

nych, rozszerzenia i pogłębienia kultury technicznej społeczeństwa i jego wiedzy o technice, aktywnej troski o ochronę naturalnego środowiska człowieka, a także do możliwie najszerszego i najaktywniejszego stosowania analizy wartości również w zakresie przewidywalnych skutków moralnych i społecznych nowych wynalazków i urządzeń technicznych.

Książka Sachssego nie jest więc wybitnym dziełem etycznym. Ale na pewno stanowi interesujący przyczynek do toczącej się w całym świecie humanistycznym dyskusji o technice i jej konsekwencjach społecznych. Rzadko rozbrzmiewają tu głosy ludzi bezpośrednio tworzących przedmiot tej dyskusji. I choćby z tego względu jest to pozycja warta lektury.

Mirosław Skwieceński

KRYTYKA ETYKI FENOMENOLOGICZNEJ

Jerzy Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, PWN, Warszawa 1973, ss. 188.

Wydana niedawno książka Jerzego Trębickiego została poświęcona aksjologii i antropologii Maxa Schelera. Nie jest więc monografią całej twórczości tego pisarza, lecz pracą, której zasadniczą tematykę wyznaczają dwie części tytułu podstawowego dzieła Schelera: *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Versuch einer neuen Personalismus (Formalizm w etyce a materialna etyka wartości. Próba określenia nowego personalizmu)*. Trębicki próbuje naszkicować główne etapy ewolucji poglądów Schelera na wartości, ich hierarchie i poznanie, a także zastanawia się, czy rzeczywiście Scheler był fenomenologiem. Zasadniczy wysiłek kieruje jednak na wyjaśnienie głównych idei Schelera sformułowanych właśnie w *Formalismus in der Ethik*, chociaż uwzględnia także wiele innych jego prac. Podyktowane jest to celem książki, która w zamiarze autora przedstawiać ma Schelerowską etykę materialną, a zwłaszcza jej jawne i utajone założenia i konsekwencje.

Zadanie swe określa Trębicki w przedmowie, gdzie stwierdza, że ma zamiar dokonać: 1) rekonstrukcji najistotniejszych elementów Schelerowskiej aksjologii; 2) konfrontacji stanowiska Schelera z etyką Kantowską, katolicką, egzystencjalną, pragmatyczną i marksistowską; 3) rekonstrukcji ukrytych i jawnych założeń antropologii i aksjologii Schelera, a zwłaszcza ogólnych założeń jego systemu wartości, zbadania ich statusu ontologicznego, sposobu ich poznawania oraz wyjaśnienia relacji wartość—powinność. Ponadto, jak twierdzi autor, „zadaniem pracy jest prezentacja etyki w wydaniu fenomenologicznym oraz podjęta z pozycji marksistowskiej próba jej oceny”.

Jest przywilejem autora, iż może dokonać takiej organizacji materiału, która najdobitniej wyrazi konkluzje, do jakich doszedł w trakcie analizy badanego przedmiotu. Książkę Trębickiego dobrze jest jednak czytać od końca albo przynajmniej od rozdziału VI. Tam bowiem znajduje się klucz do zrozumienia jego interpretacji etyki Schelera. O etyce tej napisano wiele książek, obroniono sporo prac doktorskich (m.in. J. Trębicki) i habilitacyjnych. Jest więc ona znana i dość dobrze zbadana.

Trębicki nie zamierzał więc na nowo Schelera odkrywać; nie zamierzał też, co wydaje się tu niezmiernie ważne, przyswajać polskim czytelnikom dosłownej treści jego etyki, zawartej głównie w *Formalismus in der Ethik*, z pozycji niezaangażowanego obserwatora. Przeciwnie, merytoryczną analizę antropologii i aksjologii Schelera przeprowadzał z określonego na wstępie metodologicznego punktu widzenia. A nie był to punkt widzenia samego Schelera. Fakt ten w istotny sposób wpływał nie tylko na interpretację analizowanych zagadnień, lecz także na sam ich selektywny dobór.

Swoją główną pracę etyczną, *Formalismus in der Ethik*, zaczyna Scheler, zgodnie z obietnicą zawartą w jej tytule, krytyką etyki Kanta. Krytykuje głównie jej formalizm, rygoryzm i intelektualizm. Przede wszystkim odrzuca Kantowską interpretację istoty i zakresu poznania *a priori*. Dla Kanta było ono zawsze 1) czysto formalne, a nie materialne; 2) intelektualne, a nie emocjonalne lub zmysłowe; 3) ogólne, a nie jednostkowe; przede wszystkim zaś 4) konieczne, a nie przypadkowe. Poznanie prawa moralnego, podstawy moralności u Kanta, było nadto nie tylko aprioryczne, lecz i syntetyczne. Wszystko to — zdaniem Schelera — wykluczało, by wartości etyczne mogły być indywidualne, poznawalne inaczej niż intelektualnie i wreszcie by były one nie czysto formalnymi nakazami, lecz materialnie określonymi jakościami człowieka lub jego czynów. Scheler dążył więc do wykazania, że można poznawać *a priori* nie tylko treści intelektualne, lecz także emocjonalne, oraz że przedmiotami swoistego poznania aksjologicznego (*Wertgefühl*), które jest zawsze emocjonalne, są indywidualne, treściowo określone materie — wartości. Odrzucając więc Kantowski imperatyw kategoryczny jako jedyną etyczną normę podstawową, starał się ugruntować nową etykę. Miała być ona oparta właśnie na indywidualnych, poznawanych emocjonalnie i apriorycznie zarazem wartościach. W ten sposób określał nowy, jego zdaniem, przedmiot poznania etycznego. Nie zadowalała go też Kantowska interpretacja podmiotu moralnego. Dlatego druga część tytułu wspomnianej jego pracy zapowiada stworzenie podstaw nowego rodzaju personalizmu. Twierdzi, że podmiotem poznania etycznego jest nie Kantowski człowiek jako rzecz sama w sobie, lecz osoba ludzka. Później zresztą okazało się, że jest ona ostatecznie równie niepoznawalna z zewnątrz, jak jej Kantowski odpowiednik. Schelerowski personalizm nawiązuje wyraźnie do tradycji chrześcijańskiej, m.in. tomistycznej, gdzie pojęcie osoby odgrywa kluczową rolę. Jest to zapewne wynikiem luźnych zresztą afiliacji Schelera z filozofią F. Brentana, która oprócz wątków arystotelesowskich zawierała także pewne elementy tomizmu co się tyczy osoby ludzkiej. Zresztą i tomizm nawiązywał przecież w tej sprawie do Stagiryty. Drugim momentem określającym Schelerowską interpretację osoby były zapewne żywo przeżywane przezeń rozterki religijne. Wszystko to sprawiło, iż jego etyka była i jest przedmiotem licznych opracowań podejmowanych przez myślicieli chrześcijańskich. Niektórzy z nich, np. K. Wojtyła, zastanawiają się nawet nad „możliwością zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera”. Dodatkowym momentem wspólnym jest tu fakt ufundowania etyki Schelera na założeniach teistycznych.

Ważnym fragmentem teorii etycznej Schelera jest jego interpretacja wzorów osobowych, którym Trębicki poświęca dużo uwagi. Podkreśla w związku z tym, że wzory te są emanacją Schelerowskiej hierarchii wartości. Można by tu dodać, że wzory osobowe zawsze są emanacją wyobrażeń wartościujących, a hierarchie tych wzorów są wyraźnie skorelowane z postulowanymi hierarchiami wartości. Sprzężenie ich z hierarchią wartości nie jest więc specyficzne tylko dla Schelera. Święty, geniusz, bohater, pionier cywilizacji i „mistrz życia” — to główne konkretyzacje

Schelerowskiej hierarchii wartości, uosabiające poszczególne jej poziomy. Trębicki ma oczywiście rację, dowodząc ich ścisłej zależności od osobistych wyobrażeń i *premalismus in der Ethik*, który oscylował między mozaizmem i chrześcijaństwem, co znajduje odbicie w pewnym stopniu także w książce Trębickiego. Ewolucję tę można powiązać niewątpliwie z kolejnymi „kryzysami światopoglądowymi” autora *Formalismus in der Ethik*, który oscylował między mozaizmem i chrześcijaństwem, co ponad wszelką wątpliwość wpływało na sposób widzenia przezeń natury i hierarchii wartości.

Warta uwagi jest też nieustanna, stale potęgująca się pasja walki Schelera z „resentymentem”, jak nazywał postawę moralności pozornej, opartej na fałszywej świadomości, dręczonej poczuciem bezsilności wobec silnych. Twierdził, że resentyment ten jest wynikiem pogwałcenia obiektywnej hierarchii wartości i fałszywego wywyższania wartości niższych. Fakt ten może mieć co najmniej dwie przyczyny: wartość niższą traktuje się jako wyższą, niż jest ona obiektywnie (1) wskutek subiektywnej niedoskonałości i wynikającej stąd wadliwości rozpoznania aksjologicznego bądź też, najczęściej, (2) wskutek niemożności osiągnięcia wartości rzeczywiście wyższej. Przede wszystkim ta druga sytuacja jest dla wykształcenia się resentymentu szczególnie typowa. Tchórzliwe płaszczenie się nazywane jest wówczas pokorą, postawa uległości silniejszemu — posłuszeństwem, tolerowanie lekceważenia, ironii i pogardy — cierpliwością, a bezsilność i niemożność pomszczenia zniewagi — wybaczeniem. Postulując autentyczność jako remedium przeciw moralności fałszywej, stał się Scheler poniekąd prekursorem późniejszych egzystencjalistów. Był im bliski także w tym, że sferę podmiotowości indywidualnej — osobę ludzką — uważał za dziedzinę dostępną wyłącznie poprzez akt „od wewnątrz”, a nie poprzez nastawienie przedmiotowe. Podobnie jak oni, wierzył też, iż jest ona radykalnie podmiotowa, tzn. w ogóle nie może się stać przedmiotem poznania transcendentnego, z zewnątrz; nie może być bowiem nigdy przedmiotem w jakimkolwiek sensie tego słowa. Nie oznacza to oczywiście, że Scheler był egzystencjalistą. Wątpliwości mieć można nawet co do jego przynależności do fenomenologii, zwłaszcza w jej klasycznej, Husserlowskiej interpretacji. Trębicki podziela w tej sprawie opinię R. Ingardena, który twierdził, że „Kto uważnie czyta dzieło *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, ten słusznie może postawić pytanie, czy Scheler jest w nim jeszcze fenomenologiem”. Trębicki, cytując tę opinię (s. 115), nie wykorzystał możliwości dokładniejszej konfrontacji stanowiska metodologicznego Schelera z założeniami fenomenologii Husserla. Wątpliwości w tej sprawie wyraził zresztą już wcześniej (por. s. 93, przypis). Zapewne nie stawiał sobie wyraźnie zadania takiej konfrontacji, jednak z drugiej strony podrozdział, zatytułowany „Krytyka [stanowiska Schelera — Z. Z.] ze strony ortodoksyjnej fenomenologii” (s. 148), upoważniał do oczekiwania, że będzie w nim dokładnie porównane to co głosi Scheler, z tym co w tej samej kwestii twierdził Husserl. Rzecznikami „ortodoksyjnej fenomenologii” są tu R. Ingarden i N. Hartmann. Wydaje się dziwne (1) dlaczego rzecznikiem fenomenologii nie uczynił Trębicki samego Husserla, który przecież krytykował Schoelera, w jednej ze swych ostatnich opublikowanych prac — *Krisis der europäischen Wissenschaften* z 1935 r. oraz (2) jakim sposobem można Hartmanna, który nigdy nie był fenomenologiem, czynić rzecznikiem „ortodoksyjnej fenomenologii”? Hartmann nie tylko nie był „ortodoksyjnym fenomenologiem”, co wydaje się sugerować (mimo zastrzeżeń Trębickiego w przypisie na s. 149) wymienienie go we wspomnianym podrozdziale, lecz był jednym z jej przeciwników i krytyków. Krytykował zresztą nie tylko epistemologię i ontologię Husserla (por. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921), lecz także antropologię i aksjologię Schelera (por. N. Hartmann, *Ethik*, 1926), zwłaszcza interpretację „osoby”, kryteria hierarchizacji wartości, właści-

wy tym myślicielom pogląd na status ontologiczny wartości, wadliwe pojmowanie wolności oraz teorię wzorów osobowych i „osób wyższego rzędu”, a więc wszystkie podstawowe założenia ich koncepcji, by nie wspominać o fundowaniu przez nich etyki „poza teizmem i ateizmem”.

Trębicki stara się ustalić Schelerowskie pojmowanie człowieka i jego miejsca w świecie. Śledzi zawiłe i często metaforyczne wątki antropologii Schelera, prowadzące niekiedy do paradoksalnych lub wręcz sprzecznych konkluzji. Schelerowska interpretacja mitu o Adamie i Ewie przechodzi w interpretację człowieka jako *homo faber*, a następnie jako „dezterera życia”, by skończyć na krytyce idei „pozytywnego nadczłowieka”. Tę ostatnią ideę przypisuje Trębicki, za Schelerem, Hartmannowi. Interpretacja ta jest jednak odległa od Hartmannowskiej wizji człowieka. Łatwo można się o tym przekonać, czytając np. jego *Ethik. Das Problem des geistigen Seins* (1933) oraz artykuły zebrane w trzech tomach *Kleinere Schriften* (1955; 1957; 1958).

Rozważania nad antropologią Schelera w rozdziale III kończy Trębicki wielce skróctową prezentacją wersji jego historiozofii. Jest to dziedzina od dawna pociągająca umysły spekulatywne. Rozległa wyobraźnia jest tu bowiem w stanie rysować widoki tyleż sugestywne, co mało prawdopodobne. Trębicki zastanawia się nad podobieństwami Schelerowskiej koncepcji ludzkiego świata, pojmowanego jako ciąg etapów realizującej się świętości, i ostatecznie Boga, do wizji Hegla, dla którego bieg dziejów był ewolucją immanentnego świata rozumu. Dochodzi do przekonania, że wizje te niewiele się od siebie różnią. Można jednak wobec tej konkluzji mieć pewne wątpliwości. Transcendencja Boga wobec świata i człowieka nie była przez Schelera nigdy kwestionowana. Co więcej, głosił on tezę o „zasadniczej korelacji” między przedmiotem a osobą. W myśl tej tezy każdy przedmiot jest przedmiotem zawsze dla jakiejś osoby, do której „odsyla”. Przypomina to strukturę rozumowania trzech tak różnych myślicieli, jak Tomasz z Akwinu, G. Berkeleya i R. Avenarius. W oparciu o zasadę korelacji dowodzili oni istnienia osobowych korelatów świata rzeczy. Scheler korzystał z tej zasady w celu wykazania istnienia osobowego korelatu świata — Boga. Między innymi tę kwestię w doktrynie Schelera stanowczo krytyce poddał Hartmann.

Pisząc o Schelerze, nie sposób oczywiście pominąć kwestię wartości: ich hierarchii, statusu ontologicznego, stosunku do dóbr, a także podziału wartości na rodzaje i klasy. Ingarden w swej rozprawie *O odpowiedzialności* uzależnia nawet istnienie odpowiedzialności od obiektywnego istnienia wartości. Trębicki we wstępie swej pracy oświadcza, iż „wbrew niektórym monografistom zamierza zakwestionować przeswiadczenie o tym, że wartość schelerowska to tyle, co idea platońska” (s. 8). Ma tu oczywiście rację, ale wnikliwy czytelnik *Formalismus in der Ethik* i tak nigdy nie przypisze Schelerowi „platonizmu aksjologicznego”. Nieporozumienia dotyczące Schelerowskiej interpretacji statusu ontologicznego wartości etycznych mają, jak się wydaje, genezę głównie lingwistyczną. Trębicki idzie tu mimo woli tą samą drogą, co krytykowani przezeń „monografiści”. Pisze mianowicie: „Nie jest więc tak, aby wartość była tylko właściwością — jest ona bowiem idealnym przedmiotem (*ideelle Objekt*), podobnie jak idealnymi przedmiotami są dla Schelera jakości barwy czy tonu” (s. 75—76). Nieporozumienie polega tu na niewłaściwym, jak się wydaje, zinterpretowaniu przez Trębickiego znaczenia terminu *ideelle Objekt*, a głównie słowa *ideelle*. Fenomenologowie kładli szczególny nacisk na różnicę między *ideelle* a *ideale* oraz *reelle* i *reale*, podczas gdy w tekście Trębickiego następuje jakby ich utożsamienie. W terminologii fenomenologicznej *ideelle* jest kategorią wyłącznie epistemologiczną, oznaczającą korelat intencjonalny aktu świadomości bez przesą-

dzania statusu ontologicznego jego przedmiotu. Wynika to z dyrektywy *epoché*, nakazującej powstrzymywanie się od decyzji ontologicznych. Właśnie termin *ideale* pełni tam najczęściej funkcję orzecznika ontologicznego. Scheler na pewno używał terminu *ideelle* w znaczeniu epistemologicznym, zwłaszcza że wartość traktował jako dodatkową strukturę jakościową „nadbudowującą się” lub — jak sam to nazwał — „rozbłyskującą” na akcie podmiotu moralnego. Tłumaczenie więc *ideelle Objekt* z tekstu Schelera jako „przedmiot idealny” sugeruje interpretację metafizyczną (ontologiczną), a nie fenomenologiczną, którą się posługiwał. Błędu tego nie popełnia zresztą Passweg cytowana przez Trębickiego (por. s. 18). Wątpliwości związanych ze statusem wartości nie wyjaśnia też twierdzenie, w którym autor przypisuje Schelerowi „stworzenie etyki opartej na wartościach bezwzględnych, w sensie obiektywnych fenomenów, które jako byty idealne mają charakter współrzędni z bytem” (s. 103). Zdanie to zawiera lub przynajmniej sugeruje różne, równoważne, zamienne rozumienia „wartości”. Sugeruje mianowicie, że są one (1) obiektywnymi fenomenami oraz (2) bytami idealnymi i jako takie (3) są bezwzględne i (4) mają charakter współrzędni z bytem.

Termin „byt” w punktach 2 i 4 ma odmienne znaczenie, nie wyjaśnione jednak przez autora. O ile nasze odczytanie intencji cytowanego zdania (s. 103) jest właściwe — to należałoby właśnie oba różne sensy „bytu” koniecznie wyjaśnić. W przeciwnym wypadku konstatuje się enigmatyczne „współrzędnie” bytu z bytem. Warto by również wyjaśnić przy okazji sens owego „współrzędnienia”. Czy chodzi tu autorowi o jakąś wersję klasycznego dualizmu, paralelizmu czy też okazjonalizmu, nie wiadomo. Wreszcie zestawienie punktów 2 i 3 sugeruje właśnie platonizującą interpretację „wartości” u Schelera, którą, jak już pisałem, Trębicki podjął się zwalczać i prostować. Wszystkich tych kłopotów można by, moim zdaniem, uniknąć, gdyby się zwróciło uwagę na wspomnianą różnicę lingwistyczną. Tylko że wtedy nie byłoby tu z czym walczyć, bo nie nastąpiłoby utożsamienie rozważania epistemologicznego z ontologicznym. Niezależnie jednak od sposobu przeprowadzenia wywodu w sprawie interpretacji statusu ontologicznego „wartości” u Schelera, Trębicki — co pragnąłbym raz jeszcze podkreślić — trafnie sformułował swoją konkluzję w tej kwestii. Byłaby ona oczywiście bardziej przekonująca, gdyby uwzględniła właściwe fenomenologom różnice między podejściem epistemologicznym a metafizycznym.

Na marginesie tych konstatacji można zauważyć pewną niekonsekwencję. Otóż Trębicki w sposób zdecydowany, i słusznie, odrzuca metafizyczne uzasadnienie odpowiedzialności moralnej proponowane przez Schelera, który starał się ją oprzeć na wartościach w omówionej przed chwilą interpretacji, a z drugiej strony akceptuje jednak oparte na tych podstawach negowanie przez Schelera zarówno rygoryzmu, jak i relatywizmu etycznego (por. s. 139).

Ostatni, szósty rozdział pracy zawiera krytykę większości podstawowych poglądów Schelera. Krytyką obejmuje Trębicki zagadnienia ontologiczne, fundowanie wartości, kwestię norm moralnych, błędy Schelera w ocenie możliwości emancypacji człowieka oraz kolizje jego etyki materialnej z praktyką. Zarzuty Trębickiego nie sposób tu zresztą w całości przedstawić. Jest ich tak wiele, że można je co najwyżej z grubsza wymienić. Autor zarzuca bowiem Schelerowi prawie wszystko, co jakiegokolwiek filozofii zarzucić można, a zwłaszcza: postulowanie bezzałożeniowości w filozofii, fałszywą interpretację wzorów osobowych, błędną interpretację statusu ontologicznego wartości moralnych oraz kryteriów ich hierarchizacji, bałamutną teorię podmiotu moralnego, pomijanie w rozważaniach filozoficzno-moralnych kontekstu społeczno-historycznego itd. Razi go — jak twierdzi — u Schelera schematyzm, ry-

goryzm (mimo że w innym miejscu książki właśnie Schelerowską krytykę rygoryzmu i relatywizmu uważa za szczególnie celną), dalej: irracjonalizm, emocjonalizm, idealizm, dualizm, moralizatorstwo, kaznodziejstwo, elitaryzm, antydemokratyzm, lekceważenie materialnego uwarunkowania aksjologii, odcinanie się od ludzkiej praktyki życiowej i brak wskazania obiektywnych kryteriów wyboru moralnego w normalnych, a nie tylko wyjątkowych sytuacjach życiowych. Krytykuje też niedocenia- nie przez Schelera społecznikostwa, internacjonalizmu oraz ograniczanie sankcji moralnych do wyrzutów sumienia i skruchy. Zarzuca mu też antystłowianizm, milita- ryzm, a nawet rasizm. Nie wzbrania się przed postawieniem mu zarzutu platonizmu (s. 147), chociaż właśnie sam zapowiedział, że będzie przed nim bronił Schelera (s. 8). Zarzuty te przytaczam tu jedynie w celu pokazania zakresu krytyki podjętej przez Trębickiego. Śledząc rozbieżności poglądów autora *Formalismus in der Ethik*, skłania się Trębicki do przekonania, że mamy tu do czynienia zarówno z „niespój- nym racjonalizmem”, jak i „niekonsekwentnym irracjonalizmem” (s. 110). Zagadnie- nia te z konieczności odsyłają do epistemologicznie wcześniejszych rozstrzygnięć w kwestii obiektywnej prawdziwości czy też ogólniej: logicznej wartości poszczegól- nych tez Schelera, zwłaszcza zaś do określenia kryteriów badania obiektywności po- znania etycznego. Problem ten nie znalazł jednak należytego miejsca w rozważaniach Trębickiego, który ograniczył się do kilku jedynie wzmianek na ten temat. Kwestia ta jest o tyle ważna, że rozległa krytyka tez Schelera zmusza do dokładnego okre- ślenia kryteriów, w oparciu o które się ją prowadzi. Wydaje się, że dyskwalifikacja założeń lub wniosków Schelera winna być poprzedzona właśnie rozważaniami na temat możliwości obiektywnego — i ewentualnie jednoznacznego — rozstrzygnięcia sporów w tej dziedzinie. Trębicki problem ten oczywiście dostrzegł, szkoda jednak, że nie ujawnił wszystkich przesłanek i założeń swej krytyki. Być może uznał to za kwestię oddzielną i zajmie się nią w innym miejscu? Sądzę, że czytelnicy jego pracy o Schelerze byłiby mu za to wdzięczni.

Ogólnie biorąc, krytykę poglądów Schelera podejmuje Trębicki zarówno „od wewnątrz”, śledząc zależności i rozbieżności różnych twierdzeń, jak i „z zewnątrz”, w oparciu o dyrektywy metodologiczne spoza systemu myślowego autora *Formalis- mus in der Ethik* — a więc zarówno ze strony „ortodoksyjnej fenomenologii”, jak i marksizmu. Jak wspominałem, krytyka ze strony „ortodoksyjnej fenomenologii” nie wygląda zbyt przekonująco, przede wszystkim z powodu pominięcia stanowiska najbardziej miarodajnego rzecznika tej filozofii — Edmunda Husserla. Autor *Etyki Maxa Schelera* powtarza również koronny zarzut krytyków fenomenologii: jak uzgodnić twierdzenie fenomenologów, że intuicja, którą przyjmują jako kryterium prawdziwości poznania, jest ostatecznym i niezawodnym sposobem weryfikacji z faktami notorycznej rozbieżności różnych fenomenologów w tej samej sprawie, a nawet tego samego fenomenologa na ten sam temat w różnych jego pracach? Fakt takiej rozbieżności ma dowodzić, że intuicja fenomenologiczna nie jest niezawodnym kryterium poznania, a więc także poznania etycznego, tzn. poznania po- winności moralnej. Otóż wydaje się, że te krytyczne wnioski są wynikiem m.in. absolutyzacji intuicji przez krytyków fenomenologii Husserla. On sam jednak daleki był od przypisywania intuicji i związanej z nią oczywistości znaczenia absolutnego. Przeciwnie, odróżniał wiele odmian i stopni oczywistości, dopuszczając możliwość wypierania oczywistości niepełnych przez inne, dokładniejsze (sprawę tę wyjaśnia zresztą w *Ideach I* oraz *Medytacjach kartezjańskich*). To zaś oznacza, że różnice między fenomenologami, a nawet u tego samego myśliciela w różnych okresach jego refleksji, są wynikiem naturalnego rozwoju ich świadomości w danej sprawie. Husserl odróżniał dążenie do poznania absolutnego od jego osiągnięcia, a więc droge

od celu, i bynajmniej nie twierdził, że znalazł już to wszystko, czego szukał. Sądził tylko, że znalazł metodę poszukiwań. Scheler w wielu zasadniczych sprawach (ale nie we wszystkich) także kroczył tą drogą. Mógł więc modyfikować swoje twierdzenia pod wpływem nowych danych i nowych przemyśleń. W ogólności słuszne wydaje się przyjąć, że o wartości poznania nie decyduje czas, miejsce, osoba czy sposób jego uzyskania, lecz zgodność z naukowymi, intersubiektywnie sprawdzalnymi kryteriami. Jeśli więc mamy gdzieś do czynienia z dwoma (lub więcej) twierdzeniami sprzecznymi, to jest oczywiste, że (zgodnie z zasadą niesprzeczności) nie mogą być one jednocześnie prawdziwe. Każde z nich należy wówczas zweryfikować przy użyciu obiektywnych kryteriów i od wyniku tego sprawdzenia uzależnić określenie jego wartości poznawczej. W rozważanym tu kontekście raz jeszcze uwidacznia się niedostatek rozważań autora nad problemem prawdziwości poznania (zwłaszcza etycznego) i kryteriów jego weryfikacji. Trębicki ma rację w swym dążeniu do ujawnienia ukrytych założeń (przesłanek) filozofii moralnej Schelera, determinujących wiele jego rozwiązań oraz etapy ewolucji zajętego przezeń stanowiska. Można jednak odnieść wrażenie, że niekiedy ulega pokusie uogólniania, np. wtedy, gdy przypisuje Schelerowi schematyzm czy przekonanie o efektywnym, a więc rzeczywistym osiągnięciu absolutu poznawczego w rozważanych zagadnieniach. Tymczasem wydaje się, że należy tu dopuścić możliwość, że ujawniona przez Trębickiego ewolucja poglądów Schelera w wielu kwestiach świadczą może o uświadamianiu sobie przezeń, że znajduje się wciąż jeszcze w stadium poszukiwań.

Celem rozprawy Trębickiego nie jest oczywiście totalna krytyka Schelerowskiej aksjologii i antropologii. Przeciwnie, stara się wydobyć z trudnej twórczości fenomenologa twierdzenia słuszne. Dostrzega też korzyści płynące ze studiowania jego dzieł. Domaga się jednak, by — jak powiada — konfrontować poszczególne tezy autora *Formalismus in der Ethik* z założeniami „autentycznego humanizmu” w rozumieniu M. Fritzhandy (por. s. 139). Pisze też, iż filozofia Schelera była dlań „prowokacją do refleksji w zakresie stosunku wartości i powinności moralnej” (s. 139). Pozytywnie ocenia próbę przewyciężenia rygoryzmu i relatywizmu aksjologicznego, zwłaszcza etycznego, oraz demaskowanie depersonalizacji współczesnej cywilizacji technicznej. Pamiętając jednak o licznych zarzutach, jakie postawił etyce Schelera (m.in. właśnie zarzut rygoryzmu), trudno uwierzyć, by autor pracy był rzeczywiście szczerze przekonany o pozytywnych stronach tej filozofii. Wątpliwość ta wypływa z lektury dalszych podrozdziałów, w których ponownie powtarza, „iż etyka schelerowska jest właśnie elitarna [...], antydemokratyczna [...], oznacza absolutyzację jednokierunkowego oddziaływania wzór osobowy—naśladowca [...], brak w niej konkretyzacji takich niewątpliwych wartości, jak internacjonalizm, tzw. społecznikostwo, postawa prometejska, nonkonformizm itd.” (s. 161).

Są to sprawy w pracy Trębickiego najważniejsze. Jego interpretacja filozofii Schelera nie byłaby jednak w pełni czytelna, gdyby nie dołączony do pracy aneks. Można się domyślać, że ma on usprawiedliwiać podtytuł książki: *Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Łatwo się przekonać, że aneks ten nie jest jedynie ozdobnikiem, zbędnym dodatkiem, lecz elementem merytorycznie ważnym, ponieważ pozwala zrekonstruować przynajmniej dwie sprawy: aktualny stan świadomości metodologicznej autora w chwili pisania pracy oraz, co ważniejsze, przewodnie motywy i intencje jego interpretacji Schelera z punktu widzenia owego, aktualnego wówczas, stanu świadomości. Jest rzeczą naturalną, że w dodatku tym znajdują się tezy dyskusyjne. Tak bowiem dzieje się zawsze w procesie poszukiwania właściwych, a niełatwych odpowiedzi na trudne pytania. Chodzi mi głównie o dwie sprawy:

pierwsza odnosi się do założeń Trębickiego, druga natomiast ma znaczenie szersze.

W cytowanym już podtytule autor nazywa swoją książkę przyczynkiem do ogólnej teorii wartości i zapowiada (we wstępie) prowadzenie swych dociekań z pozycji marksizmu. Tymczasem pod koniec tekstu zasadniczego wyraża zaskakujące twierdzenie, że w marksizmie taką ogólną teorię wartości (a więc chyba i jej rozważanie w sposób teoretyczny?) uważa za całkowicie zbędną (por. s. 153). Zastrzega się wprawdzie, że jest to jego pogląd osobisty, ale w sytuacji, gdy podjął się napisania „przyczynka do ogólnej teorii wartości”, i to z pozycji marksistowskich — jego twierdzenie musi budzić zdziwienie.

Drugą sprawą jest kwestia klasyfikacji „systemów etycznych” czy też — jak to określa Trębicki — „współczesnych modeli etycznych”, którą autor zajmuje się w aneksie. Porównuje tam tradycyjną etykę katolicką, etykę niezależną T. Kotarbińskiego, etykę marksistowską i „egzystencjalną etykę w wersji J. P. Sartre'a” (s. 169 i n.). Każda klasyfikacja zawiera pewien element dowolności. Jest to rzecz zrozumiała. Inaczej jednak sprawa wygląda wówczas, gdy chodzi o przypisanie J. P. Sartre'owi autorstwa systemu etycznego. Sartre nie tylko systemu takiego nie stworzył, lecz był nadto głęboko przekonany, że skonstruowanie go w sensie, w jakim pisze o nim Trębicki, jest niemożliwe. Nie ma więc „systemu etycznego w wersji J. P. Sartre'a”. Wprawdzie w ostatnim paragrafie *Bytu i nicości* zapowiadał on zajęcie się tą sprawą w następnych pracach, ale do dziś zapowiedzi tej nie spełnił. To, co niektórzy komentatorzy pism Sartre'a nazywają „etyką sartre'owską”, nie jest dziełem samego Sartre'a, lecz przede wszystkim wynikiem moralistycznej interpretacji jego dramatów i powieści, a więc nie jego filozofii, lecz literatury. *Byt i nicność* jest dziełem ontologicznym, tzn. w zamiarze Sartre'a pracą opisującą strukturę ludzkiego istnienia, a nie pracą o moralnym sensie życia, powinności etycznej itd. Ma ono wyjaśniać, jak jest, a nie postulować, jak być powinno. Zresztą spójrzmy dokładniej. Zdaniem Trębickiego, każdy „model etyczny” (a uważa, że także w ontologii egzystencjalnej Sartre'a model taki jest obecny) zawiera m.in.: 1) określenie wartości naczelnej; 2) istotne zasady moralne (tzn. zakazy, nakazy); 3) normy swoiste, nieobecne we wcześniejszych modelach; 4) preferencje określonych wzorów osobowych; 5) reguły uzasadniania ocen i norm; 6) model szczęścia; 7) interpretację „sensu życia”; 8) interpretację postępu moralnego. Należałoby więc wykazać, z dokładnym podaniem miejsc w dziełach Sartre'a, gdzie wymienia on elementy określone w tych ośmiu punktach. Autor pracy o Schelerze tego jednak nie uczynił. W najbardziej „życzliwej” interpretacji można by znaleźć w dziele Sartre'a co najwyżej ontologiczne (ale nie moralistyczne) rozstrzygnięcia dotyczące punktów 4 i 7. Reszta jest wytworem komentatorów, nie Sartre'a. Z drugiej strony stanowisko Trębickiego w tej kwestii nie jest odosobnione; podobną opinię wyraził swego czasu L. Kołakowski¹, z którym autor pracy o Schelerze toczy spór o nieprawomocne włączenie Schelera do tradycji egzystencjalnej (por. s. 51). W sumie skonstatować tu wypada rozbieżność opinii, a więc i dyskusyjność odbioru tekstów Sartre'a. Trębicki miał w tej sytuacji prawo wybrać interpretację najbardziej dla siebie przekonującą.

Są to wszystko mankamenty, które w żadnym wypadku nie powinny przesłańcać dobrych stron dyskutowanej tu pracy. Można się z niej wiele o filozofii moralnej i antropologii Schelera dowiedzieć. Wysiłek dotarcia do podstaw antropologii i aksjologii tego kontrowersyjnego myśliciela na pewno nie poszedł na marne.

Zbigniew Zwoliński

¹ L. Kołakowski. K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 20.