

Kenneth W. Stickers
Southern Illinois University Carbondale

„Wartość” u Maxa Schelera i w amerykańskim pragmatyzmie¹

Na to, że pojęcie „wartości” jest najważniejsze w fenomenologii klasycznej, wskazuje następujący fragment z *Idei* Edmunda Husserla:

Przy tym ów świat nie istnieje dla mnie jedynie jako świat rzeczy, lecz z tą samą bezpośredniością jako świat wartości, świat dóbr, świat praktycznego życia. Bez żadnych dalszych zabiegów zastaję rzeczy wyposażone zarówno w ich naoczne własności, jak i w charaktery wartości, znajduję je jako piękne i brzydkie, podobające się i odrażające, przyjemne i nieprzyjemne itp. Bezpośrednio są mi obecne (*dasiehen*) rzeczy jako przedmioty użytkowe, „stół” ze swymi „książkami”, „szklanka”, „waza”, „fortepian” itd. Również te charaktery wartości i charaktery praktycznościowe należą w sposób konstytutywny do „istniejących” obiektów jako takich bez względu na to, czy się zwracam ku nim i ku jakimś obiektom w ogóle, czy nie. To samo zachodzi naturalnie – równie dobrze jak w odniesieniu do „samych rzeczy” – także co do ludzi i zwierząt mego otoczenia. Są oni mymi „przyjaciółmi”, „wrogami”, mymi „służącymi” albo „przełożonymi”, „obcymi” albo „krewnymi” itd.”²

To jednak Max Scheler jest tym, dla którego struktura żywego przeżycia jest z istoty związana z wartościami. I rzeczywiście, „wartość” nie była ważniejszym

¹ Niniejszy artykuł ukazuje się w polskim przekładzie po raz pierwszy. Dziękuję autorowi za wyrażenie zgody na tłumaczenie tekstu i publikację przekładu w „Filo-Sofiji” – przyp. tłum.

² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 89 („Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine blosse Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt. Ohne weiteres finde ich die Dinge vor mit ausgestattet, wie mit Sachbeschaffenheiten, so mit Wertcharakteren, als schön und hässlich, als gefällig und missfällig, als angenehm und unangenehm u. dgl. Unmittelbar stehen Dinge als Gebrauchsobjekte da, der »Tisch« mit seinen »Büchern«, das »Trinkglas«, die »Vase«, das »Klavier« usw. Auch diese Wertcharaktere und praktischen Charaktere gehören konstitutiv zu den „vorhandenen“ Objekten als solchen, ob ich mich ihnen und den Objekten überhaupt zuwende oder nicht. Dasselbe gilt natürlich ebensowohl wie für die »blossen Dinge« auch für Menschen und Tiere meiner Umgebung. Sie sind meine »Freunde« oder »Feinde«, meine »Diener« oder »Vorgesetzte«, »Fremde« oder »Verwandte« usw.” [E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neu herausgegeben von K. Schuhmann, 1. Halbband, Texte der 1.-3. Auflage, Kluwer Academic Publishers, Den Haag 1995, s. 58]).

tematem dla żadnego innego filozofa wczesnego okresu XX w.; nikt z myślicieli tamtego czasu nie zaproponował szerszego opracowania tego tematu, ani żaden nie przedstawił bardziej wyczerpującego fenomenologicznego ujęcia ejdetycznych struktur wartościowania w przeżyciach. Jednakże badacze współczesnej filozofii kontynentalnej, przynajmniej w Stanach Zjednoczonych, powszechnie akceptują jako rozstrzygające bezkrytyczne odrzucenie teorii wartości przez Martina Heideggera. Z tego powodu teoria wartości w ogóle – a w zasadzie wszelkie filozoficzne rozprawianie o „wartościach” – jest w Stanach Zjednoczonych niemal nieobecna, zaś w sposób szczególny pomija się fenomenologię wartości Schelera.

Wprowadzenie Schelera w dialog z pragmatyzmem amerykańskim o pojęciu „wartości” jest właściwe nie tylko z tego powodu, że niemiecki filozof jest jednym z najważniejszych filozofów wartości w XX w., lecz także dlatego, że jest on jednym z pierwszych filozofów kontynentalnych, którzy zainteresowali się pragmatyzmem amerykańskim i opatrzyli go ważnym komentarzem (*Erkenntnis und Arbeit*³), który przez kilka dekad pozostawał – z powodu wielu nieścisłości – niestety, głównym źródłem wiedzy o tej filozofii w obszarze języka niemieckiego. Co więcej i co ważniejsze, pragmatyzm amerykański dostarcza Schelerowi silnych narzędzi pojęciowych, aby móc lepiej – i w przekonaniu autora, z sukcesem – odpowiedzieć na krytykę Heideggera. Ponadto można wskazać na kilka punktów zbieżnych pomiędzy Schelerowskim i pragmatycznym ujęciem wartości oraz na sposoby, dzięki którym oba nurty mogą inspirować siebie nawzajem. Głównym celem artykułu jest zarysowanie tych punktów.

Duża część *Sein und Zeit* Heideggera jest na ogólnym poziomie skierowana przeciwko teorii wartości i szczególnie przeciwko propozycji Schelera. Jaki jest ontologiczny status wartości, pyta Heidegger w swoim dziele. I odpowiada:

Dodanie orzeczników wartości nie może w najmniejszym stopniu dodać niczego nowego na temat bycia dóbr, lecz tylko ponownie zakłada czystą obecność jako ich sposób bycia. Wartości są obecnymi i określnikami pewnej rzeczy. Wartości mają ostatecznie swe ontologiczne źródło wyłącznie w uprzednim założeniu rzeczywistości rzeczy jako warstwy fundamentalnej.⁴

Dlatego w swojej pracy oraz w wykładach z 1928 r., Heidegger twierdzi, że „wartość” jako trwała obecność pomija ekstatyczną czasowość *Dasein*, przez co wszystkie byty, włączając w to wartości, ukazują się jako obecne w teraz „poza przyszłością, która na zawsze pozostaje poza zakresem teraz”⁵. Jak się wydaje, Heidegger i jego zwolennicy

³ Zob. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), [w:] Max Scheler Gesammelte Werke, Hrsg. M.S. Frings, Band 8, Francke Verlag, Bern 1980, s. 191-382.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 141. „Der Zusatz von Wertprädikaten vermag nicht im mindestern einen neuen Aufschluß zu geben über das Sein der Güter, sondern setzt für diese die Seinsart purer Vorhandenheit nur wieder voraus. Werte sind vorhandene Bestimmtheiten eines Dinges. Werte haben am Ende ihren ontologischen Ursprung einzig im vorgängigen Ansatz der Dingwirklichkeit als der Fundamentalschicht” (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, s. 132-133).

⁵ P. Emad, *Heidegger and the Phenomenology of Values*, Torey Press, Glen Ellyn (IL) 1981, s. 23-48, 144; M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 340-341 oraz *idem*, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Hrsg. von F.W. von Herrmann, Gesamtausgabe, Band 26, Klostermann, Frankfurt 1978.

zazwyczaj atakują słabą wersję pewnej doktryny, aby następnie odrzucić zarazem wszystkie możliwe odmiany tego stanowiska. Chciałbym zasugerować, że tak było w przypadku Heideggerowskiej krytyki Schelerowskiego pojęcia „wartości”.

Heidegger sformułował swoją krytykę teorii wartości w tomie wydanym w 1947 r. na temat Platonijskiej teorii prawdy: w pracy tej chciał związać dziewiętnastowieczne pojęcia „wartości” z Platonijskim pojęciem *agathon*, twierdząc, że „wartość”, zupełnie jak pojęcie u Platona, jest raczej jedynie „uobecniającym elementem” Prawdy Bycia, niż jego fundamentem. W *Liście o „humanizmie”* (1949), Heidegger utrzymywał, że

Wszelkie wartościowanie [...] jest subiektywizacją. Nie pozwala ona bytowi – być, lecz pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot. Dziwaczne usiłowanie podejmowane w celu wykazania tego, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. [...] Myślenie podług wartości jest tu i wszędzie największym błuźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu. A więc myśleć przeciw wartościom wcale nie znaczy: bić w bęben na część bezwartościowości i marności bytu – znaczy ono: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego jedynie przedmiot, stawiać przed myślenie prześwit prawdy bycia.⁶

„Wartości” dla Heideggera, który podąża za Nietzschem, nie są „niczym więcej, jak tylko żądaniem interesu Ja, który służy woli mocy w jej zabezpieczeniu poprzez dostarczenie koniecznego trwania, substytutu Bycia”. Jeszcze później, w *Holzwege* (1950), Heidegger twierdzi, że „wartość” jest „obiektywizacją potrzeb jako celów”, wyrastających z redukcji przedmiotu do jego przedstawienia: rzecz tak zredukowana jest naznaczona utratą Bycia, „wartość” przypisuje się przedmiotowi jako wypełnienie tego braku, wówczas zaś „wartość” jest uprzedmiotowiona. „Wartość” jest przez to „bezsilnym i wytartym przebraniem obiektywności tego, co istnieje”, „ubogim substytutem Bycia”. „Nikt nie umiera jedynie za wartości”⁷. (Czy jednak ktokolwiek umarł za Bycie?)

Brutalność ataków Heideggera, jak pokazują cytaty, w sposób milczący określała dyskusję nad „wartością” w niemieckiej i francuskiej filozofii przez przynajmniej ostatnie półwiecze, mimo że, jak pokazali Manfred S. Frings⁸, Hans Reiner⁹ czy Philip Blosser, by wymienić tylko kilku badaczy, jego analizy nie znajdują oparcia w opisach fenomenologicznych. Już Husserl wskazywał na wiele poziomów w doświadczeniu „wartości”, odróżniając fenomenologiczne danie jakości-wartości przedmiotu od „wartości” jako obiektywizacji tej jakości¹⁰ oraz, jak pokazał Scheler, „wartości” są „dane w intuicji”, czy też „czuje się” je jako obiektywne w takim sensie, że są dane jako własności niektórych doświadczanych przedmiotów i jako niezależne od

⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] *idem*, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi *et al.*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 300.

⁷ Zob. P. Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Ohio University Press, Athens (OH) 1995, s. 76.

⁸ Zob. np. M.S. Frings, *Person und Dasein: Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, „Phaenomenologica”, Vol. 32, Martinus Nijhoff, The Hague 1969 oraz *idem*, *The Background of Max Scheler's 1927 Reading of Being and Time: A Critique of a Critique through Ethics*, „Philosophy Today” 36 (Summer 1992), s. 99-111.

⁹ H. Reiner, *Duty and Inclination*, trans. M. Santos, Martinus Nijhoff, The Hague 1983, s. 146-167, 295-298.

¹⁰ E. Husserl, *Ideen*, s. 231-232 [*idem*, *Idee*, s. 344-345].

ludzkiego podmiot; na pewno nie są one jednak doświadczane jako „ustanowione” przez jakikolwiek akt woli mocy ludzkiego podmiotu, jak chciałby to twierdzić Heidegger, podążając zresztą za Nietzschem. „Piękno” zachodu słońca, na przykład, jest doświadczane w swojej konkretności jako własność zachodu słońca i jedynie później w refleksyjnym rozważaniu może być w spekulacji postulowane jako ujawniające się przed „okiem obserwatora”. I rzeczywiście, Scheler systematycznie odrzuca, jedną za drugą, wszystkie podobne do tej teorii wartości – hedonizm, emotywizm, utylitaryzm, nominalizm, relatywizm, tj. wszystkie teorie, które redukują wartość do egotycznej subiektywności.

W odróżnieniu od Husserla, który, jak pokazuje cytat z początku artykułu, umieszczał „wartość” na tym samym poziomie dania fenomenologicznego, co doświadczane zmysłowo jakości przedmiotów. Scheler określa „wartość” jako tę, która w porządku fenomenologicznego dania poprzedza wszelkie zmysłowe jakości: „Postrzeżenie wartości poprzedza percepcję”¹¹, twierdzi Scheler. „Wartość poprzedza swój przedmiot; jest pierwszym »przełącznikiem« ich jednostkowej natury”¹². Antywartość bólu, na przykład, prezentuje się i jest doświadczana przed jakimkolwiek powiązaniem go i doświadczeniem zmysłowym jakości gorącej patelni, którą bezmyślnie chwyciłem i jedynie później w refleksji ująłem jako „przyczynę” mojego bólu. Czy też, aby przytoczyć jeden z przykładów Schelera: „»Czuję piękno pokrytych śniegiem gór w świetle zachodzącego słońca«” przed postrzeganymi jakościami, które „powodują” takie odczucie¹³.

Bez wątpienia „wartość” określa dla Schelera wartościowość, czy też siłę pociągającą – siłę odpychającą w przypadku antywartości – poprzez którą przedmiot w pierwszym momencie skupia na sobie czyjąś uwagę i określa samego siebie, jak pokazują powyższe przykłady. Określam się poprzez ból gorącej patelni, czy też przez piękno zachodu słońca jako „pierwszego przełącznika” tych fenomenów i w tym sensie, jak już stwierdzono, „wartości” można opisać jako „obiektywne”: nie ma sposobu, aby można fenomenologicznie opisać bólu, czy piękno jako „subiektywizację”, jak naciskał na to Heidegger w przypadku wszelkich wartościowań.

Na długo przed tym, gdy Scheler stał się celem Heideggerowskiego ataku na teorię wartości, skrupulatnie pracował nad odróżnieniem swojego ujęcia „wartości” od Platońskich „form”, lecz Heidegger wielokrotnie pomijał te wysiłki. Już w swojej dysertacji z 1897 r. Scheler jasno stwierdził:

Jeżeli chodzi o pytanie „Czym jest wartość?”, zgłaszam następującą odpowiedź: o ile termin „jest” w tym pytaniu odsyła do istnienia (a nie jedynie do łącznika),

¹¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, [w:] Max Scheler Gesammelte Werke, Band 2, Francke Verlag, Bern 1954, s. 216.

¹² *Ibidem*, s. 41.

¹³ *Ibidem*, s. 271.

o tyle wartości w ogóle „nie ma”. Pojęcie wartości nie dopuszcza żadnej definicji, inaczej niż w przypadku pojęcia bytu.¹⁴

Również w swoim *magnum opus*, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Scheler utrzymywał, że wartości nie posiadają żadnego odrębnego statusu ontologicznego niezależnie od konkretnych aktów człowieka¹⁵: wartości dołączają się „w tle” tych aktów¹⁶. A zatem, zupełnie jak należy odróżnić fenomenologiczne pojęcia *eidos* od wszelkich pojęć metafizycznych, takich jak platońskie „formy”, musimy także odróżnić Schelerowskie pojęcie „wartości” od platońskiego *agathon*.

Jednak koncepcja, zgodnie z którą „wartości” zależą w sensie ontologicznym w całości od konkretnych aktów jest także istotna dla teorii wartości amerykańskich pragmatystów. John Dewey, na przykład, w swoim *Theory of Valuation* kreśli różnicę pomiędzy „wartością” [*value*] jako rzeczownikiem i „wartościowaniem” [*value*] jako czasownikiem, argumentując za pierwszeństwem tego ostatniego przed pierwszym¹⁷. Scheler zapewne gorąco zgodziłby się z tym. Nie ma dowodu na to, że Scheler kiedykolwiek zapoznał się z pracami Deweya z pierwszej ręki, chociaż słyszał o nim i odnosił się do niego przy kilku okazjach, był jednak zachwycony znalezionym podczas lektury *Pragmatism*, kilka lat po ukończeniu swojej *Etyki*, pojęciem Williama Jamesa „funkcjonalizacji istot” [*functionalization of essences*]: Scheler nazywa Jamesa „geniuszem” i jednym z najoryginalniejszych metafizyków od czasu Arystotelesa za to, że zaproponował to, co można ocenić jako pierwszą autentyczną alternatywę w filozofii zachodniej, którą zdominowały tysiącletnie dyskusje pomiędzy realizmem i nominalizmem; jak opisuje to James, idee nie tylko nie poprzedzają naszych konkretnych, doświadczanych zetknięć z rzeczami – *ideae ante res* (Arystoteles) – lecz nawet są ontologicznie zależne, znajdują swoją rację bytu, są „sfunkcjonalizowane”, całkowicie przez konkretne akty człowieka – *ideae cum rebus*¹⁸. „Wartości” funkcjonują jako przewodniki dla organizmu, które prowadzą do przedmiotów satysfakcji. Właśnie tym jest sposób istnienia „wartości” dla Schelera. Jak wyjaśnia Manfred Frings w swojej obszernej dyskusji nad rozumieniem amerykańskiego pragmatyzmu przez Schelera: „Dobro (lub zło) moralne »funkcjonuje« zatem samo dzięki [konkretnym aktom] preferencji (lub odrzucenia) [...]”¹⁹. Tym, co odkrywa Scheler w amerykańskim pragmatyzmie są potężne narzędzia pojęciowe dla dookreślenia swojej teorii „war-

¹⁴ M. Scheler, *Frühe Schriften*, [w:] Max Scheler Gesammelte Werke, Hrsg. M.S. Frings, Band 1, Francke Verlag, Bern 1971, s. 98.

¹⁵ M. Scheler, *Der Formalismus*, s. 19-21.

¹⁶ *Ibidem*, s. 49.

¹⁷ Zob. J. Dewey, *The Later Works, 1925–1953*, Vol. 13, ed. J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale (IL) 1988, s. 194.

¹⁸ W. James, *Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1975, s. 104-106. Scheler zapożycza to łacińskie wyrażenie od Jamesa. Zob. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, [w:] Max Scheler Gesammelte Werke, Band 5, Francke Verlag, Bern 1954, s. 198-208; *idem*, *Philosophische Anthropologie*, [w:] Max Scheler Gesammelte Werke, Band 12, Hrsg. M.S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 1987, s. 146 oraz M.S. Frings, *Philosophy of Prediction and Capitalism*, *Philosophy Library*, Vol. 20, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987, s. 66-87.

¹⁹ M.S. Frings, *Philosophy of Prediction*, s. 86.

tości” i dla odpowiedzi na krytykę Heideggera, która określiła go jako „platonika”. Niedługo przed śmiercią, w 1928 r., Scheler rozpoczął prace nad nowym wydaniem swojej *Etyki* i jestem pewien, że zawierałaby wpływy amerykańskiego pragmatyzmu.

Po opisanu historycznych wpływów amerykańskiego pragmatyzmu na rozumienie przez Schelera „wartości”, nakreślmy teraz kilka ważnych punktów zbieżnych pomiędzy Schelerowskim i pragmatycznym, w szczególności Deweya, ujęciami „wartości”. Po pierwsze, zarówno Scheler, jak i Dewey odmawiają zaliczenia „wartości” do jednej ze stron metafizycznie błędnej dychotomii podmiot-przedmiot i oboje ubolewają, że dyskusje nad „wartościami” w ich czasie zbyt pospiesznie zredukowały się do pytania o to, czy „wartości” są „obiektywne”, czy „subiektywne”²⁰. Jest prawdą, że Scheler wielokrotnie mówi o „obiektywności wartości”, jednak, jak widzieliśmy, odnosiło się to do sposobu, w jaki „wartości” same ujawniają się fenomenologicznie, a nie w tym sensie, jakoby charakteryzowały się metafizycznym statusem, tj. jako należące do podmiotu lub do przedmiotu. Scheler i Dewey, oboje podążając, za Jamesem, ujmowali wartości funkcjonalnie, jako ujawniające się w konkretnych aktach człowieka. Dla Deweya oznacza to, że wartości funkcjonują jako „cele, które się ma na względzie” i jako środki do tych celów.

Po drugie, zarówno Scheler, jak i Dewey odrzucają dychotomię faktu i wartości, a ponadto, razem z pojęciem „bezinteresownej wiedzy”, oba elementy interpretuje się w kontekście nauk pozytywnych ich czasów: „fakty” powszechnie postrzegano jako „obiektywne” i nieskażone przez jakiekolwiek subiektywne dążenia lub interesy, podczas gdy „wartości” ujmowano jako wyrażenie tych dążeń i interesów. Dla Schelera wszystkie akty percepcji, z których wyprowadza się „fakty”, są selektywne, tj. poprzedzają je i są kierowane przez niektóre interesy i wartości. Podobnie dla Deweya, wszelkie poznawanie, włączając w to poznanie przez naukowca, jest aktywnością, lecz nie niezainteresowanego umysłu, ale żywej istoty, i przez to zawsze jest kierowane przez jego lub jej dążenia i interesy.

Po trzecie, zarówno Scheler, jak i Dewey podkreślają wagę umysłu [*mind*], czy też rozumu [*reason*] w ustanawianiu wartości: umysł lub rozum nigdy nie jest źródłem wartości, a wartościowanie nigdy nie podpada pod jakikolwiek rodzaj zasad rozumu. Dla obu myślicieli wartość pojawia się z zasady pierwotnego życia – *Lebensdrang* dla Schelera, „impulsu” dla Deweya. Wszystko, co umysł i rozum mogą zdziałać, to prowadzenie i kierowanie życia ku pełniejszemu zaspokojeniu: rozum nigdy nie dyktuje życiu, co musi być takim zaspokojeniem.

W tym kontekście uważam jednak, że Dewey mógłby być towarzyszem Schelera. Scheler jest zdecydowanie przekonany, że *Geist* nie ma żadnych źródłowej mocy, lecz dla wielu badaczy filozofii Schelera, włączając w to mnie samego, mówi zbyt mało o tym, co w zasadzie dokonuje *Geist*. W swoich *Probleme einer Soziologie des Wissens* Scheler posługuje się terminami Marksa – *leiten* i *lenken* – aby opisać relację „idealnych” do „rzeczywistych” czynników. *Geist* „oświeca niczym stożek światła”

²⁰ J. Dewey, *op. cit.*, s. 191.

przed sobą możliwości *Lebensdrang*. W podobnym tonie Dewey opisuje „intelekt”, termin, którym posługuje się zarówno do umysłu, jak i rozumu, jako prowadzący i kierujący organicznym impulsem: inteligencja na początku skupia impuls na wyobrażonych przedmiotach chęci i następnie rozstrzyga, który z przedmiotów rzeczywiście najlepiej może zaspokoić impulsy organizmu. Uważam jednak, że Dewey w pracach typu *Human Nature and Conduct* proponuje bardziej dokładne od Schelera ujęcie tego, jak zachodzi to prowadzenie i kierowanie.

Dewey opisuje, jak funkcjonuje inteligencja, aby również harmonizować sprzeczne dla organizmu impulsy i wartości. Scheler jest jednak bardziej wyczulony na osobowe cierpienie i tragiczny charakter wartości: wartościowanie jest aktywnością preferowania, odrzucania niższych wartości w celu osiągnięcia wyższych, a więc wartościowanie z istoty zawiera cierpienie i tragedię. W tym punkcie, jak uważam, tych dwóch myślicieli mogłoby się czegoś nauczyć od siebie nawzajem. Z jednej strony, praca Deweya sugeruje, że Scheler nie docenia tego, co umysł, czy też inteligencja mogą dokonać, aby skoordynować nieprzystające czucia wartości i dzięki temu zmniejszyć ludzkie cierpienie: być może Scheler jest zbyt skłonny do przyjęcia cierpienia i tragedii.

Z drugiej strony, ja oraz inni badacze, włączając w to mojego kolegę prof. [Raymonda] Boisverta, utrzymują, że Dewey za mało powiedział o tych sytuacjach, gdy intelekt nie daje rady osiągnąć zgodności z doświadczanymi interesami: wydaje się mieć za mało wyczucia nieredukowalnego charakteru życia. Powrócę do tego elementu później po odnotowaniu kolejnego podobieństwa pomiędzy oboma myślicielami.

Czwartym i głównym podobieństwem pomiędzy Schelerem i Deweyem jest to, że oboje odróżniają opisowe i normatywne znaczenia „wartości”. Dewey dokonuje tego przez odróżnienie „tego, co wartościowe” [*valued*] od „wartościowego” [*valuable*], „tego, co pożądane” [*desired*] od „pożądane” [*desirable*]. Pierwsze elementy w obu przykładach – „to, co wartościowe” oraz „to, co pożądane” – są wyrazem „żywych impulsów i nawyków”; te drugie odnoszą się zaś do „ocen”, czyli modyfikacji „żywych impulsów i nawyków” dokonanych przez inteligentne dociekania. Taka modyfikacja jest tym, co Dewey uznaje za właściwe „ocenie” [*valuation*]. Odróżnienie, które przedstawia Scheler, jest bardziej złożone i prowadzi nas do kilku dodatkowych punktów, w których wydaje się sugerować możliwe poprawki Deweya ujęcia „wartości”.

Uważam, że Scheler mógłby zasugerować, że Deweya ujęcie oceniania można udoskonalić fenomenologicznie, prowadząc to ujęcie do pełniejszego spełnienia Deweya „postulatu bezpośredniego empiryzmu”, który przyjmuje, „że rzeczy – cokolwiek, wszystko, w potocznym lub nie technicznym użyciu terminu »rzecz« – są tym, jako co się ich doświadczają”²¹. Po pierwsze, Scheler mógłby zasugerować, aby ujęcie oceniania przez Deweya mogło poświęcić więcej fenomenologicznej uwagi sposobowi, dzięki któremu ujmujemy samych siebie oceniająco, jako żywe istoty,

²¹ J. Dewey, *The Postulate of Immediate Empiricism* (1905), [w:] *idem*, *The Middle Works, 1899–1924*, Vol. 3, ed. J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale (IL) 1977, s. 158.

jako już obecnych w świecie, nie tyle motywowani przez (subiektywne) życiowe impulsy i interesy, ile pociągani przez siły, wartościowości, właściwe wielości dóbr, z którymi jesteśmy związani. Mówiąc fenomenologicznie, jak twierdzi Scheler, nie jest do końca prawdą, że wybieramy swoje wartości, lecz raczej wartości wybierają nas, że odnajdujemy samych siebie już obecnych w świecie wewnątrz sieci pociągających rzeczy i preferencji, które poprzedzają jakikolwiek wolny wybór.

Po drugie, Scheler wydaje się naciskać, że pojęcie „wartości” z konieczności zawiera sens hierarchiczności, preferencji oraz poświęcenia: oznacza to, że „wartość” nie tylko odsyła do faktu, że odnajduję samego siebie jako związanego z pewnym „dobrem”, lecz także to, że zawsze jestem związany z pewnym dobrem w relacji preferencji do innego. Każdy akt oceniania, niezależnie od tego, czy poprzedza, czy też jest rezultatem dociekań, zawiera preferowanie czegoś i pomijanie czegoś innego. „Wartość” określa czyjąś wolę do pominięcia, poświęcenia pewnego dobra dla innego, uznanego za bardziej wartościowego dla czyjejś uwagi i wysiłków, a przez to nie ma sensu mówić o „wartościach” w sposób abstrakcyjny bez odniesienia się do konkretnych preferencji, które zawiera konkretny akt oceniania. Wydaje się to nie tylko logiczne, ale i fenomenologicznie uzasadnione: powiedzieć, że „cenię” X znaczy, że preferuję X przed Y i że chcę pominąć lub poświęcić Y dla X; zapewne byłoby jawną sprzecznością twierdzenie, że „cenię” X, lecz nie preferuję X wobec czegokolwiek lub że nie pomijam, czy nie poświęcam czegokolwiek dla X-a. Dzięki temu Dewey mógłby być bliższy swoim własnym dążeniom do konkretności poprzez ciągłe mówienie o wartościach w terminach specyficznych preferencji i poświęceń. James wykazuje zrozumienie dla głębokiego sensu tragicznej straty, która przenika ludzką egzystencją, czyli niszczących poświęceń, które zawierają się w tragedii naszego życia, ale zawodzi przy próbie stworzenia ogólnej teorii wartości.

Znaczenie tego ostatniego punktu, czyli tego, że teorii wartości Deweya brakuje właściwego sensu ofiary, jest być może najlepiej widoczny w jego filozofii religii, którą przedstawia w terminach wartości. „Słowo »Bóg« znaczy”, pisze Dewey,

[...] idealne cele, które w danym czasie i miejscu ktoś rozpoznaje jako posiadające wyższość wobec jego własnej woli i emocji, wartości, którym jest się absolutnie oddanym, o tyle o ile te cele, dzięki wyobraźni, są obecne jako jedno.²²

Takie „idealne cele”, które zachowują „wyższość nad [czyjąś] wolą i emocjami, wartości, którym jest się absolutnie oddanym”, są tym, co Scheler nazywa „Świętością”, zaś „Bóg” jest obiektywizacją Świętości. Scheler mógłby sugerować, że ta idealna „jedność” wartości, którym jest się absolutnie oddanym, a które Dewey utożsamia z „Bogiem”, nie mogą się manifestować jedynie w „wyobraźni”, ale poprzez konkretne akty preferowania i poświęcenia. Dla „Boga”, jak rozumie to słowo Dewey, aby być ściśłym, należy dodać, że to oddanie idealnej jedności wartości wymaga konkretnych aktów poświęcenia – poświęcenia przyjemności, posiadania, a nawet swojego życia.

²² J. Dewey, *A Common Faith* (1934), [w:] *idem*, *The Later Works, 1925–1953*, Vol. 9, ed. J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale (IL) 1986, s. 29-30.

Bez wątpienia, dla Schelera „Bóg”, Świętość, istnieje poprzez konkretne akty osobowe poświęcającej miłości, z kolei pojęcie „Boga” bez odniesienia do ofiary jest dla Schelera zbyt abstrakcyjne i ubogie.

Po trzeciej, uważam, że Scheler mógłby zasugerować, aby teoria woli Deweya mogła skorzystać z jaśniejszego odróżnienia pomiędzy „wartościami” i „dobrami”, czyli przedmiotami, czy też treściami wartości. Jak już wskazaliśmy powyżej, Scheler opisuje w swojej fenomenologii wartości to, jak znajdujemy siebie oczarowanych (czy, w przypadku antywartości, odepchniętych) przez początkowo nieokreślone „coś”, przed postrzeżeniem jakichkolwiek szczególnych cech, które następnie określamy jako, dajmy na to, kolorowy zachód słońca, czy jako gorącą patelnię, a to bycie oczarowanym czy odepchniętym jest tym, co determinuje „wartość” lub „antywartość” tego fenomenu. Co więcej, widzimy, dzięki analizie Schelera, jak „wartość” jest fenomenologicznie różna od treści wartości, czy też przedmiotów wartości. Bliżej określając to odróżnienie, byłoby przydatne, aby dostrzec rolę, jaką może grać, ale i jakie ma ograniczenia, inteligentne dociekanie w ocenianiu rozumianym, tak jak Dewey, jako modyfikację żywych impulsów i przyzwyczajzeń. Inteligentne dociekanie jest niezwykle użyteczne, mógłby przyznać Scheler, w sterowaniu *Lebensdrang* ku bardziej emocjonalnie satysfakcjonującym przedmiotom, czy też treściom, lecz jest relatywnie „bezsilne” w dziedzinie, którą Scheler nazwał „czuciem preferencji wartości”, czyli w kierowaniu kogoś do preferowania jednej dziedziny, czy „sfery” wartości nad inną. Znacząco, biorąc pod uwagę estetyczne wartości piękna, że inteligentne dociekanie może kierować, powiedzmy, do obserwacji zachodu słońca raczej z tego miejsca, niż z innego, do konkretnego, wcześniej nieznanego muzyka, czy też do pracy wcześniej nieznanego artysty. Ale takie inteligentne dociekanie nie może przekonać kogokolwiek, aby on lub ona powinien docenić sztukę lub cenić piękno lasu nad jego komercyjnym wykorzystaniem jako dochodowego źródła drewna. Inteligentne dociekanie może pomóc prowadzić kogoś od fałszywych kultów ku tradycjom religijnym, które zapewniają autentyczne spełnienie duchowe i które wypełniają czyjąś potrzebę świętości. Komuś, komu już wpojono wartość zdrowia, takie dociekanie może efektywnie prowadzić do docenienia diety i porządku ćwiczeń, ale nie będzie to znacząco motywowało kogokolwiek do bycia zdrowym i do wyboru jedzenia zdrowego zamiast śmieciowego. Bez wątpienia inteligentne dociekanie niewiele może zdziałać, aby wpoić miłość do życia komuś, kto jest pogrążony w depresji i ma myśli samobójcze, czy też aby przekonać taką osobę do odsunięcia bolesnych przeżyć. Tym, co skłania kogoś do przedkładania jednego rodzaju wartości nad inny, nie jest dociekanie lub inteligencja, lecz czucie sumienia, „ukłucia sumienia”, wpojone na przykład przez siłę tego, co Scheler nazywa „wzorcem osobowym”, czyli uosobieniem takich wartości w osobie, która zawstydzą nas w przypadku tego, co powinniśmy czynić²³. Towarzystwo tych, którzy kochają życie zapewne mogłoby zainspirować kogoś, aby cenić swoje własne

²³ M. Scheler, *Vorbilder und Führer* (1912/14), [w:] *idem*, *Schriften aus dem Nachlass*, Band I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Hrsg. Maria Scheler, Max Scheler Gesammelte Werke, Band 10, Bouvier Verlag, Bonn 1957.

zdrowie i chcieć żyć; obecność prawdziwego geniusza artystycznego najpewniej prowadziłaby nas do docenienia sztuki; a osoby takie jak Matka Teresa czy Gandhi miałyby ogromny wpływ przy wpojeniu nam duchowej tęsknoty do świętości. W ten sposób inteligentne dociekanie jest efektywne w tego rodzaju ocenach, w których ocenia się, które rodzaje przedmiotów mogłyby najlepiej zaspokoić określone czucia wartości, lecz takie dociekanie nie za wiele może pomóc w uporządkowaniu uczuć, aby przekonać kogoś do przedkładania jednego typu wartości nad inny, a przy tym do chęci poświęcenia dla tego innych wartości: tego rodzaju uczucia preferencji wartości są motywowane raczej przez przykłady moralne lub wzorce osobowe.

Po czwarte, zazwyczaj docenia się Deweya za jego uwagi o roli emocji w ludzkim życiu. Niemniej w jego teorii wartości uczucia ujmują się jako te, które wymagają korekty przez dociekanie: pragnienia prezentują to, co jest cenne, lecz inteligencja modyfikuje pragnienia wobec tego, co wartościowe, czy naszych prawdziwych (obiektywnych) interesów. W tym względzie Dewey kontynuuje długą tradycję Zachodu, rozpoznaną przez Schelera, która traktuje *eros*, powszechnie utożsamiany z rodzajem żeńskim, jako wymagający zdominowania przez *logos*, który zawsze występuje w rodzaju męskim. Uważam jednak, że uważna fenomenologia sumienia i takich doświadczeń, jak wstyd i tragedia, oddziałujących na sumienie i przeanalizowanych przez Schelera²⁴, odkrywają to, że u c z u c i a wywierają o wiele silniejsze oddziaływanie na ludzkie oceny niż dociekanie: dociekanie jedynie w małym stopniu może oddziaływać na ludzkie serce. Doświadczając horroru otchłani pomiędzy tym, co zrobiliśmy, i co powinniśmy zrobić lub czując onieśmienie wobec czynów – a nie tylko słów – wzorca osobowego nie tylko daje nam wiedzę o różnicy pomiędzy tym, co cenimy [*valued*], a co jest (obiektywnie) wartościowe [*valuable*], ale często powoduje zmianę kierunku serca, który zmienia porządek wartości, czyli porządek preferencji i poświęceń, kierujących naszymi codziennymi działaniami. Mówiąc krótko, chociaż Dewey jest zasadniczo wyczulony na afektywny wymiar doświadczenia, jego teoria wartości wymaga dużo większej uwagi wobec powyższych zagadnień, czyli roli, jaką uczucia odgrywają w określaniu granicy pomiędzy tym, co cenimy, a tym, co jest (obiektywnie) wartościowe.

W artykule sugerowałem owocność włączenia Maxa Schelera i amerykańskiego pragmatyzmu w dialog na temat „wartości”. Amerykański pragmatyzm, w szczególności ten Williama Jamesa, silnie oddziaływał na Schelera i jego ciągłe badanie „wartości”, a przez to nie powinno zaskakiwać, że można wskazać na główne punkty wspólne jego teorii wartości i tej, którą zaproponował inny pragmatysta, także określony przez myśl Williama Jamesa, a mianowicie John Dewey. Rygorystyczne fenomenologiczne ujęcie przez Schelera podmiotu może jednak znacząco wzmocnić teorię Deweya, w szczególności w przypadku afektywnego poziomu wartościowania,

²⁴ Na przykład: M. Scheler, *Zum Phänomen des Tragischen* (1914), [w:] *idem*, *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*, Hrsg. Maria Scheler, Max Scheler *Gesammelte Werke*, Band 3, Bouvier Verlag, Bonn 1972 oraz *idem*, *Über Scham und Schamgefühl* (1913), [w:] *idem*, *Schriften aus dem Nachlass*.

a przy tym pozwala Deweyowi bardziej ufać jego własnemu postulatowi bezpośredniego doświadczenia.

Z języka angielskiego przeł. Witold Płotka

Kenneth W. Stickers

“Value” in Max Scheler and American Pragmatism

Abstract

This article critically compares and contrasts the notion of “value” in the works of the German phenomenologist Max Scheler and the American pragmatist John Dewey, especially in light of Scheler’s enduring interest in American pragmatism. It shows striking similarities between the two but also how Scheler’s analysis of “value” is the more phenomenologically rigorous and hence in closing keeping with Dewey’s own phenomenological method, what he termed the “postulate of immediate empiricism.”

Keywords: Max Scheler, John Dewey, value, pragmatism, empiricism.

