystkim celu, który miałby być dzięki takim motywom działania osiągnięty.

O niemożliwości uzasadnienia Kantowskiej etyki

Karl Vorländer w *Der Formalismus der kantischen Ethik* uważa, że uogólnienie imperatywu kategorycznego nie sprzyja jego zrozumieniu. W takim ujęciu nie można określić, na czym miałyby polegać wolna wola oraz zasada naszego moralnego obowiązku. Imperatyw nie bierze bowiem pod uwagę kontekstu empirycznego, w którym określamy maksymę indywidualnego działania podmiotu, ale co do której nigdy nie możemy być pewni, że jest ona ogólną zasadą moralnego działania. To zaś doprowadza do nieściśłości, której wynikiem jest uznanie, iż owa zasada posiada swoje ugruntowanie w ludzkiej psychice (Vorländer, 1893, s. 31–32). W ten sposób uzasadnienie moralności próbuje przeprowadzić Artur Schopenhauer. Dokonuje on interpretacji uzasadnienia prawa moralnego u Kanta na drodze empirycznej. Uważa mianowicie, że nie należy tego robić na zasadzie czystego rozumu. Zdaniem Schopenhauera metafizyka ma źródło w empirii, to znaczy polega na doświadczeniu. Na podstawie doświadczenia mamy mieć dostęp do rzeczy w sobie pojętej jako wolna wola, która tutaj zostaje przedstawiona – wbrew temu, co twierdził Kant – w postaci psychologicznej. Schopenhauer uważa, że w momencie ustanawiania prawa moralnego nie potrzebujemy zmiany nastawienia z empirycznego na transcendentalne. Jego zdaniem, już na podstawie teorii poznania opierającej się na doświadczeniu empirycznym, możemy wnioskować o transcendencji w metafizyce (Lehman, 1880, s. 15–17). W tym kontekście w rozprawie *O wolności ludzkiej woli* czytamy: „[...] przedmioty, które spostrzegamy w świecie zewnętrznym, są treścią i źródłem wszystkich [...] poruszeń i aktów woli” (Schopenhauer, 2004, s. 16). Schopenhauer dalej pisze: „Spostrzegam natychmiast [...] jak się każdy akt mojej woli przedstawia jako czynność mojego ciała” (Schopenhauer, 2004, s. 24). Tym samym autor *O wolności ludzkiej woli* nie dostrzega innego motywatora naszych działań niż doświadczenie empiryczne. Należy przy tym zwrócić uwagę, że Kant nie mówi, iż przedmiotem naszej woli nie jest przedmiot działający na nas bezpośrednio, lecz podkreśla, że jest on bezpośrednim przedmiotem rozumu. Zatem jego zdaniem, obok tego, co nas pobudza w doświadczeniu empirycznym, musimy uznać również to, co jest przedmiotem działania naszej woli w rozumie. Przedmiot ten działa na nas również w sposób pośredni.

W tym duchu odczytujemy Maxa Schelera, który twierdzi, że *odczucia* są wprawdzie materialem etyki, ale nie są wartościami. Zdaniem autora *Der*

Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik czucia i wrażenia są jedynie nośnikami wartości najwyższych. Na tej podstawie można wysnuć wniosek, że konglomerat wszystkiego, co zostaje odczute indywidualnie w konkretnym doświadczeniu, intencjonalnie kieruje nas do tego, co wartościowe (Scheler, 1916, s. 259–260). To zaś pozwala nam stwierdzić, że to co odczute w konkretnie indywidualnej istocie człowieka, nie stanowi jeszcze wartości, ale może wpływać na dążenie do nich.

Wspomnijmy jeszcze, że tak jak Fryderyk Nietzsche sprowadzał percepcję wartości do psychicznego przeżywania, tak również Schopenhauer nie widzi konieczności przeprowadzenia zwrotu podmiotu do źródłowości tego, co dane. W tym sensie wartość tego, co przeżywane, zostaje pominięta, albowiem w postrzeganiu mamy ograniczyć się tylko do oglądu psychologicznego. Innymi słowy, mamy dostęp do sfery zjawiskowej i tylko na jej podstawie możemy snuć rozważania na temat wartości. Scheler w przeciwieństwie do Nietzschego i Schopenhauera podkreśla, że wartości są indyferentne wobec psychiki, a zatem nie ma potrzeby, aby je wiązać z życiem jednostki. Dlatego należy podkreślić, że rzeczywistość doznań zmysłowych i ich określenie w przedmiocie nie jest wartością (Scheler, 1916, 203). Wiedza o wartościach jest poza-empiryczna.

Zdaniem autora *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* błędem jest ugruntowanie Kantowskiej moralności w psychologii. Wartości nie mogą polegać na indywidualnych odczuciach podmiotu empirycznego. Wartość ma zostać ujęta w rozumie. W żadnym razie nie można jej sprowadzać do tego, co indywidualne w przeżyciu. Przypomnijmy, Kantowi chodzi o zasadę rozumu, stąd też nie może być tutaj mowy o doświadczeniu empirycznym. Ujęcie etyki w perspektywie psychologii powoduje, że zostaje ona pojęta jako zadanie. Scheler natomiast sądzi odwrotnie – jest nam ona dana w doświadczeniu fenomenologicznym, dlatego też należy ją odróżnić od wiedzy teoretycznej, która jest podporządkowana doświadczeniu empirycznemu. Realizacja etyki ma nastąpić w metodycznym odróżnieniu od teorii, której określeniem jest doświadczenie empiryczne. Warto zaznaczyć, że mimo wszystko etyka ma zostać zrealizowana w doświadczeniu. O specyfice takiego doświadczenia opowiem w dalszej części artykułu. Tu chciałbym zwrócić uwagę na problem empiryczności doświadczenia i w ten sposób ujmowanej etyki. Ma ona bowiem posiadać swoje kompetencje w systemie. Oznacza to, że rozum w formie jedności ma jej nadać ramy, które w dalszej kolejności mają zostać wypełnione w doświadczeniu. W takim wypadku

obowiązek moralny zostaje odzwierciedlony w systemie, który ma się dopiero wypełnić, a w konsekwencji uzasadnić etykę.

Wszelako prawo i obowiązek moralny u Kanta jest wynikiem formalizmu etycznego. Z tego wynika, że naszą powinność moralną umiejscawiamy w systemie. Jednocześnie trzeba pamiętać, że system jest tutaj naddatkiem, którego doświadczenie nie może potwierdzić. Problem, z jakim mamy do czynienia, polega na tym, że maksymy przedstawiają się w doświadczeniu, podczas gdy imperatyw kategoryczny nie ma takiej możliwości. To zaś powoduje, że jednostka w społecznej liberalizacji może za prawo moralne uznawać anarchię i odrzucenie wszelkich autorytetów. Z drugiej strony, wobec niejasności wskazań rozumu, skazani jesteśmy na zachowania konformistyczne. Wbrew temu Karl Vorländer podkreśla, że użycie etyki u Kanta jest jej zastosowaniem transcendentальnym (Vorländer, 1893, s. 37–50). Zastosowanie takie ma swoje granice w dziedzinie rozumu, a w rezultacie mowa może być tylko o etyce normatywnej, stąd też wspomniane trudności występują z punktu widzenia jednostkowego podmiotu. Próba ujmowania etyki Kantowskiej w ten sposób może wpływać na brak jej jednoznaczności. Gdy jednak rozważymy fakt, że Kantowi nie chodzi o maksymy, lecz o imperatyw kategoryczny, który ma być określeniem etyki rozumu, problem znika. Forma rozumu, której określeniem jest moralne prawo i obowiązek, stanowi o systemie etyki, który nie musi być spełniany w maksymach jednostkowych podmiotów. Etyka, o której mówi Kant, opiera się na obowiązku i powinności. W tym duchu Burkhard Steglich twierdzi, że Kantowski imperatyw kategoryczny jest koniecznością rozumu. Zatem etyka Kanta jest etyką normatywną. Kantowi nie chodzi o zdefiniowanie tego, co stanowi moralny porządek w jednostkowym podmiocie (Steglich, 1982, s. 405), lecz o etykę, która obowiązuje w obrębie rozumu.

Działalność moralna, z jaką mamy do czynienia w perspektywie Kantowskiej, nie jest zainicjowana przez przeżycia w indywidualnej psychice. Wybór działania stanowi określenie wolnej woli w pojęciu tego, co nieograniczenie dobre. Wszystkie inne dobre działania i cele mają zostać uwarunkowane takim dobrem. W tym świetle Höffe pisze: „To, co bezwarunkowo dobre jest zatem warunkiem tego, że to, co warunkowo dobre jest w ogóle dobre” (Höffe, 1994, s. 176). Rozważając wolną wolę, ujmujemy ją w pojęciu dobrej woli oraz obowiązku rozumu. Kant pisze: „Prawo moralne jest bowiem dla woli najdoskonalszej istoty prawem świętości, a dla woli każdej skończonej rozumnej istoty jest prawem *obowiązku*, moralnego

zniewolenia i kierowania czynami przez *szacunek* dla prawa i przez cześć głęboką dla obowiązku” (Kant, 2002, s. 90). Autor *Krytyki praktycznego rozumu* twierdzi tym samym, że oprócz wyidealizowanej istoty podmiotu, jako ludzie, w jakiejś części ulegamy popędowi zmysłowemu. Dlatego też prawo moralne i dążność do w ten sposób wyznaczonego celu musi być dla nas czymś zewnętrznym. Taką zewnętrzną formą naszych dążeń moralnych ma być obowiązek rozumu. Zdaniem Kanta określenie tego obowiązku znajdujemy w imperatywie kategorycznym. Dla ludzi, którzy z istoty ulegają popędowi zmysłowemu, ma on być nakazem moralnym w dążeniu do tego, co dobre. Z tego zaś wynika, że imperatyw kategoryczny i zawarty w nim obowiązek ma być normą, którą powinniśmy się kierować w postępowaniu. Przy tym jednocześnie mamy wiedzieć, że jego nieprzestrzeganie nie powoduje jego przekreślenia. To jest fakt rozumu, który sobie uświadamiamy i jako pojęcie rozumu ujmujemy jako fakt niezależny od doświadczenia empirycznego. Co ważne, jako istoty psychofizyczne fakt ten ujmujemy jedynie metaforycznie, czyli jako fakt, który przekracza możliwości naszego doświadczenia.

Intencja działania wyływającego z obowiązku moralnego

W kontekście powyższych rozważań trzeba powiedzieć, że nasze postępowanie nie staje się przez to moralne, że kierujemy się w nim spełnieniem obowiązku. Obowiązek spełniony jest bowiem ze względu na cel. Pobudką naszych działań jest wówczas chęć osiągnięcia jakichś dóbr czy też przywilejów. Obowiązkowi podporządkowujemy się również z powodu prawa. Inaczej mówiąc, wiedząc, że możemy za coś trafić do więzienia, wolimy postępować zgodnie z powszechnie przyjętym kodeksem prawa.

Kantowi chodzi o coś zupełnie innego, mianowicie o to, że obowiązek moralny ma być spełniony nie dla tych wszystkich celów, przez które będziemy czuć się lepiej, lecz dlatego, że jest on etycznie słuszny. Podkreślmy więc, że obowiązek moralny nie może być podporządkowany uwarunkowaniom zewnętrznym, pochodzącym ze świata. Jako wyływający z istoty rozumu ma on być zrealizowany bezwarunkowo, nawet jeśli z tego powodu mają nas czekać najgorsze przykrości (Kant, 1984, s. 12). Dlatego też, jeśli Kant mówi o wartości działania, którego motywem jest obowiązek moralny, to uważa, że nie tkwi ona w zamiarze, który ma zostać urzeczywistniony, lecz

w intencji. Czyn zależy „[...] tylko od zasady woli, według której czyn został wykonany, bez względu na wszelkie przedmioty władzy pożądania” (Kant, 1984, s. 20). Z tego wynika, że moralnie ukierunkowane działanie nie jest realizacją jakiegoś celu, czy przedmiotu, który mamy przez nie osiągnąć. Taki przedmiot jest bowiem odzwierciedleniem władzy pożądania i stanowi określenie doświadczenia empirycznego. Podkreślmy: „[...] jedyną rzeczą, która mogłaby wolę motywować, jest: obiektywnie – prawo, a subiektywnie – czyste poszanowanie tego praktycznego prawa, to znaczy maksyma, że powinienem być mu posłuszny nawet z uszczerbkiem dla wszystkich moich skłonności” (Kant, 1984, s. 21). Stąd też, tak jak maksyma jest działaniem indywidualnie nastawionym na zaspokajanie potrzeb, tak pod pewnymi warunkami może się ona okazać prawem powszechnym, a w rezultacie prawem praktycznego rozumu. Przy tym problem z maksymą polega na tym, że może być ona zarówno wyrazem moralności, jak i jej braku. W tym też wyraża się jej relatywizm.

Jeśli mówimy o konieczności maksymy, tzn. konieczności indywidualnego działania, to wówczas uwzględniamy ją w konkretnym działaniu, które zostaje zapośredniczone w ogólnym jej określeniu. Taka maksyma ma wtedy określać nie tylko jednostkowe postępowanie jednostkowego podmiotu, ale równocześnie ma brać pod uwagę szczegółowość każdorazowej sytuacji i jej określeń w odniesieniu do każdego innego członka społeczności. W tym przypadku imperatyw kategoryczny zostaje użyty w inny sposób niż jego dogmatyczne ujęcie za pomocą czystego rozumu. Imperatyw kategoryczny nie jest tutaj określony jedynie w sposób formalny, lecz zostaje wyrażony sytuacją odzwierciedlającą konkretne działanie. Nie chodzi zatem o aprioryzm rozumu, ale o konkretność działania, które ma zostać odniesione do powinności społecznej.

Powyższe rozważania ukazują, że dogmat rozumu, o którym mówi Kant w kontekście imperatywu kategorycznego, jest nieosiągalny. Kant twierdzi, że imperatyw kategoryczny jest normą. Jako podmioty psychofizyczne podejmujemy się próby jego wypełnienia w środowisku empirycznym, w którym jednakże imperatyw kategoryczny nie stanowi określenia ontologii czystego rozumu, lecz jest maksymą ogólnoludzkiego postępowania. To w niej mamy osiągnąć przyzwolenie na indywidualne działanie w ramach akceptacji społecznej powinności. Jednocześnie musimy mieć na względzie, że taka akceptacja nie stanowi uzasadnienia działań etycznych, lecz uprawomocnia działania dopuszczalne w strukturze społecznej. Z tego

powodu Otfried Höffe słusznie zaznacza, że imperatyw kategoryczny nie jest prawem każdorazowego działania indywidualnego podmiotu psychofizycznego, lecz jest samą ostatecznością, w której ma się wyrazić wolność. Dlatego maksymy w odniesieniu do swojego działania nie tylko są próbą spełnienia obowiązku, lecz same powinny być kryterium moralności (Höffe, 1977, s. 363–367). Problem polega na tym, że kryterium rozumu, o którym mówi Kant, nie zostaje tutaj osiągnięte. Albowiem nie jest ono czymś, na co możemy się w działaniu powołać. W codzienności odwołujemy się do doświadczenia empirycznego. Przez to też uzasadnienie etyki jest tylko zadane, a w rezultacie jest ostatecznością formalną. Z drugiej strony należy pamiętać, że Kantowi nie chodzi o spełnienie obowiązku, ale o sam obowiązek. Bez względu na to, czy będziemy postępować zgodnie z jego wytycznymi, czy też nie, on zawsze pozostanie normą rozumu.

Człowiek jako osobowość moralna

Teraz widzimy, że nie istota pojęta jako człowiek, prosty odpowiednik natury i słaby w swoich postanowieniach, lecz człowiek pojęty jako moralna osobowość (*Persönlichkeit*) może uzasadniać prawo moralne. W takim wypadku maksyma, według której człowiek postępuje, nie jest skutkiem wrażliwości cielesnej, lecz polega na postępowaniu zgodnym z wartością, której odzwierciedleniem jest osobowość moralna. Tym sposobem uzasadnienie moralności ma następować w wolnej woli, a więc w czystym rozumie pojętym jako osobowość. Z tego zaś wynika, że maksyma nie może posiadać swojego określenia w doświadczeniu empirycznym. Na tej podstawie Karl Vorländer uważa, że etyka formalna kulminuje w zasadzie osobowości, której nie wolno ujmować w ramach świata naturalnego (Vorländer, 1893, s. 70–77). Zwykle jednak mamy do czynienia z takim właśnie ujmowaniem podmiotu. Dzieje się tak, ponieważ ujmujemy jego istotę psychofizyczną, której określeniem jest doświadczenie empiryczne. W świetle ustaleń psychofizycznych Otfried Höffe proponuje zweryfikować formułę imperatywu kategorycznego. W *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen* proponuje pojmować imperatyw kategoryczny w kontekście społecznym. Wtedy bowiem nie obowiązuje on jako dobro pojęte w czystym rozumie, lecz jest wskazówką ludzkiego zachowania w rzeczywistości empiryczno-pragmatycznej. Zdaniem Höffego imperatyw kategoryczny ma

legitymizować prawa moralne, które zostają przez nas pojęte w świecie empirycznym (Höffe, 1977, s. 355). Tym samym w imperatywie kategorycznym nie chodzi o obowiązek moralny, lecz o naturalną skłonność. Skłonność taka w sprzeczności do obowiązku moralnego ma odsłaniać to, co pragmatyczne w społeczeństwie. Dlatego też, jak pisze Höffe, „[p]rzede wszystkim [zasada moralności zostaje – M.F.] uwierzytelniona (*prüfen*) na zasadzie działań zewnętrznych, względnie [zgodnie – M.F.] z samymi prawami, [przy tym – M.F.] nie są one znajdującymi uzasadnienie motywami strukturalnymi” (Höffe, 1977, s. 368). Stąd ogólna legitymizacja prawa jest określeniem czystego racjonalnego uzasadnienia, które zostaje zapośredniczone w konkretnie empirycznym działaniu. W rezultacie imperatyw kategoryczny nie uzasadnia moralności. Nie jest absolutem moralnego działania, według którego powinniśmy postępować, lecz jedynie zasadą uogólniającą maksymy.

Doświadczenie i konkretna sytuacja empiryczna stoją w sprzeczności z Kantowską etyką, która zakłada ontologię czystego rozumu. Okazuje się, że podmiot jako istota psychofizyczna nie może abstrahować od tego, co naturalne. Dlatego w uzasadnieniu moralności należy wziąć pod uwagę oba czynniki, zarówno rozum, jak i ciało. Zgodnie z tezą Höffego zadaniem imperatywu kategorycznego jest weryfikacja każdej konkretnej sytuacji pod względem moralnym. Nie chodzi więc tutaj o ogólną strukturę maksym, lecz o indywidualne sytuacje, w których mamy do czynienia z konkretnymi maksymami przejawiającymi się w działaniach konkretnych osób.

Dodajmy, że to, co Kant twierdził o sprzeczności logicznej w granicach prawa czystego rozumu, i jako takie traktował jako niemożliwe do zaistnienia, może mieć miejsce w konkretnej sytuacji empirycznej. W rzeczywistości obserwujemy działania, które są określeniami maksym uznawanych przez konkretne osoby. Podlegają one wartościowaniu i często bywają sprzeczne z logiką prawa rozumu, a tym samym z imperatywem kategorycznym. To jednak wcale nie powoduje, że nie mogą zostać pomyślane. Co prawda maksym takich nie można pomyśleć w uogólnieniu, ale można urzeczywistnić w konkretnym działaniu. Dlatego też Kant nie może uzasadnić prawa moralnego w imperatywie kategorycznym. Uzasadnienie takie wymagałoby podania realnego przykładu potwierdzającego takie prawo w konkretnym działaniu. Z drugiej strony jest również zrozumiałe, że prawo moralne nie może być uzasadnione w rozważaniach empiryczno-pragmatycznych (Höffe, 1977, s. 379–383).

Problemem takiego uzasadnienia jest fakt, że praktyczne prawo rozumu nie ma swojego odwzorowania w konkretnym doświadczeniu. Zasada moralności i wolna wola mają dla nas znaczenie tylko w dziedzinie teoretycznej. To zaś oznacza, że *Krytyka praktycznego rozumu* nie odzwierciedla rzeczywistej wolności, lecz jedynie ją zakłada. I wcale nie chodzi tutaj o jej spełnienie, ale o obowiązek, który nam o niej mówi. Stąd też zarzut wobec Kanta mógłby być słuszny, gdyby chodziło mu o etykę, której odzwierciedlenia szukałby w doświadczeniu. Tak się jednak nie dzieje. Zdaniem Kanta nie możemy mieć gotowego pojęcia wolności oraz jej rzeczywistości, lecz tylko teorię, która rozważa wolność jedynie pod względem możliwości (Lehman, 1880, s. 48). Z punktu widzenia filozofa nie jest to jednak zarzut, lecz stan faktyczny odpowiadający założeniom jego filozofii. Kantowi chodzi o możliwość moralności, którą rozważa w ujęciu czystego rozumu. Taka etyka bierze wprawdzie pod uwagę cel, ostateczne dobro, ale świadomie pomija jego refleksję naturalną. Wspomnieć jeszcze wypada, że dla Kanta każda etyka odniesiona do uczuć była hedonizmem. Dlatego też z jego perspektywy ugruntowanie wartości etycznych mogło nastąpić tylko na skutek „wolności negatywnej”, a zatem w rozumie. Trzeba zatem powiedzieć, że etyka uczuć jest sprzeczna z etyką aprioryczną, której określeniem jest tylko i wyłącznie ontologia rozumu (Scheler, 1916, s. 247).

Wartość – spersonalizowany cel każdego podmiotu

Max Scheler w przeciwieństwie do doświadczenia empirycznego – o którym już tutaj wspominaliśmy – mówi o doświadczeniu fenomenalnym. Twierdzi, że rzeczywistość należy ujmować fenomenalnie. Oznacza to, że ujęcie rzeczywistości powinno być niezależne od percepcji i wiedzy z nią związanej. Ujęcie takie ma się odwoływać do przeżycia, dzięki któremu możemy „odczuwać”¹ wartości, albowiem to właśnie w „odczuciu” ma się uwidaczniać cel działania, a tym samym jego wartość. W przeciwieństwie do intuicji opartej na „odczuwaniu” wartości wszystkie naturalne akty zainteresowania człowieka mają mieć swoje pasywne i aktywne ugruntowanie

¹ Uczucie nie jest tutaj odzwierciedleniem wrażliwości zmysłów, lecz zdolnością intelektualną. Nie chodzi bowiem o uczucie bólu, lecz o intencjonalne ukierunkowanie rozumu na jakość, a tym samym na wartości.

w uwadze, która jest odzwierciedleniem naszej wiedzy. Skutkiem tego jest fakt, że to, co nas spotyka w środowisku życia (*Milieu*), jest przez nas określone jedynie formalnie. Inaczej mówiąc, wiedza niekoniecznie zostaje odzwierciedlona w tym, co odczute i przeżyte. W tym kontekście można powiedzieć, że wiedza, którą wnosimy do doświadczenia bez uwzględnienia jego treściowych określeń, jest jedynie formalna. Stąd też na co dzień dysponujemy tzw. przedwiedzą. „Wiedza” taka jest swoistą barierą (*Wand*), której w naturalnym postrzeganiu rzeczywistości przeniknąć nie sposób. Stanowi ona ogólne możliwości materii, które są formalnym ustaleniem odpowiadających im aktów i treści. Dodajmy, że w ten sposób uformowany naturalny obraz rzeczywistości jest wizerunkiem, który nieodparcie nam się narzuca.

Zaznaczmy, że w perspektywie poznania odczucie (*Fühlen*) jako określenie wartości (*Wert*) jest drugorzędne wobec tego, co naturalne. Natomiast w porządku ontycznym wartość jest pierwszorzędna. Na tej podstawie można sformułować twierdzenie, że ostateczny cel spersonalizowany w każdym podmiocie jako wartość znajduje się poza uwagą (*Aufmerksamkeit*) terażniejszości. Cel taki jest więc poza wiedzą, której określenie stanowią predykaty doświadczenia empirycznego. To jednak nie zmienia faktu, że cel taki – wartość – w głębi podmiotu jest aktualnie przeżywany jako fundamentalna skłonność każdej osoby (*Person*) (Scheler, 1916, s. 142–147). Tym sposobem rdzeń podmiotu w postaci „osobowego ja” jest warunkiem i prawdą poznania. Scheler w *Pismach z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy* pisze tak: „tylko poznanie o *charakterze osobowym* jest w stanie oddać (*geben*) świat w jego całości i tylko tego typu poznanie dotrzeć może w ogóle do *absolutnego* szczebla istnienia wszechrzeczy” (Scheler, 1987, s. 396).

Wiedza predykatywna polega zatem na zakładanych systematycznie prawdach pozytywnie ujmowanej rzeczywistości. Z nimi mamy m.in. do czynienia w biologicznym bądź psychologicznym kontekście doświadczenia. Zwróćmy uwagę, że w odróżnieniu od perspektywy odnoszącej się do wartości najwyższych, a więc pojmującej człowieka jako istotę rozumną, wiedza predykatywna określa doświadczenie empiryczne. Zauważmy, że prawda poznania w wartościach podporządkowana zostaje rozumowi, a w rezultacie transcenduje konteksty pozytywne. Dlatego wartościom nie przypisujemy wiedzy empirycznej (Scheler, 1916, s. 302). Wartości odczuwamy, ale ich nie definiujemy. Trudność ich ujmowania polega na tym, że wprawdzie wskazują one kierunek naszego postępowania, ale nie określają

celu. W tym sensie człowiek jako *spersonalizowane centrum* [podkr. M.F.] jest intencją, której określeniem jest transcendencja.

Na co dzień zwracamy się w stronę doświadczenia empirycznego. Wówczas sferę fenomenalną pomijamy. Jednakże zdaniem Schelera tylko w tej sferze uwidoczni się interes moralności, a w konsekwencji cel działania podmiotu określony w wartościach. Określenie celu znajdujemy w przeciwieństwie i opozycji do tego, co ujęte w naturalnym postrzeganiu rzeczywistości. Manfred Frings, wskazując rzeczoną opozycję, pisze tak: „Wartość [...] nie jest [...] żadną oryginalną właściwością [...] rzeczy (*Dinges*). Jej rzeczywistość trzeba odczuć (*geföhlt*) [...] Pojęcie [np. piękna – M.F.] jest zatem w akcie wczucia (*Föhllakten*) ufundowanym pojęciem, w którym wartość (*Wertdatum*) jest oddana jako noemat (*Noema*)” (Frings, 1981, s. 16). Widzimy więc, że wartości nie są określeniami rzeczy, z którymi mamy do czynienia w świecie empirycznym. Rzeczywistość jest nam dana na zasadzie odczuwania wartości, podczas gdy świat ujmowany empirycznie jest jedynie formułą wiedzy. Godny uwagi jest tutaj fakt, że forma niekoniecznie musi mieć potwierdzenie w treściach doświadczenia. W przeciwieństwie do niej, wartość w odczuciu jest dana i na jego podstawie ujęta jako *noemat*. Z tego wynika, że rozważając istotę wartości, musimy się ograniczyć do tego, co zostaje ujęte w świadomości i jednocześnie ukierunkować na to, co w takim ujęciu zostaje nadane w *noemacie*. To zaś, co ujmowane w aktualnym stanie wiedzy jako odpowiednik rzeczy, ma zostać zrelatywizowane do aktualnych warunków środowiskowych odpowiadających materialnym uwarunkowaniom doświadczenia. Dlatego też doświadczenia, w którym określamy empiryczne predykaty rzeczy, nie powinno się traktować absolutnie, lecz tylko relatywnie, mając na względzie oczywiście, że jego wartość zrelatywizowana jest do aktualnych okoliczności ujmowania rzeczywistości. Frings podkreśla: „Prawu (*Gesetz*), że wartości są apriorycznymi faktami odczuwania [odpowiada następujący stan rzeczy: – M.F.] wartość osoby (*der Wert der Person*) nigdy nie jest wartością właściwości, tzn. nigdy nie jest wartością predykatu” (Frings, 1981, s. 17). Innymi słowy, poznanie *a priori* jest rezultatem poznania czystego rozumu – a więc jest wynikiem tego, co nadane w osobie (*Person*). Zaznaczmy jeszcze, że „[w] swej indywidualnej istocie osoba nie jest zindywidualizowana poprzez ciało i jego dziedziczne cechy czy też poprzez doświadczenie, jakie gromadzi za pośrednictwem swych psychicznych czynności witalnych, lecz *poprzez samą siebie w sobie samej*” (Scheler, 1987, s. 357). Innymi słowy, wartość

jest określeniem spersonalizowanego rozumu. W nim ufundowane zostają działania poznawcze i moralne.

To, co nas interesuje w doświadczeniu fenomenalnym, nie ma odzwierciedlenia empirycznego. Wartości bowiem są nieuwarunkowane i dlatego ich określenia znajdują się w rozumie, a nie w doświadczeniu. Scheler w *Der Formalismus in der Ethik* o poznaniu, które jest wolne od uwarunkowań empirycznych, pisze tak: „W tym sensie »praktyk« jest niejako otoczony urzeczowionymi jednościami (*dinghaften Einheiten*), które niezależnie od jego percepcji przedstawiają się jako królestwo (*Reich*) warstwowych i jakościowych szczegółowych skutków, w dużym stopniu [są one – M.F.] oddzielone i podzielone jako punkt wyjściowy (*Ansatzpunkt*) możliwego działania; [praktyk – M.F.] »uczy« »traktowania« tej jedności (*Einheiten*), bez konieczności odwoływania się do teoretycznego poznania praw, które nią rządzą” (Scheler, 1916, s. 141). Tym samym wiedza pozytywna jest wiedzą, nad którą zwykle się nie zastanawiamy, ponieważ jest nam dana jako teoria codzienności. Scheler zwraca jednak uwagę, że wymaga ona skorygowania. Taka wiedza nie ma bowiem swojego odzwierciedlenia w rzeczywistości. Dzieje się tak, ponieważ wrażenie nie zawsze jest potwierdzone faktem przeżywania, a zatem nie wszystkie argumenty wiedzy mają swoje rzeczywiste odpowiedniki.

W tym kontekście Otto Lehman zwraca uwagę, że teoria poznania jest czystym poznaniem, dlatego nie odwołuje się do procesów psychologicznych. W przeciwieństwie do niej psychologia traktuje o procesie poznawania, w tym o szczególności treści oraz różnaitości podmiotów (Lehman, 1880, s. 10). W psychologii chodzi więc o podmiot i jego uwarunkowanie poznawcze, które różnicuje się w zależności od doświadczenia. W przeciwieństwie do niej teoria poznania, polegająca na czystym poznaniu rozumu, odzwierciedla wartości, których wyznacznikiem jest osoba (*Person*). Dlatego też rezultatem takiego poznania nie może być wiedza predykatywna, a tym samym zrelatywizowana do okoliczności doświadczenia. Jak pisze Scheler: „Aprioryczna treść (*Gehalt*) może zostać tylko w s k a z a n a (pośrednio [jako – M.F.] jedyne kryterium zastosowanego postępowania). Ponieważ także takie postępowanie, tak jak postępowanie »ograniczania« – w czasie gdy będzie pokazywać, co jeszcze nie należy do [apriorycznej treści – M.F.] istoty – nigdy nie może [tej treści – M.F.] »dowieść« albo w jakiegokolwiek formie »wydedukować« – lecz jest tylko postępowaniem, oddzielonym od wszystkiego, co inne, środkiem – aby uczynić [aprioryczną treść – M.F.]

w i d z i a l n ą, albo aby ją »zademonstrować« (Scheler, 1916, s. 45). Z tego wynika, że wartości nie realizują się w działaniu. Działanie jest zakorzenione w oddziaływaniu środowiska empirycznego. Scheler zastrzega, że mimo to – w takim empirycznym postępowaniu – wartości mogą być wskazywane. Że wszystko to, co je od nas oddziela, jest jednocześnie środkiem do ich osiągnięcia, a więc ma je uczynić widzialnymi. Mówiąc o takim oddziaływaniu, mam na myśli szeroko pojęte doświadczenie, którego określeniem jest zarówno kontekst historyczny, ekonomiczny, jak i każdy inny. Podkreślmy, że według Schelera do wartości „wznosimy” się wraz z doświadczeniem. Tym samym wartość działania polega na właściwym rozpoznaniu tego, co zawiera się w takim doświadczeniu.

Można oczywiście dopuścić sytuacje, w których wartości zostają źle rozpoznane – czy to pod wpływem złudzenia, czy też innych okoliczności. Jednakże preferencja osobowa, działając poprawnie, nie może chcieć innych wartości niż te, które są najwyżej. Scheler pisze: „»Moralność« jest systemem reguł rządzących preferencją samych wartości, systemem ukrytym za konkretnymi ocenami danej epoki i danego ludu – należy go dopiero odkryć jako ich »konstytucję moralną«; ewolucja, jaką musi przechodzić ten system, nie ma nic wspólnego z wzrastającym przystosowaniem się ocen i działań podległych określonej moralności do zmiennych warunków życia!” (Scheler, 1977, s. 84). Zatem tak jak rozum jest niezmiennym fundamentem podmiotu, hierarchia wartości obowiązuje zawsze i wszędzie, w każdym okresie historycznym, bez względu na warunki życia i możliwości poznawcze. Dlatego przeżycia, odnosząc się do wartości, są niezależne od jakiegokolwiek doświadczenia, kontekstu historycznego, gospodarczego, ekonomicznego itp. Kontekst taki nie może mieć wpływu na pojmowanie wartości. Wolność oznacza podległość wartościom. Wolni zatem jesteśmy tylko dzięki działaniu według wartości. Tym samym bez względu na to, czy będziemy coś robić w sferze cielesnej, czy też duchowej, nasze działanie jest wolne tylko w ukierunkowaniu na wartości, którymi się motywujemy w takim działaniu. Jak pisze Leszek Kopciuch: „Osoba jest wolna jako całość, to znaczy łącznie ze swoimi przeżyciami, a nie względem nich” (Kopciuch, 2010, s. 55). Zdaniem Schelera nie wybieramy między tym, co wartościowe i tym, co takiej wartości nie posiada. Nie ma mowy o wolności negatywnej, która byłaby warunkiem wolności pozytywnej. Wartość umożliwia wszelkie wybory. Wybory, których dokonujemy w rzeczywistości zjawiskowej, oparte są więc na poznaniu, które wyznacza wartości. To zaś oznacza, że wolność

nie jest przez wartości ograniczona; przeciwnie – ma w nich raczej swój warunek (Kopciuch, 2010, s. 57–58).

Hans Westphal pisze: „To, co jest wartością w ogóle, jest nieodzownym warunkiem wstępnym dla wszystkich dalszych sukcesów” (Westphal, 1915, s. 1). Wraz z rozpoczęciem doświadczenia przyjmujemy wartości, które warunkują rozwiązanie każdego, z którym będziemy mieli do czynienia. Wartości pojawiają się wraz z doświadczeniem, którego zasadniczo są przyczyną. Można nawet powiedzieć, że wartości pojawiają się przed nim, jako jego „intencja” (Scheler, 1916, s. 253). Felix Somló w *Das Wertproblem* wskazuje, że problemem jest ujęcie wartości. Po pierwsze, wartości obowiązują ogólnie dla każdego podmiotu, a więc są niezależne od tego, co obowiązuje w szczególnym ich zastosowaniu. Po drugie, obowiązują one ogólnie i niezależnie od wartościowych rzeczy, w rezultacie są tylko ich możliwością (Somló, 1912, s. 131). Na tej podstawie można by rzec, że rzeczy – przedmioty doświadczenia empirycznego – jako wartościowe, same nigdy nie będą wartością. Wprawdzie wskazują na wartość, ale ona nigdy nie będzie przedmiotem naszego doświadczenia. Wobec tego pojawia się problem pojęcia wartości. Czy w ogóle w doświadczeniu fenomenalnym możemy je ująć? Scheler – w przeciwieństwie do Husserla, który stosował w swojej koncepcji metodę redukcji fenomenologicznej – nigdzie nie przeprowadza rozważań dotyczących wglądu w wartości.

Można zatem sądzić, że wartości nie tyle zostają materialnie zrealizowane, co założone. Dlatego też ich ujęcie w teorii Schelera może się nam jawić jako przesunięcie problemu, który wciąż pozostaje nierozwiązany. Władysław Stróżewski pisze: „Byt ograniczony w przestrzeni i czasie może być więc tylko piękny lub wartościowy, nigdy natomiast nie będzie pięknem lub wartością” (Stróżewski, 1981, s. 173). Zbigniew Zwoliński przywołuje zarzut Ernsta von Astera, który uważa, że Schelerowskie przekonanie o istnieniu wartości etycznych w istocie nie polega na intuicji apriorycznej, lecz na *consensus omnium*. Wszystkie bowiem przytaczane przez Schelera dowody na istnienie wartości opierają się faktycznie na tym, co ludzkość wypracowała historycznie (Zwoliński, 1974, s. 426–427). Zauważmy, że tak jak doświadczenie kieruje nas w stronę wartości, tak one nigdy się w nim nie mogą pojawić. Wbrew założeniom Schelera w analizie wartości odwołujemy się jedynie do tego, co wartościowe z punktu widzenia doświadczenia.

Podsumowanie

W świetle tego, co zostało powiedziane, Scheler uważa, że już w doświadczeniu empirycznym ukierunkowani jesteśmy w stronę wartości. Nie ma mowy o szczególnej ontologii rozumu, która byłaby abstrakcją wobec rzeczywistości doświadczenia. To, co u Kanta było opozycją rozumu i świata, w oczach Schelera jest nieporozumieniem. Zdaniem Schelera to, co rozumowe, przynależy do świata. Jest to związek aprioryzmu i nauki, który doprowadza do formułowania prawa rozumu w rzeczywistości. Związek taki zostaje odczuty, czego następstwem jest postępowanie zgodne z porządkiem rozumu. Innymi słowy, podmiot kierując się uczuciem (*Gefühl*), które zostaje zdefiniowane za pomocą rozumu, jest podmiotem wartości (Scheler, 1916, s. 64). Przy tym Scheler zwraca uwagę, że akt wartościowania jest różnorodny i zależy od kontekstu sytuacyjnego, w jakim dany podmiot się znajduje. To jednak zupełnie nie zmienia bytu wartości, które są absolutne.

Scheler konstruuje etykę materialną, która ujmuje realizację wartości w indywidualnym podmiocie. W konsekwencji każdy podmiot, działając zgodnie z prawdziwą naturą Ja – *spersonalizowanym centrum* – ma możliwość realizować wartości absolutne. Kant natomiast mówi o etyce czystego rozumu. Jego zdaniem podmiot postępuje zgodnie z moralnością, ale nigdy nie możemy być pewni, że jest ona odzwierciedleniem zasad etyki. Postępowanie takie jest bowiem postępowaniem wypływającym z maksymy, co nie jest równoznaczne z potwierdzeniem tego, co nakazuje imperatyw kategoryczny. W artykule pokazaliśmy, że maksymy mogą odnosić się do empiryczno-pragmatycznej natury podmiotu, która spełniona zostaje na zasadzie powinności społecznej. Imperatyw kategoryczny pozostaje wówczas deklaracją, czyli mówimy o nim z perspektywy rozumu, która jest dla nas nieosiągalna. Dlatego według Kanta moralność zależy od sytuacji, określeniem której są maksymy uznane przez społeczeństwo. To jednak dyskwalifikuje je jako zasady etyczne. Natomiast dla Schelera okoliczności takie wyrażają różnorodność aktów emocjonalnych. Jego zdaniem poznanie wartości nie jest poznaniem czysto teoretycznym ani też poznaniem empirycznym, lecz swoistym *czuciem wartości*. W tym sensie wartości poznajemy poprzez ich „czucie”. Zdaniem autora *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* etyka jest materialnie spełniana na zasadzie każdorazowego aktu wczucia.

Bibliografia

- Anzenbacher, A. (2008). *Wprowadzenie do etyki*. Kraków: WAM.
- Frings, M.S. (1981). Max Scheler: Drang und Geist. W: *Grundprobleme der großen Philosophen*. 2 Bd.: *Philosophie der Gegenwart* (s. 9–42). 2 Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Höffe, O. (1977). Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 3 (31), 354–384.
- Höffe, O. (1994). *Immanuel Kant*. Tłum. A. Kaniowski. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (2002). *Krytyka praktycznego rozumu*. Kęty: Antyk.
- Kopciuch, L. (2010). *Wolność a wartości. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Lehmann, O. (1880). *Kant's Principien der Ethik und Schopenhauer's Beurteilung derselben. Eine kritische Studie*. Greifswald: von Julius Abel.
- MacIntyre, A. (2013). *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Hale: Verlag von Max Niemeyer.
- Scheler, M. (1977). *Resentyment a moralność*. Warszawa: PWN.
- Scheler, M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa: PWN.
- Schopenhauer, A. (2004). *O wolności ludzkiej woli*. Kraków: Zielona Sowa.
- Stróżewski, S. (1981). *Istnienie i wartość*. Kraków: Znak.
- Steglich, B. (1982). Die Vielzahl moralischer Ordnungen: Gedanken zu Kelsens Kritik an Kants kategorischem Imperativ. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 68 (3), 400–406.
- Somló, F. (1912). Das Wertproblem. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 145, 64–100.
- Vorländer, K. (1893). *Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit*. Marburg: Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich).

Westphal, H. (1917). Untersuchungen zur Wertethik auf Grund einer Betrachtung der Wertgröße. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 158, 1–100.

Żelazny, M. (1993). *Idea wolności w filozofii Kanta*. Toruń: Comer.

Zwoliński, Z. (1974). *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*. Warszawa: PWN.

ETHICS OF IMMANUEL KANT *VERSUS* ETHICS OF MAX SCHELER

Summary

The article presents the principles on which the ethics of Kant and Scheler are built. Kant formulates declarative ethics, which is based on the ontology of reason. This level is unattainable formal and is the unattainable standard of our actions. On the other hand, Scheler formulates an ethics of values which can be realized by each of us. The paper examines two different ethical standpoints that can never be brought to each other.