

ks. Marek Jagodziński, Radom

TEOLOGICZNA OCENA POGŁĄDÓW MAXA SCHELERA W PERSPEKTYWIE RELACJI MIĘDZY FILOZOFIĄ A TEOLOGIĄ KATOLICKĄ

Istotną dla problematyki relacji między filozofią a teologią propozycję Maxa Ferdinanda Schelera¹ (1874-1928) należy umieścić w szerszym kontekście sytuacji, jaka zaistniała w rezultacie postawionego przez I. Kanta postulatu głoszącego, iż filozofia dla osiągnięcia statusu nauki (ideałem dla Kanta była nauka I. Newtona) powinna zrezygnować z ontologii i pozostać zwyczajną analityką czystego rozumu. Upowszechniający się subiektywizm spowodował, iż problematyka ontologiczna została zdominowana przez problematykę teorii poznania. Ponieważ teologia katolicka trwała w strumieniu tradycyjnego myślenia ontologicznego (w stylu Ch. von Wolffa)², w którym arystotelesowska ontologia była częścią tejże myśli teologicznej, dialog między filozofią a teologią był praktycznie niemożliwy.

Próbą przełamania tego impasu stały się poglądy „wczesnego” F. Brentano³, który uważał, że istnieje konieczność uprawiania teologii filozoficznej, gdyż pytanie o Boga może uzyskać odpowiedź dopiero przy pomocy argumentów filozoficznych, a zadaniem rozumu filozoficznego jest odróżnianie tego, co trwałe i istotne od tego, co takim nie jest. Poznanie bowiem jest intencjonalne, jest relacją podmiotu do przedmiotu, którego pojęcie wynika z analizy tejże relacji intencjonalnej. Chociaż teologiczne zainteresowanie problematyką ontologiczną nie znalazło spełnienia w badaniach natury historyczno-filozoficznej, stały się one punktem wyjścia dla powrotu tematyki ontologicznej i teorii wartości (właśnie w poglądach M. Schelera).

Istotnym krokiem w kierunku dowartościowania w filozofii i teologii roli podmiotu był wkład E. Przywary⁴, który twierdził, iż ludzkie poznanie nie może obyć się bez momentu aposteriorycznego. Byt oznacza trwanie stworzenia i - będąc wspólnym stworzeniu i Bogu - jest jednocześnie podstawą rozróżniania między nimi. Dlatego też stworzenie nie może poznać siebie i rozumieć siebie w oparciu tylko o własny byt, a problematyka metafizyczna prowadzi do pytania o relację między Bogiem a stworzeniem. W pojęciu metafizyki zawarta jest więc także „teologia naturalna”. Głównym pytaniem w takim kontekście stało się pytanie o możliwość takiej „metafizyki stworzenia”, która powinna odkrywać wspólne korzenie bytu i poznania. Jedyną możliwą formą takiej metafizyki jest katolicka kategoria analogii⁵. Takie postawienie sprawy powodowało podejrzenie, iż chodzi tu o ukrytą teologię katolicką, na co Przywara odpowiadał, iż pod względem historycznym metafizyka taka rzeczywiście powstała w oparciu o podstawy

chrześcijańskie, a różnica między filozofią a teologią katolicką polega na różnym (filozoficznym i teologicznym) sposobie wyrażania się tej samej „katolickiej formy myślenia”

Filozofia XX w. podkreślała dynamiczny aspekt bytu, co próbował pogodzić z jego statycznością H. Schell. Filozofia jest wewnętrznym momentem teologii oraz jej kompetentnym partnerem. Historia jest owocem wolności, ale jej podstawą jest Bóg, który jest duchem i realizuje siebie, a istotą poznającego „sądu umysłu” jest akt zgody lub odrzucenia. Katolicyzm dlatego głosi zgodność między rozumem a wiarą, a twórcza osobowość człowieka jest spełnieniem odbitej w niej natury Ducha Bożego. Taka pozycja pozwoliła Schellowi utożsamić katolicyzm z postępem.

Jak jednak pogodzić elementy stare z nowymi? Jak ustrzec się przed relatywizmem w obliczu historii, jak ochronić absolutne roszczenie chrześcijaństwa? Próba odpowiedzi były poglądy A. Loisy'ego⁶, który uważał, że tożsamość Ewangelii (będącej zawsze Ewangelią wcieloną) zachowana jest w narastającym (koniecznym) rozwoju, może więc być uzasadniana nie przez historię, lecz w historii, by w końcu dojść do stwierdzenia, że podmiotem jej realizacji jest nie Kościół, lecz „człowieczeństwo” ludzkości. G. Tyrell natomiast podkreślał konieczność rozróżnienia między niezmiennym Objawieniem a zmieniającą się teologią. Objawienie to rzeczywistość poznawana przez doświadczenie, teologia natomiast powinna stać się teorią przyporządkowaną temu doświadczeniu, toteż nie powinna objaśniać sensu jakichś wypowiedzi, lecz ich przyczynę. Dlatego też definicje dogmatyczne nie posiadają nawet teologicznej wartości, a Kościół nie posiada daru żadnej nieomyłności. Z oczywistych względów Kościół odrzucił modernizm⁷ i podtrzymał opinię, iż filozofia typu kantowskiego zamyka drogę do Boga, umożliwia ją natomiast myśl scholastyczna.

W takiej sytuacji pojawia się propozycja M. Schelera, który usiłuje pogodzić kantowski czysty aprioryzm form z psychologizmem, poszukując metody transcendentno-psychologicznej. Twierdząc wbrew teologii katolickiej, iż istnieje oparta na Kancie filozofia chrześcijańska daleka od modernizmu, zgadzająca się z nim tylko w podkreślaniu różnicy między duchem a materią fizyczną i psychiczną człowieka. Scheler zwraca się od filozofii ewoluującego ducha ku filozofii wiecznych wartości. Niezależnie bowiem od zmienności historii istnieją wartości, wobec których człowiek musi zająć postawę aprobującą lub odrzucającą. Ta konieczność decyzji jest znakiem tego, co duchowe, aprioryczną formą teorii poznania, etyki i estetyki.⁸ W pracy *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*⁹ Scheler przeciwstawia się poglądom Kanta głosząc, iż elementem stanowiącym o etycznym charakterze przeżycia jest nie powinność, lecz wartość. Wiedza ludzka musi opierać się na doświadczeniu, które jest podstawą kontaktu z rzeczywistością przedmiotową, nawiązywanego w oparciu o fenomenologiczne założenia teoriopoznawcze. Założenia te (przejęte od Husserla) są całkowicie inne od kantowskiego fenomenalizmu¹⁰.

Zjawiska ujawniają istotę rzeczy dawaną w tzw. doświadczeniu fenomenologicznym, różną od metafizycznej istoty rzeczy. Doświadczenie fenomenologiczne jest różne także od doświadczeń empirycznych, ujawnia istotę fenomenologiczną przedmiotów oraz związki i stosunki między nimi. Daje obraz rzeczywistości, który stanowi całość uporządkowaną i dojrzałą do poznania.¹¹ Doświad-

czalne fakty etyczne mają zawsze charakter przeżycia wartości i łączą się bezpośrednio z nimi. Fenomenologia nie bada wartości w abstrakcji, lecz jako dane bezpośrednio w doświadczeniu, jako przedmiot intuicji, w jego przedmiotowej treści i strukturze. Trzeba tylko wnikliwie wglądać w tę całość, by ujawnić pełną jej zawartość. Wartość jest przedmiotem doświadczalnie uchwytnego przeżycia.¹² Fakty etyczne to przeżycia wartości, ujawniane tylko w określonych podmiotach – osobach. Osoba jednak nie jest według Schelera bytem substancjalnym, będącym przyczynowym punktem wyjścia przeżyć, lecz stanowi tylko współprzeżywaną z każdym przeżyciem jedność. Konsekwentna fenomenologia esencjalistyczna pomija bowiem cały dynamiczny aspekt osoby. Osoba jest dawana w przeżyciu podobnie jak wartość (treść przedmiotowa przeżycia), tylko jakby z innej strony, nadając przeżyciom charakter podmiotowy – jest współprzeżywana w każdym przeżyciu podmiotową jednością. Przeżycia zaś osoby mają charakter aktów intencjonalnych.¹³

Przedstawienie wartości nie wnosi nic istotnego, nie nadaje kierunku działaniu, wypacza natomiast istotną ich treść, służy bowiem tylko treściom rzeczowego porządku, a porządek wartości znajduje odzwierciedlenie tylko w życiu osoby, tylko dzięki jej aktom emocjonalnym (tzw. emocjonalizm schelerowski). Wartości są najprostszymi elementami całej rzeczywistości, są niesprowadzalne do porządku rzeczowego. Osoba ujmuje w odczuciu emocjonalnym nie tylko wartości, lecz także ich hierarchię.¹⁴ Wartości wywołują poczucie powinności, ale wbrew Kantowi Scheler twierdzi, że należy się od niego uwalniać, by nie było ani cienia negatywizmu.¹⁵ Ponieważ wartości istnieją niezależnie od podmiotu, dążenie do nich wypływa całkowicie z emocjonalnych źródeł.¹⁶ Ponieważ osoba nie przeżywa siebie jako przyczyna sprawcza, jej życie etyczne jest pozbawione dynamiki, a wartości etyczne nie mogą być przedmiotami sprawczej realizacji, a przeżycie ich głębi zależy od samej osoby i na niej się kończy.¹⁷

Krytyka poglądów Schelera wychodzi z samych jego założeń.¹⁸ Nie wyjaśnia wewnętrznej struktury czynienia dobrze lub źle, poczucia sprawczości, a więc zasługi lub winy. K. Wojtyła podkreśla, że twierdzenie, iż osoba nie przeżywa siebie jako przyczyny sprawczej, jest błędnym ujęciem doświadczenia, niezgodnym ze współczesną psychologią doświadczalną, posługującą się przecież częściowo metodą fenomenologiczną. Dla Schelera wartość jest jedynie specyficzną treścią przedmiotową przeżycia emocjonalnego. Skąd jednak one się biorą? Nie dostrzegł także, że właśnie wskutek sprawczego zaangażowania rodzi się w dążeniach sama wartość etyczna osoby. Mamy więc do czynienia z etyką „materialnych wartości”, anormatywną¹⁹, faktycznie zredukowaną do swoistej psychologii wartości, a Scheler zagubił zupełnie w swoim systemie właściwy akt etyczny.²⁰

Krytyka K. Wojtyły – wydaje się – pozwala na postawienie znaku zapytania nad nazywaniem „średniego Schelera” „filozofem niemieckiego katolicyzmu”. Niewątpliwie filozofia wartości stanowi interesującą próbę wyjścia poza zaistniały stan rzeczy, poza konflikt „obiektywny – subiektywny” w sensie „realny – idealny”, zawiera cenne przemyślenia, ale ukazuje także ogólne ograniczenia metody fenomenologicznej, zadowalającej się analizą konkretnego świata

przeżyć i to przy pomocy „intuicji” fenomenologicznej, zbyt podatnej, jak się wydaje, na subiektywne błędy. Metoda ta doskonale wydaje się funkcjonować w analizie określonych części systemu, pozwalając sięgnąć w głąb „rzeczy”, ale nie jest niezawodna, a na pewno nie może zastąpić metafizyki i związanych z nią pytań.

Dlatego też propozycja Schelera nie oparła się krytyce. Szczególnie jaskrawym wydaje się być pominięcie przyczynowości sprawczej podmiotów aktów religijnych. W późniejszych jego wywodach zaznaczyło się wyraźne ich „umetafizycznienie”, które słusznie nie wywołało przychylnego przyjęcia nie tylko w kręgach teologicznych, lecz także filozoficznych. Dlatego też jego późna koncepcja antropologiczna nie należy dzisiaj do szczególnie inspirujących, chociaż żywa pozostaje sama idea antropologii filozoficznej, szereg analiz fenomenologicznych, ukazujących wiele momentów znamienych dla bytu ludzkiego.²¹ Fenomenologia opisuje świadomość religijną dokonanego aktu religijnego, wskazuje na Boga jako na jego podstawę, ale nie odpowiada pełnej treści chrześcijańskiej wiary w Boga, który istnieje także wtedy, gdy ktoś w Niego nie wierzy.

Jan Paweł II pisze: „Wszędzie tam, gdzie człowiek dostrzega wezwanie absolutu i transcendencji, otwiera się przed nim droga do metafizycznego wymiaru rzeczywistości: w prawdzie, w pięknie, w wartościach moralnych, w drugim człowieku, w samym bycie, w Bogu. Wielkie wyzwanie, jakie stoi przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione jak pilne, polega na przejściu od fenomenu do fundamentu. Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas, gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzną człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem. A zatem refleksja filozoficzna, która wykluczałaby wszelkie otwarcie na metafizykę, byłaby zupełnie nieprzydatna do pełnienia funkcji pośredniczącej w zrozumieniu Objawienia.”²²

PRZYPISY:

¹ Por. G. Pfafferott, *Scheler*, w: W. Kasper i. in. (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 9, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2000, k. 121-122.

² Daleko posuniętą recepcję systemu Wolffa na gruncie teologii należy widzieć w związku z zaistniałą w latach trzydziestych i czterdziestych XVIII w. na terenie Europy środkowej sytuacją społeczno-kościelną. Po ustąpieniu pierwszych ataków na filozofię Wolffa Kościół (protestancki i katolicki) odkrył w niej sprzymierzeńca w walce z narastającym libertynizmem i ateizmem (przeciwko którym scholastyka nie wypracowała nowoczesnych argumentów) oraz środek do racjonalnej argumentacji na rzecz religii objawionej. Inkwizycja w Rzymie wydała nawet w tej sprawie swoje „imprimatur”, zalecając lekturę dzieł Wolffa wszystkim krajom katolickim. Por. M. Klimowicz, *Oświecenie*, Warszawa 1972, s. 14-15.

³ Por. E. Tiefensee, *Brentano*, 4) *Franz*, w: W. Kasper i. in. (red.), *Lexikon...*, dz. cyt., t. 2, 1994, k. 674 – 675.

- ⁴ Por. M. Zechmeister, *Przywara*, w: W. Kasper i. in. (red.), *Lexikon...*, dz. cyt., t. 8, ³1999, k. 688-689.
- ⁵ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 39: *Klasyczną zasadę analogii ubogaca Przywara o dorobek filozofii dialogu twierdząc, że analogia pomiędzy Bogiem a światem doznaje pojednania dopiero w intersubiektywności dwóch wolnych istot*. Por. K.-H. Menke, *Analogia fidei*, [w:] W. Kasper i. in. (red.), *Lexikon...*, dz. cyt., t. 1, ³1993, k. 576; R. Teuwsen, *Analogie. I. Philosophisch*, w: W. Kasper i. in. (red.), *Lexikon...*, dz. cyt., t. 1, ³1993, k. 579; G. L. Müller, *Analogia. II. Theologisch*, w: W. Kasper i. in. (red.), *Lexikon...*, dz. cyt., t. 1, ³1993, k. 581.
- ⁶ Por. A. Raffelt, *Loisy*, w: W. Kasper i. in. (red.), *Lexikon...*, dz. cyt., t. 6, ³1997, k. 1041-1042.
- ⁷ Por. O. Weiss, *Modernismus*, w: W. Kasper i. in. (red.), *Lexikon...*, dz. cyt., t. 7, ³1998, k. 367-370.
- ⁸ Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie normy i szczęścia*, w: T. Styczeń i in. (red.), *Człowiek i moralność. III. Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 262-263.
- ⁹ Halle 1921. Por. K. Wojtyła, *Dobro i wartość*, w: tenże, *Człowiek i moralność...*, dz. cyt., 155-178.
- ¹⁰ Według Kanta przedmiotową treść naszego poznania stanowią same zjawiska, które jednakże żadną miarą nie otwierają dostępu do istoty rzeczy. Istota rzeczy nie da się odkryć w zjawiskach, są one bowiem zawsze czymś jednostkowym i przypadkowym, podczas gdy istota musi być czymś ogólnym i koniecznym. Zjawiskowa przeto rzeczywistość przedmiotowa nie ujawnia naszemu poznaniu formy przedmiotów, ale forma ta pochodzi od podmiotu, od zmysłów czy też od rozumu teoretycznego lub praktycznego. K. Wojtyła, *Akt i przeżycie etyczne*, w: T. Styczeń i in. (red.), *Człowiek i moralność...*, dz. cyt., 23.
- ¹¹ Por. tamże, s. 23-24.
- ¹² Por. tamże, s. 24-25.
- ¹³ Por. tamże, s. 25-26.
- ¹⁴ Por. tamże, s. 26-28.
- ¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie normy i szczęścia*, w: T. Styczeń i in. (red.), *Człowiek i moralność...*, dz. cyt., 263-265.
- ¹⁶ Por. K. Wojtyła, *Akt i przeżycie etyczne*, w: T. Styczeń i in. (red.), *Człowiek i moralność...*, dz. cyt., s. 30-32.
- ¹⁷ Por. tamże, s. 32-34.
- ¹⁸ Por. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, [w:] tenże, *Człowiek i moralność. II. Zagadnienie podmiotu moralności*, T. Styczeń i in. (red.), Lublin 1991, s. 11-128; tenże, *System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*, tamże, s. 129-145; tenże, *Ewangeliczna zasada naśladowania. Nauka źródeł objawienia a system filozoficzny Maxa Schelera*, tamże, s. 147-158; tenże, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, tamże, 159-180; tenże, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*, tamże, s. 231-252.
- ¹⁹ Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie normy i szczęścia*, w: T. Styczeń i in. (red.), *Człowiek i moralność*, dz. cyt., s. 266-268.

²⁰ Por. K. Wojtyła, *Akt i przeżycie etyczne*, w: T. Styczeń i in. (red.), *Człowiek i moralność...*, dz. cyt., s. 34-38, 51-52.

²¹ Por. P. J. Dulieu, *Aktualność Schelera*, „Znak” 248 (1975), z. 2, s. 215.

²² *Fides et ratio*, 83.