

**Stefan Konstańczak**

Katedra Filozofii AP w Słupsku

## **PROBLEMY AKSJOLOGICZNE W FILOZOFII MAKSA SCHELERA**

Przedmiot badań etyki, jakkolwiek niechętnie eksponowany przez filozofów, wyznacza nie tylko jej obszar zainteresowania, ale i wydaje się decydującym czynnikiem klasyfikowania poglądów oraz dokonywania porównań pomiędzy jej poszczególnymi szkołami i kierunkami. Niewątpliwie najprostszym rozwiązaniem jest uznanie, iż istnieją fakty moralne określające ten przedmiot. Z tego typu stanowiskiem w etyce spotkać można się jednak tylko incydentalnie. To, co określa się mianem faktów moralnych, nie daje się bowiem klasyfikować według kryteriów nauk szczegółowych. W zasadzie od czasów Kartezjusza wśród filozofów dominuje przekonanie o dualistycznym statusie faktów. Taki podział, na fakty materialne i psychiczne (świadomościowe), jest także wyraźnie widoczny w etyce. Swego rodzaju wyłomu w tradycji dokonuje dopiero fenomenologia. W etyce stało się tak za sprawą aksjologii Maksa Schelera.

Przypomnieć należy: Scheler uważał, iż fenomenologom chodzi o same fakty, które źródłowo możemy naocznie poznać w akcie intuicji. Nie jest więc to poznanie symboliczne, pośrednie. Dzięki naoczności możliwa jest pełnia poznania, które „wyczerpuje” wiedzę na temat faktu. Tylko w aktach naoczności jest bowiem możliwe poznanie adekwatne i pełne, tzn. maksymalnie możliwe w ludzkim wymiarze<sup>1</sup>. Oczywiście nie każde poznanie zasługuje na status wiedzy pewnej (prawdziwej). Kryterium prawdziwości zakłada, iż nasze sądy tylko wtedy są

---

<sup>1</sup> M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*. W: *Gesammelte Werke*, t. X, Bern 1957, s. 384-406.

prawdziwe: gdy przedmiotowi poznania nie towarzyszą złudzenia niemające pokrycia w przedmiocie; w sądach zawarte jest nasze mniemanie co do statusu przedmiotu poznania; gdy sądy są formułowane zgodnie z prawami logiki<sup>2</sup>. Jeżeli warunek drugi nie jest zachowany, mamy do czynienia z błędem materialnym, a w przypadku niezachowania warunku trzeciego – z błędem formalnym. Złudzenie jest natomiast niezależne od błędów, gdyż nie wymaga żadnych założeń ani znajomości praw logicznych. Jeśli w akcie poznania występuje błąd lub złudzenie, nie może ono być adekwatne, a więc naocznie oczywiste. Głębia poznania kryje się więc w jego przeżywaniu.

Typologia faktów nie odpowiada jednak poszczególnym sferom ontycznym. Związek metafizyki z aksjologią ma bowiem dla Schelera związek zasadniczy. Powiada, że „metafizyka zawsze jest zarazem poznaniem rzeczywistości oraz teorią absolutnych wartości”<sup>3</sup>. Fakty powinny zatem odpowiadać poszczególnym dziedzinom bytów i przedmiotów „nie dających się do siebie sprowadzić:

1. Sfera absolutu, zawierająca to, co rzeczywiste, wartościowe i święte,
2. Sfera świata współczesnego (*Mitwelt*), minionego i przyszłego w ogóle, tzn. sfera społeczeństwa i historii, resp. tego, co »inne«,
3. Sfery świata zewnętrznego i wewnętrznego oraz własnego ciała i jego środowiska,
4. Sfera tego, o czym mniemamy, iż jest »ożywione«,
5. Sfera świata ciał (*Körperwelt*) martwych lub jawiących się nam jako martwe”<sup>4</sup>.

Odwołując się do Schelerowskiej epistemologii, należy wyróżnić pięć subkategorii faktów: **materialne** – leżące poza sferą odczuwania osoby ludzkiej; **życia**, związane z istotami żywymi i tym, co sobie wyobrażamy jako życie; **zmysłowe**, mieszczące się w polu recepcji naszych zmysłów; **społeczne**, powstające w kontaktach z innymi osobami, konstytuujące nasze doświadczenie życiowe; **idealne (czyste)**, niemające swego materialnego odpowiednika, doświadczane tylko na drodze poznania naocznego. Kolejność ich przyswajania odzwierciedla poziom naszego rozwoju moralnego. Faktów materialnych doświadczamy naj-

<sup>2</sup> Tamże, s. 409.

<sup>3</sup> M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1990, s. 135.

<sup>4</sup> Tamże, s. 74-75.

wcześniej, a najpóźniej – faktów idealnych. Inaczej mówiąc, aby poznać fakty wyższe, należy najpierw doświadczyć faktów niższych. Jest to jednak generalizacja, którą można uprawomocnić dopiero w kontekście całej filozoficznej twórczości Schelera. Można mimo to zaryzykować stwierdzenie, iż fakty naoczne są tutaj pewną powinnością natury epistemologicznej i moralnej, finalizującą proces rozwoju człowieka. W aktach naoczności uaktywniają się zatem nasze władze poznawcze oraz uczucia. Nie da się przeto adekwatnie poznać przedmiotu bez jednoczesnego przeżycia jego całościowego poznania. Owa powinnościowość jest jednak względnie niezależna od naszych potrzeb. Potrzeby bowiem uaktywniają się również bez naszych uczuć, zatem powinność ich zaspokojenia nie jest natury moralnej. Doznajemy uczuć nie dlatego, że wynika to z jakiejś potrzeby, lecz właśnie dlatego, że uczucia wypełniają nasze akty treścią. Bez tych uczuć ludzie nie różniliby się niczym od bezwolnych automatów. Zdolność odczuwania warunkuje więc bycie osobą<sup>5</sup>.

W tym kontekście należy odróżnić nosicieli (*Träger*) wartości – dobra – od samych wartości. Etyka materialna Schelera jest więc etyką dóbr i celów określanych przez wartości osadzone na tych dobrach. Dostęp do wartości i ich odczuwanie nie jest automatyczne, wymaga zaangażowania ludzkiej osoby, która może je uchwycić w bezpośredni sposób w intencjonalnym czuciu (*Fühlen*)<sup>6</sup>. Scheler nawiązuje tutaj do znanych słów Blaise'a Pascala, który w swej rozprawie o namiętnościach miłości napisał, „że przyjemność jest dobra, a cierpienie złe, nie trzeba na to żadnego dowodu”<sup>7</sup>.

W etyce współczesnej najczęściej spotyka się zaczerpnięty właśnie z Maksa Schelera podział wartości na cztery grupy, co odpowiada czterem poziomom uczuć „(wrażeniom uczuciowym, uczuciom witalnym, uczuciom psychicznym i czysto duchowym uczuciom metafizyczno-religijnym [uczuciom zbawczym – *Heilsgefühle*])”<sup>8</sup>:

---

<sup>5</sup> Por. tenże, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 228-318.

<sup>6</sup> Tenże, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Teil I, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” (I) 1913, s. 40.

<sup>7</sup> B. Pascal, *Rozprawy i listy*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1962, s. 325.

<sup>8</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 8.

1. **Wartości zmysłowe**, do których zalicza się przedmioty dostarczające przyjemności i bólu oraz różnego rodzaju dobra o charakterze utylitarnym.
2. **Wartości vitalne**, czyli przypisywane człowiekowi jako istocie aktywnej i świadomej (zalety i wady; siła ducha i słabość charakteru; podłość i szlachetność).
3. **Wartości duchowe** – możliwe wyłącznie do percepcji duchowej (piękno i brzydota; prawość i bezprawie; poznanie prawdy).
4. **Wartości religijne**, których urzeczywistnienie całkowicie pochłania podmiot ludzki<sup>9</sup>.

Hierarchiczność tych wartości nie jest jednak przypadkowa ani też nie jest wyłącznie dziełem subiektywnych odczuć jednostki. Stopnie gradacji uwzględniają poziomy, na jakich wartości te zachodzą lub mogą zaistnieć. Pierwszą cechą wartości jest **czas istnienia**, czyli waga wartości wzrasta wraz z upływem okresu ich trwania. Druga cecha to **zasięg wpływu**, czyli wartości zyskują na ważności tym bardziej, im więcej ludzi bez ich umniejszania może w nich uczestniczyć. Kolejna cecha to **niezależność**, wiążąca się z tym, iż wartość wyższa nie może stanowić podstawy dla niższej. Stąd pozycja wartości wyżej umiejscowionej w hierarchii jest względnie niezależna od pozycji wszystkich niższych. Gdyby taka zależność istniała, to zakwestionowanie wartości niższej pociągnęłoby za sobą rozpad całej ich hierarchii. Wreszcie ostatni poziom to **głębia odczuwania**, gdzie ranga wartości wzrasta ze wzrostem wypełniania przez nią naszej świadomości. Stąd wartości absorbujące całkowicie osobę są najwyżej umiejscowione w ich hierarchii<sup>10</sup>.

Mimo iż wartości należą do najwyższej kategorii bytów, to jednak nie przysługują im absolutna trwałość w realnym świecie. Scheler nadał im status na poły realny, gdyż istnieją według niego obiektywnie, w sposób w zasadzie niezależny od podmiotu. Wartości możemy poznać, odczuć, ale nie możemy ich tworzyć. Wartość miłości istnieje niezależnie od nas, my możemy tylko włączyć się do jej współodczuwania. Możemy jednak zniszczyć wartości, które stały się już częścią naszego doświadczenia, przedmiotem naszych uczuć. Zjawisko usuwania wartości, niszczenia ich w sferze naszego doświadczenia Scheler

---

<sup>9</sup> Tenże, *Der Formalismus in der Ethik...*, s. 120-130.

<sup>10</sup> Tamże, s. 110 i nn.

nazywa tragicznością. „Tylko tam, gdzie istnieje to, co wysokie i co niskie, szlachetne i prostackie, istnieje coś takiego, jak zdarzenie tragiczne. Z tego powodu jednak sama »tragiczność« wcale nie jest wartością jak to, co piękne, szpetne, dobre, złe. Na pewno jednak tragiczność pojawia się na przedmiotach, ludziach, rzeczach tylko za pośrednictwem przywiązanych do nich wartości. [...] W nieruchomym świecie wartości może istnieć wesołość, wzniosłość, powaga – tragiczności musi mu być brak. Tragiczność jawi się w dziedzinie ruchu wartości i muszą istnieć zdarzenia, wypadki, żeby się ona mogła zjawić. [...] Siła, która niszczy, nie może być pozbawiona wartości; musi sama przedstawiać jakąś wartość pozytywną. [...] Zjawisko tragiczności jest więc przez to uwarunkowane, że siły niszczące wyższą wartość pozytywną mają same źródło w podmiotach wartości pozytywnych, i występują właśnie tam w najczystszej i w najostrzej narysowanej postaci, gdzie nad podmiotami równie wysokich wartości zdaje się wisieć klątwa, każąca im zetrzeć się wzajemnie i znieść”<sup>11</sup>. Można zauważyć, iż tragiczność w wydaniu Schelera przypomina dysonans poznawczy Leona Festingera<sup>12</sup>. Usuwanie wartości odbywa się więc w osobie, a nie w sferze metafizycznej. Wartości nie znikają w ogóle, lecz tylko zostają zastąpione przez inne. Zatem obok konfliktu dwóch równorzędnych wartości nieustannie zachodzą też procesy zastępowania niższych wartości przez wartości wyższe. Jest to proces naturalny, zgodny z postępującym rozwojem moralnym osoby.

Zauważmy, iż Scheler w swej typologii wartości nie wyodrębnił szczególnego ich rodzaju, jakim są wartości moralne. Nie oznacza to jednak w żadnym przypadku, iż pomija on je w swoim systemie aksjologicznym. Wartości moralne w ujęciu Schelera są nierozzerwalnie związane z podmiotem, osobą ludzką<sup>13</sup>. Aby zyskać miano osoby, musimy

---

<sup>11</sup> Tenże, *O zjawisku tragiczności*. W: Arystoteles, David Hume, Max Scheler, *O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976, s. 58-61.

<sup>12</sup> O dysonansie aksjologicznym Leona Festingera zob.: S. Konstańczak, *Internalizacja wartości moralnych*, Słupsk 2001, s. 129-130.

<sup>13</sup> W polskiej literaturze filozoficznej dominuje jednak pogląd, jakoby M. Scheler wartości moralne włączył do kategorii wartości duchowych (np. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1980, s. 221). Pogląd ten, jak się wydaje, nie odzwierciedla przekonania samego autora *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

posiadać szczególną umiejętność wchodzenia w relacje z innymi osobami. Owo „bycie-z-drugim” dopiero czyni z nas osobę w sensie metafizycznym, choć w sensie fizycznym *osoba* nie istnieje. W tym kontekście dopiero można zrozumieć Schelerowską teorię wartości – osoba bowiem musi być rozpatrywana w oderwaniu od swej fizycznej powłoki. Osobą człowiek staje się nie z racji swej fizycznej obecności, lecz tylko i wyłącznie w relacji z innymi osobami. Zatem potrzeby fizjologiczne (np. zaspokojenie głodu, pragnienia), jako mające związek wyłącznie ze sferą fizyczną człowieka, nie mogą być uważane za wartości, gdyż nie uczestniczą w nich osoby. Bycie z drugą osobą jest natomiast nierozdzielnie związane ze współodczuwaniem, wspólnym uczestnictwem w odczuwaniu tych samych wartości.

Uczucia determinują więc sposób istnienia w nas wartości, dlatego głębia uczucia i możliwość jego współodczuwania z innymi w zasadzie decydują o umiejscowieniu wartości w hierarchii. Konsekwencją tego poglądu jest przyznanie miłości, jako uczuciu bezinteresownemu, zawsze skierowanemu na inną osobę, miana swoistego kryterium w przeżywaniu i – co za tym idzie – stopniowaniu wartości. „Człowiek jest szczęśliwy tylko wtedy, kiedy kocha i coś daje. Albowiem »większym szczęściem jest dawać niż brać«. Miłość nie jest »jeszcze jedną« z niezliczonych sił, dzięki którym rośnie pomyślność jednostki i społeczeństwa, i nie dlatego ma ona wartość i wyróżnia swe przedmioty. To ona sama posiada wartość autonomiczną, wypełniając jakąś osobę i sprawiając, że bytowanie i życie, którego ozdobą i oznaką są same jej drgania, wznosi się wyżej, staje się trwalsze, bogatsze. Nie o to więc tu chodzi, by ludziom było najlepiej, lecz o to, by między nimi było jak najwięcej miłości. Pomoc jest bezpośrednim i adekwatnym wyrazem miłości, a nie jej »celem« i sensem. Ten sens w niej tylko tkwi – polega na rozjaśnieniu duszy oraz na szlachetności, jaka cechuje miłującą duszę w akcie miłości”<sup>14</sup>.

Takie rozumienie osoby czyni z niej wartość samoistną, której nie sposób ograniczyć. Scheler na potencjalne argumenty przeciwników tej tezy powiada, iż „Ideę i samoistną wartość, co więcej, przewyższającą wszelkie możliwe wartości użytkowe i życiowe wartość bytową (*Sein-*

---

<sup>14</sup> M. Scheler, *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 101-102.

swert) duchowo-rozumnej osoby ludzkiej może i potrafi zaakceptować tylko ten, kto wraz z Kantem i wszystkimi wielkimi europejskimi filozofami widzi w człowieku obywatela **dwóch** światów czy też, jak powiemy chętniej, spozręga go jako istotę zakorzenioną w dwóch różnych istotowych atrybutach **jednej**, substancjalnej, boskiej zasady świata<sup>15</sup>. W ten sposób Scheler zakwestionował formalizm etyczny Kanta, wartości nie są dlań czymś zupełnie abstrakcyjnym, lecz są związane nierozdzielnie z aktami osoby. Podstawą ludzkiego poznania, odczuwania wartości jest zatem zdolność do współodczuwania, wspólnego udziału w bycie z drugą osobą.

Związek z drugą osobą z założenia jest intencjonalny w brentanowskim i husserlowskim rozumieniu tego słowa. Scheler przejmuje od F. Brentano rozumienie intencjonalności jako immanentnej cechy wszelkich aktów psychicznych, które muszą być nakierowane na coś, tzn. zawsze istnieje jakiś przedmiot poznania. Nie ma więc tzw. czystej świadomości. Od Husserla zaś zapożycza rozumienie intencjonalności jako cechy świadomości, która sprawia, że znaczenie tego, co zjawia się w polu naszej recepcji, pojawia się samoistnie. Drugiej osoby nie możemy zatem zignorować – z chwilą, gdy pojawi się w polu naszej świadomości, zawsze będzie miała dla nas jakieś znaczenie. Uczucia mające związek z naszą cielesnością są pierwotne, ale nie są intencjonalne, tzn. do ich odczuwania nie jest nam potrzebna druga osoba. Wszystkie uczucia wyższe mają natomiast charakter intencjonalny. Stąd Schelerowska konstatacja, iż wyższe uczucia wymagają udziału naszej świadomości, a to zaś jest równoznaczne z odczuciem wartości<sup>16</sup>. Dopiero na tym poziomie można mówić o wartościach moralnych, gdyż do ich zaistnienia niezbędna jest obecność, *tu i teraz*, wyższych uczuć psychicznych, jak szczęście, rozpacz, radość, smutek czy żal. Ponieważ są to uczucia, których doświadczamy przez wzgląd na drugą osobę, mogą być podzielane z innymi. Ta właściwość uczuć wyższych jako doświadczenia międzyosobowego konstytuuje właśnie wartości moralne.

W takim ujęciu uczucia wyższe zapewniają wartościom moralnym pewną **absolutność**, gdyż nie zmieniają się one wraz ze zmianami świata materialnego i fizycznej strony człowieka; **uniwersalność**, gdyż każ-

<sup>15</sup> M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 339-340.

<sup>16</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik...*, s. 267-270.

dy, kto jest zdolny do doznawania uczuć wyższych, może ich doświadczyć; **obiektywność**, gdyż każdy w relacjach z innymi może je odróżnić od wszelkich innych afektów i wartości. Nic dziwnego, że Scheler uznał „miłość” za najważniejsze z uczuć wyższych, gdyż poprzez nią uwidaczniają się wszelkie wartości choćby z tej racji, że tego uczucia doświadcza niemal wszyscy ludzie. Stąd też zasadniczym przedmiotem badań etycznych winna więc być właśnie miłość<sup>17</sup>. Jednocześnie zaś wartości moralne nie mają charakteru formalnego, nie są czymś stałym lub koniecznym. Aby wyjaśnić tę ich właściwość, Scheler wyodrębnił dwa rodzaje powinności: powinność bycia oraz powinność działania, z których druga jest oparta na pierwszej. Mówiąc prościej: aby rozpocząć działanie, musi istnieć przedmiot, na który jest ono skierowane. Dopiero zaistnienie naraz obu powinności jest równoznaczne z czymś, co nazywamy powinnością moralną. Nic dziwnego, że Scheler sformułował znane powiedzenie, iż dobro rozumiane jako wartość „jedzie na grzbiecie czynu”<sup>18</sup>. W takim rozumieniu wartości moralne nie mieszczą się w owych czterech grupach, o których była mowa wcześniej, będąc wartościami *stricte* osobowymi, nie są też możliwe do jednoznacznego ujęcia w karby systemu. Wartość moralna realizuje się więc dopiero w sytuacji, gdy osoba w swym działaniu realizuje „rzecz-wartość” (*Sachwerte*) z wyższej grupy, przed rzeczą-wartością z niższej. Wynika z tego, że wartości moralne oznaczają swego rodzaju powinnościowe preferencje wartości przez osobę, ujawniające się w jej działaniu<sup>19</sup>.

W świetle powyższych rozważań wartości moralne jawią się nam jako konieczne. Zdajemy sobie przecież sprawę, że relacje, jakie łączą nas z innymi osobami, nie mogą być zależne od chwilowych nastrojów i zmiennych okoliczności. Taki pogląd nie oddaje jednak istoty Schelerowskiej aksjologii. Powstała ona przecież w opozycji do Kanta, który obowiązek uczynił centralną kategorią swej etyki. Scheler natomiast przeciwstawia sobie dwie etyki: opartą na obowiązku oraz opartą na wartościach. Obowiązek wyklucza możliwość swobodnego działania i nakłada konieczność działania w określony sposób, tym samym jest tożsamy ze zniewoleniem woli i przymusem. „Działanie pod presją konieczności ztraca swój pozytywny sens. Nie ma tu miejsca na reflek-

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 312-319.

<sup>18</sup> Tamże, s. 49.

<sup>19</sup> Tamże, s. 200 i nn.



sję, ma się natomiast do czynienia z pewną ślepotą posłuszeństwa. Obowiązek – jak powiada Scheler – posiada zatem istotnie negatywny i ograniczający charakter<sup>20</sup>. Nie oznacza to jednak odrzucenia kategorii powinności. Powinności mają jego zdaniem swe źródło w wartościach. Sam fakt istnienia jakiegś wartości dodatniej jest już wartością pozytywną i *vice versa* – samo istnienie wartości ujemnej jest wartością negatywną. Nieistnienie danej wartości oznacza natomiast zaistnienie wartości przeciwnej. Powinność oznacza oczywiście raczej zachętę niż przymus realizowania danej wartości. W aksjologii Schelera powinność ma dwa wymiary: pierwszy to powinność idealna, wyrażona w formule *Unrecht soll nicht sein*, która bezosobowo i bezwarunkowo zakłada jej realizowanie; i drugi – powinność formalna wyrażona w formule *Du sollst nicht Unrecht tun* – gdzie wskazuje się na powinność realizacji przez daną osobę wartości jeszcze nie zrealizowanej. Tym samym drugi typ powinności jest zróżnicowany historycznie i kulturowo, gdyż powinności formalne zanikają w miarę rozwoju moralnego. Nie wynika jednak z tego nakaz realizowania wartości wyższych przed niższymi, choć takie preferencje należy uznać za cechę osoby. Dlatego osoby można porównywać ze sobą pod względem moralności. Podobieństwo zaś między osobami jest tym większe, im niższy jest szczebel hierarchii wartości, na którym ono zachodzi. Osoby nigdy nie są, a nawet nie mogą być identyczne pod względem moralnym, a zatem nie można traktować osób jako moralnie wyższych lub niższych. To swoista forma demokracji etycznej, równość osób niezależnie od poziomu moralnego. Mimo opozycji względem etyki kantowskiej, Scheler za Kantem uznaje jednak, iż spełnianie dobra jest obowiązkiem osoby<sup>21</sup>.

Można więc uznać, iż wartości moralne konstytuują ludzkie społeczności, od najmniejszej grupy po społeczeństwo globalne. Zwracał na to uwagę także Max Scheler, który w wartościach moralnych upatrywał siły napędowej ludzkiej historii. W jego rozumieniu poprzez sam fakt swego istnienia wartości moralne są jakby uporządkowaniem na poziomie współczesności pierwotnego pędu tworzenia, który trwa od momen-

---

<sup>20</sup> J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera*, Warszawa 1973, s. 32.

<sup>21</sup> Interesujące uwagi Adama Węgrzeckiego na temat dzieła Maxa Schelera *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* znaleźć można w: A. Węgrzecki, *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, Warszawa 1997, s. 394-400.

tu Stworzenia. Wyraźnie pod wpływem idei heglowskich Scheler widzi w wartościach moralnych przejaw ewolucji „twórczego pędu”, który dla ludzkości swój rozwój zaznacza ciągle wzrastającym uduchowieniem. „Najwyraźniej dokonuje się ten proces w ludzkiej historii, w której idee i wartości moralne pewną »siłę przebicia« (»*Macht*«) uzyskują tylko bardzo powoli, a to dzięki temu, że w coraz to większej mierze splatają się z interesami i namiętnościami oraz tym wszystkim, co [wiąże się] ze wspierającymi się na nich instytucjami”<sup>22</sup>. Postęp moralny jest więc powolny, ale nieunikniony, zatem zjawisko regresu moralnego w skali powszechnej nie jest możliwe.

### **Axiological problems in Max Scheler's philosophy**

In the article the author presents his reflections on ontological and epistemological status of values in a German phenomenologist Max Scheler's philosophy. The starting point for the author is a division of facts which can be the subject of a human experience. Each experiment is accompanied by emotions connected with a feeling of duty. A human being for Scheler is not only a carrier of values, which depending on accompanying emotions are more or less important. The more spiritual the values are, the higher level they reach in Scheler's value hierarchy. The importance of a value primarily depends on its duration, range, independence and deepness of feeling. The values exist independently from the subject, which means that a human being cannot create them, as they can only be discovered. The most important value is love, as it is unselfish, must be experienced with others and coexists with strong emotions. All other values derive from love and that is why it is love that creates human history.

---

<sup>22</sup> M. Scheler, *Pisma z antropologii...*, s. 423.