

Ks. Jan Edling

METAFIZYCZNE POZNANIE BOGA WEDŁUG MAXA SCHELERA

Max Scheler, mimo wszelkich wątpliwych i dyskusyjnych elementów jego filozofii ocenianych z punktu widzenia filozofii katolickiej, ukazywał w sposób żarliwy i oryginalny ukierunkowanie ontyczne i aksjologiczne człowieka ku Bogu.

Jego bezsprzeczną zasługą jest wykorzystanie metody fenomenologicznej na terenie filozofii Boga. W sposób fascynujący przedstawił on przy pomocy tej metody dwojaką drogę współczesnego człowieka ku Bogu; drogę życia religijnego i drogę metafizycznych analiz.

W schelerowskim ujęciu widać istotową odrębność obu dróg a równocześnie ich wzajemną względem siebie komplementarność. Tę prawdę wyraża jego znane powiedzenie: „prawdziwy Bóg nie jest tak pusty i zdrętwiały jak Bóg metafizyki, prawdziwy Bóg nie jest tak ciasny i żywotny jak Bóg czystej wiary”¹.

Droga poznania Boga przedstawiona przez Schelera, jest w pewnym sensie drogą wypośredkowaną i zarazem uwzględniającą różnorodne aspekty umysłowo-duchowego życia człowieka. Celem niniejszego artykułu jest zarysowanie metafizycznej drogi poznania Boga w ujęciu tegoż filozofa.

Teoria wzajemnej odpowiedniości metafizyki i religii

Jak zaznacza Max Scheler już sama nazwa „filozofia religii” zawiera w sobie dwa człony, układ jakiegoś wzajemnego odniesienia filozofii i religii.

¹ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern - München 1954, s. 138.

Scheler wyraźnie mówi, że wyrażenie filozofa religii jest nowym wyrażeniem. Cała filozoficzna literatura aż do Kanta i Schleiermachera nie знаła tego terminu, jak również i teologia nie znała dyscypliny o takiej nazwie. Nazwa już sama w sobie kryje szczególną teorię o stosunku religii i filozofii względem siebie a mianowicie myśl, że filozofia nie zajmuje się Bogiem bezpośrednio, lecz jeśli w ogóle zajmuje się Bogiem, to czyni to tylko za pośrednictwem religii².

Ten właśnie stosunek filozofii i religii przedstawił Scheler w swych rozważaniach jako „*Konformitätssystem*”, czyli system wzajemnej współzależności. Stwierdza on, że zarówno religia jak filozofia (a ściśle mówiąc metafizyka) stanowią dwie odrębne dziedziny, gdyż autonomiczność i niezależność pierwszej, wcale nie oznacza jej „jedynowładztwa” jeśli idzie o poznanie Boga³.

Uznając istotną różnicę między metafizyką a religią, nie w sensie jednak systemów dualistycznych, „*Konformitätssystem*” stanowi jakby pomost między tymi ostatnimi, a systemem monistycznym. Scheler wyraźnie odrzuca zarówno wszelkiego rodzaju monistyczne systemy, które według niego sprowadzają religię do myśli, czyli całkowicie identyfikują filozofię z religią, jak również wszelkiego rodzaju systemy dualistyczne, które mówią o całkowitej odrębności religii i metafizyki⁴. Odrzuca również gnostyczną interpretację religii jako „metafizykę mas”, podczas gdy filozofia miałaby być religią metafizyków⁵. Odcina się także od poglądów tomistycznych, należących do tzw. tradycjonalistycznych systemów, które niejako pozwalają filozofii zniknąć w nauce o objawieniu. M. Scheler tomizm wyraźnie nazywa „częściowym systemem tożsamości”⁶.

Autor „*Vom Ewigen...*” odrzucając skrajne poglądy na temat wzajemnego stosunku filozofii i religii wprowadza „system zgodności”, w myśl którego religia i filozofia nie są całkowicie lub częściowo tożsame, lecz istnieją między nimi specyficzne współzależności⁷. Bliższa analiza tej współzależności będzie treścią dalszych analiz niniejszego artykułu.

² *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 125.

³ H. M. Isquierdo, *Das religiöse Apriori bei Max Scheler*, Bonn 1964, s. 9.

⁴ *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 141. Jakkolwiek dzisiaj wyrażenia „monizm”, „dualizm” odnoszą się do koncepcji bytu, to Scheler stosuje te wyrażenia również dla kreślenia koncepcji relacji między religią a filozofią.

⁵ Tamże, s. 127 nn.

⁶ Tamże, s. 127.

⁷ Tamże, s. 142-157.

Poznanie metafizyczne i jego odrębność względem poznania religijnego

Obok religijnego sposobu poznania Boga, Scheler uznał możliwość również racjonalno - metafizycznego poznania. Akceptował je, chociaż stał w wyraźnej opozycji do tradycyjnej teologii naturalnej opierającej się na metafizycznym poznaniu⁸, którego Scheler nie neguje, lecz przypisuje mu charakter poznania spontanicznego.

Poznanie metafizyczne jest „samodzielnym rodzajem poznania, które posiada swoją oczywistość, prawdziwość i wartość niezaprzeczoną jednak od religii”⁹. Metafizyka opiera się na wynikach nauk przyrodniczych, lecz „nie posiada ich empirycznej oczywistości”¹⁰. Twierdzenia metafizyki mają charakter hipotetyczny, a jedynie poznanie bytu absolutnego, obok poznania bytu w ogóle, ma charakter absolutnie ewidentny¹¹.

Poznanie metafizyczne jest aktem angażującym całego człowieka. Patrząc zaś od strony przedmiotu jest poznaniem istnienia, przede wszystkim w stosunku do bytu absolutnego¹². Jednakże im dokładniej chcemy charakteryzować pozytywne przymioty absolutnego bytu, tym nasze sądy będą miały charakter coraz bardziej hipotetyczny. Scheler sądzi, że „choć istnieje metafizyka, to jednak nie ma materialnej metafizyki absolutnie istniejącego bytu”¹³. Nie jest możliwe więc na terenie metafizyki poznanie osobowości Boga¹⁴, gdyż poznanie Boga jako osoby jest możliwe wtedy, gdy już wcześniej znaleźliśmy Go na drodze poznania religijnego, przez objawienie¹⁵.

Spróbujmy teraz nieco bliżej przyjrzeć się naturze poznania metafizycznego skupiając uwagę przede wszystkim na wyodrębnieniu różnic dzielących go od poznania religijnego.

H. Neue we wspomnianej już pracy *Das religiöse Gotteserkenntnis* stwierdza, że podstawowym znamieniem (...) stosunku między religijnym

⁸ J. Heber, *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie bei Max Scheler*, Leipzig 1931, s. 24.

⁹ *Vom Ewigen im Menschen*, s. 297.

¹⁰ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 200.

¹¹ J. Heber, dz. cyt., s. 26 nn.; por. H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, s. 82.

¹² H. Fries, dz. cyt., s. 82.

¹³ *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 300.

¹⁴ Tamże, s. 331.

¹⁵ Tamże.

a metafizycznym poznaniem jest wypływająca z właściwego określenia natury tych poznań ich istotowa różność i swoistość”¹⁶.

Różnorodność poznania religijnego i metafizycznego można dostrzec najpierw w różnicy między przedmiotami obydwóch rodzajów poznania. Bóg religii jest Bogiem żywym, najwyższym dobrem, Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba; jest osobową miłością stwarzającą świat. Natomiast Bóg metafizyki jest tylko bytem samoistnym (*ens a se*), oraz pierwszą przyczyną świata. Scheler mówi, że „Bóg religii i podstawa świata metafizyki co do realności mogą być identycznymi, zaś jako intencjonalne przedmioty są istotowo różne. Bóg religijnej świadomości jest i żyje wyłącznie w religijnym akcie, nie zaś w metafizycznym myśleniu o pozareligijnych przedmiotach i pozareligijnej rzeczywistości”¹⁷. Dalej filozof dopowie: „Bóg religijny jest Bogiem ludu, nie Bogiem wykształconych”¹⁸.

Druga różnica między obydwu rodzajami poznań to ta, że metoda poznania metafizycznego różni się od metody poznania religijnego. Metafizyka dochodzi do poznania Boga na drodze spontanicznych operacji umysłowych, natomiast w akcie religijnym poznaje się Boga przez otwarcie się na Jego objawienie. Krótko mówiąc, źródłem poznania religijnego jest objawienie. Scheler powie „wszelka wiedza o Bogu jest wiedzą przez Boga” w tym znaczeniu, że „wypełnienie aktu religijnego” polega na „przyjęciu samoobjawiającego się, samoofiarującego się człowiekowi bytu boskiego (naturalne objawienie Boga)”¹⁹.

Trzecia różnica, to ta, że język poznania metafizycznego jest językiem pojęciowym, podczas gdy język poznania religijnego jest językiem symbolicznym, wyrażającym oglądowe relacje, możliwe do przedstawienia tylko w symbolach²⁰.

Czwarta różnica dotyczy stopnia pewności obu rodzajów poznań. Otóż stopień pewności poznania metafizycznego jest mniejszy od stopnia pewności poznania religijnego. Wszystkie metafizyczne sądy, oprócz dwóch („w ogóle coś istnieje”, „nie istnieje byt, który byłby nicością”) mających charakter oczywisty, mają walor hipotetyczny, natomiast sądy poznania reli-

¹⁶ H. Neue, *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler*, Würzburg 1928, s. 110.

¹⁷ *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 130.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 245.

²⁰ J. Heber, dz. cyt., s. 38.

gijnego mają absolutną pewność, wynikają z bezpośredniego i ewidentnego charakteru tego poznania. W przekonaniu Schelera „nie ma żadnej prawdopodobnej wiary, nie ma żadnej hipotetycznej wiary. Oczywiście wiary, opierająca się na mocnej pewności jest różna od wszelkiego rodzaju wiedzy prawdopodobnej”²¹.

Po piąte - różny jest motyw poznania. „Pytanie o zbawienie jest wtórnym dla metafizyki, poznanie absolutnej rzeczywistości jest wtórnym dla człowieka religijnego”²², czyli w poznaniu religijnym idzie głównie o zbawienie człowieka, a w metafizycznym o rozumowe poznanie absolutnego bytu.

Tych różnic można by dostrzec jeszcze więcej, biorąc pod uwagę socjologiczny aspekt. Socjologiczną formą wyrażenia religii jest „Kościół”, podczas gdy socjologiczną formą metafizyki jest „Uczelnia”.

Przedstawione dotąd niektóre różnice dzielące metafizykę i religię pozwalają zauważyć ich odrębność. Gdyby jednak ich wzajemny stosunek nacechowany byłby tylko różnicami, to wówczas nie miałyby uzasadnienia wspomniany wcześniej „Konformitätssystem”. Dlatego też w dalszym ciągu rozważań spróbujemy nakreślić kilka elementów wspólnych dla obu typów poznań.

Wzajemny związek pomiędzy poznaniem religijnym a metafizycznym

Już na terenie samego przedmiotu obu rodzajów poznań można dopatrzyć się ich wzajemnej komplementarności, wzajemnego dopełniania się. Możliwe jest ono wówczas, gdy rozpatrujemy przedmiot od strony materialnej. Przedmiotem więc obu rodzajów poznań jest ten sam byt realny, należący do sfery boskiego. Jednakże, jak mówi Scheler, prawdziwy Bóg nie jest tak pusty, tak martwy jak Bóg metafizyki i nie taki „ciemny” i żywy jak Bóg czystej wiary²³. Dlatego tylko wspólne połączenie obu typów poznań pozwala uzyskać możliwie najpełniejszy obraz prawdziwego Boga²⁴. Ta obustronna zależność jednego typu poznania od drugiego najbardziej staje się widoczna na płaszczyźnie ich podmiotowego przeżycia. Akt religijny jest najbardziej pierwotnym, osobowym i najprostszym aktem człowieka, dlate-

²¹ *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 147.

²² Tamże, s. 135.

²³ Tamże, s. 138.

²⁴ H.M. Isquierdo, dz. cyt., s. 88.

go jest on czasowo wcześniejszy, pierwotniejszy względem innych aktów, a więc również względem aktu metafizycznego poznania.

Priorytet religijnego aktu ma charakter nie tylko psychologiczno - czasowy, ale zakotwiczony jest on także w duchowej sferze człowieka. W przekonaniu Schelera „wydaje się bez najmniejszej wątpliwości, że religijne poznanie jest poznaniem najbardziej pierwotnym i to wcale nie tylko w empiryczno - psycho - genetycznym sensie, lecz także w sensie istotnej kolejności, co do pochodzenia z ducha człowieka”²⁵. Ten priorytet poznania religijnego uwidacznia się również w schelerowskim poglądzie na „dowody”, o czym będzie mowa później.

Dowód istnienia Boga według Schelera na sens tylko wtedy, o ile wcześniej miało miejsce religijne poznanie istnienia Boga, bowiem „logiczne połączenie prawd religijnych z prawdami o świecie jest zawsze następczym, wtórnym zadaniem”²⁶. Tylko wtedy bowiem gdy założymy wcześniejszą wiedzę o istocie żyjącej, co więcej wiedzę o związkach istotnych obowiązujących w świecie tej istoty, możemy z istnienia określonej, żywej istoty udowodnić zjawiska dotyczące istnienia innej istoty, np.: jej egzystencji²⁷. Wynika więc z tego, że religijne poznanie jest koniecznym dla zaistnienia poznania metafizycznego. Inaczej mówiąc, poznanie metafizyczne jest istotowo zależne od poznania religijnego. Isquierdo powie: „Religia jest wewnętrzną postawą metafizyki, metafizyka zaś jest wewnętrznym warunkiem religii. Ten stosunek odpowiada teologii i wierze, gdyż dopiero wiara tworzy teologię. Teologia zaś zakotwiczona jest w wierze. Wiara jest więc wewnętrzną postawą całej teologii, teologia zewnętrznym warunkiem pogłębionej mocy wiary”²⁸. Odnośnie prymatu religijnego poznania względem metafizycznego H. Fries twierdzi, że nie odnosi się on tylko do schelerowskiego założenia o prymacie wartości i miłości przed bytem i poznaniem, ale sięga głębiej, aż do wnętrza samego aktu²⁹.

Mówiąc jednak o wzajemnej zależności tych poznań, należy także powiedzieć, że również poznanie religijne, chociaż jest poznaniem autonomicznym, w pewnym sensie jest uzależnione od poznania metafizycznego,

²⁵ *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 148.

²⁶ Tamże, s. 254.

²⁷ Tamże, s. 253.

²⁸ H.M. Isquierdo, dz. cyt., s. 89.

²⁹ H. Fries, dz. cyt., s. 84.

a mianowicie od metafizycznej intencji³⁰. Uzależnienie to nie przekreśla jednak jego autonomiczności. Newe w swoich rozważaniach na ten temat mówi, że „człowiek dla poznania Boga posiada autonomiczną klasę aktów przynależącą do jego natury. Jest to sfera aktów religijnych, która obok innych sposobów poznania jest konstytutywną dla osoby ludzkiej. Obok naturalno - religijnego poznania „kroczy” metafizyczna intencja, która jest ciągle zwrócona na byt absolutny. Religijne i metafizyczne intencje są istotowo różne. Samodzielność przypada metafizycznemu poznaniu tylko względem pewnych formalnych określeń Boga; do rzeczywistego poznania Boga jest ono niezdolne. Musi ustąpić przed pierwotniejszym, religijnym poznaniem Boga jako źródłem oglądu. Przez to metafizyczne poznanie względem poznania religijnego znajduje się w stosunku subordynacji i wewnętrznej zależności”³¹.

Podsumowując można powiedzieć za H. Newe, że zależność poznania religijnego od metafizycznego, może mieć potrójną formę: po pierwsze, metafizyka posiada „religijno - pedagogiczne znaczenie” dla naturalnego religijnego poznania, które polega jakby na ukierunkowaniu ducha na sferę religijną człowieka³², po drugie: ta wzajemna zależność posiada „metafizyczno - teoretyczną” formę, która wyraża się na terenie etyki. Człowiek o nastawieniu metafizyczno - teoretycznym, bez posiadania pewnych osobowych moralnych uwarunkowań, stojący tylko na gruncie naturalizmu i mechanycyzmu, nie może w pełni Boga poznać, nie może dokonać aktu religijnego poznania³³.

Po trzecie, zależność ta ma formę zewnętrznego bytowego uwarunkowania, tzn. „gdy akt religijny zaistniał przez transcendencję świata dzięki jego intencji i musiał być poprzedzony przez wcześniejszy akt metafizyczny w którym wszystkie rzeczy charakteru „skończonego” (przypadłościowego) włącznie z własną osobą są ujęte w całość i złączone zostają w jedną ideę „świata”³⁴.

³⁰ H. Newe, dz. cyt., s. 117nn.

³¹ Tamże, s. 123.

³² Tamże, s. 119.

³³ Tamże, s. 120.

³⁴ Tamże, s. 120.

Stosunek Schelera do klasycznych dowodów na istnienie Boga

Na czołowe miejsce wśród metafizycznych dociekań Schelera wysuwa się problem dowodów. W swych rozważaniach filozoficznych wyraźnie neguje on przedmiotowy walor dotychczasowych tradycyjnych dowodów, odmawiając im tym samym mocy dowodowej. Krytycznie też ustosunkowuje się do tradycyjnej teologii, która począwszy od świętego Tomasza usiłowała uczynić z dowodów podstawę wiary w Boga i w ogóle podstawę religii³⁵.

Scheler sądzi że niegdyś, gdy atmosfera religijna i tradycja była bardzo żywa, takie dowody mogły spełniać swoją rolę i stanowić fundament dla religii, lecz nie mogą tej roli spełniać dla człowieka współczesnego, który żyje często poza wpływem religii. Przyczyna leży na pewno nie w ich skomplikowanej budowie, ani tylko w złej woli danego człowieka, lecz musi tkwić głębiej. Aby ją odkryć, powróćmy na chwilę do podstawowych założeń filozoficznych, na których Scheler opiera całość swoich rozważań odnośnie wspomnianej kwestii.

Otóż filozof mówi że:

1. Udowodnić „realność, albo istnienie jest czymś bezsensownym, gdyż możliwymi do udowodnienia są tylko zdania o tej rzeczywistości, nie zaś ona sama”³⁶.

2. „Udowodnialne jest tylko zdanie, które już zostało odnalezione (...). Tylko ten, kto znalazł Boga może odczuwać potrzebę udowodnienia jego istnienia”³⁷.

3. „Tylko to, co jest prawdziwe można udowadniać, nie można jednak odwrócić tego zdania i mówić, że tylko to co się da udowodnić jest prawdziwe”³⁸.

4. „Tylko wtedy, jeżeli wcześniej założymy wiedzę o istocie żyjącego, a następnie założymy (wiedzę) o związkach istotowych żyjących (bytów), istniejących w tym świecie, możemy z istnienia określonej istoty żywej i zjawisk życia udowodnić egzystencję innych istot”³⁹. Innymi słowy, nie można przechodzić z jednej sfery (danych istotowych) do innej sfery tychże danych lecz innego rodzaju, np. za pomocą wnioskowania rozumowego przechodzić ze sfery martwej natury do sfery istot żywych⁴⁰.

³⁵ E. Przywara, *Religionsbegründung M. Scheler - J.M. Newman*. Freiburg 1923 s. 86; por. K. Eschweiler, *Religion und Metaphysik von Scheler*, „Hochland” 19(1921/22), t. 1, s. 305.

³⁶ *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 252.

³⁷ Tamże, s. 253nn.

³⁸ Tamże, s. 252.

³⁹ Tamże, s. 253.

⁴⁰ Tamże; por. J. Schindler, *Gott und Mensch in ihren gegenseitigen Zuordnung in der philosophischen Konzeption Max Scheler*. Augsburg 1968 s. 29nn.; H.M. Isquierdo, dz. cyt., s. 8; S. Czerniak, *Socjologia wiedzy M. Schelera*, „Studia Filozoficzne” 159(1979), nr 2, s. 76.

Zgodnie więc z pierwszym principium możemy mówić o udowodnialności zdania „Bóg istnieje”, nie zaś o udowodnialności samej egzystencji Boga. Z trzeciego zaś wynika, że jeśli istnienia Boga nie da się udowodnić, to nie znaczy, że zdanie „Bóg istnieje” jest zdaniem fałszywym. Z drugim zaś principium wiąże się przekonanie Schelera, że tylko ten kto Boga znalazł może odczuwać potrzebę uzasadnienia jego realności⁴¹. Zgodnie z tym założeniem, nie można rozumowo udowodnić istnienia Boga. Scheler powie: „Istota i istnienie Boga mogą podlegać co najwyżej wykazaniu (*Aufweis*), lecz nie dowodzeniu (*Beweis*)”, zaś określenie (*Aufweis*) oznacza „pierwsze zwrócenie uwagi na coś, co jeszcze nie zostało wynalezione”⁴².

Scheler używa również terminu *Nachweis*, który rozumie jako „pouczenie o planowym sposobie wynajdywania czegoś, co już zostało wykryte”⁴³. *Nachweis* poprzedzone jest przez *Aufweis*. Niemożliwy jest dowód sensu stricto, gdyż „polega on na logicznym wyprowadzeniu nieznannej prawdy z innej już uprzednio poznanej”⁴⁴, ale w tej samej sferze rzeczywistości. Tymczasem tradycyjne dowody w przekonaniu Schelera zawierają błąd, polegający na przejściu ze sfery świata widzialnego do sfery świata niewidzialnego, co jest w tym przypadku niedopuszczalne, bo między tymi sferami nie ma żadnych istotnych związków (*Wesenszusammenhänge*), które mogłyby być podłożem takiego przejścia⁴⁵. Skoro więc dowody nie uzasadniają istnienia Boga to jakie jest ich zadanie.

H. Fries w rozważaniach poświęconych tej kwestii pisze: „Funkcja dowodów polega na potwierdzeniu tego, co zostało wykryte w religijnym akcie, na usprawiedliwieniu i legitymacji wiary przed forum rozumu”; „dowody w żadnej mierze nie są aktami pierwszymi, lecz wtórnymi ludzkiego ducha, są zależne od religii (...) one potrzebują w sposób istotny podstaw i atmosfery religii, aby miały sens i były skuteczne”⁴⁶.

Z zagadnieniem dowodów ściśle związany jest problem zasady przyczynowości, gdyż to właśnie na niej opierają się wszystkie dowody. Otóż Scheler nie odrzuca generalnie zasady przyczynowości, lecz odrzuca jej niektóre

⁴¹ *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 253.

⁴² Tamże, s. 254.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 251.

⁴⁵ J. Pastuszka, *Filozofia M. Schelera*, AK 21(1928), s. 30.

⁴⁶ H. Fries, dz. cyt., s. 89.

sformułowania, tj. utożsamiające przyczynowość z czasowo - przestrzennym następstwem, jak to czynił Kant⁴⁷. Scheler uznał zasadę przyczynowości w pewnym sensie za niewystarczającą, bo chociaż mówi ona o istnieniu Boga, to jest bezużyteczna przy charakterystyce Jego Natury. Popatrzmy np. na słynny dowód kosmologiczny. Wychodzimy w nim z przygodności świata, który musiał mieć jakąś transcendentną przyczynę powołującą go do bytu. Lecz Scheler powie, że niekoniecznie musiał to być Bóg, gdyż tą przyczyną może być jakiś inny świat realny, który z kolei może być skutkiem innego realnego świata, i tak w nieskończoność⁴⁸.

Nasz autor zauważa, że nadając takiej dynamicznej przyczynie duchowy charakter, czyniąc z niej Boga popełniamy błąd, który może doprowadzić do panteizmu, gdyż czynimy to w aprioryczny sposób w naszym umyśle, a w ten sposób można przecież również zasadę przyczynowości zastąpić jakimś ślepym poruszeniem, jak to czynią np. panteiści⁴⁹.

Zgodnie z myślą Schelera, zasada przyczynowości nie jest konieczna, gdyż w poznaniu religijnym poznajemy istnienie Boga w sposób bezpośredni, intuicyjny, zaś dowody opierające się na zasadzie przyczynowości pełnią zawsze drugorzędą rolę, mają tylko potwierdzić to co już wcześniej zostało wykryte w intuicyjnym poznaniu⁵⁰.

Podsumowując nasze rozważania należy stwierdzić, że Scheler bardzo umiejętnie potrafi połączyć metafizykę i religię, co znalazło wyraz w jego znanym systemie „ich wzajemnej odpowiedniości” („Komformitätssystem”). Słusznie więc uważa się, że droga do Boga tego filozofa była sprzężeniem religii i metafizyki⁵¹. To sprzężenie starano się możliwie najprzystępniej ukazać w niniejszym artykule.

Ks. Jan Edling

⁴⁷ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli ...*, s. 201.

⁴⁸ *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 214.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ W. Granat, *Religijne wartości metody intuicji w poznaniu istnienia Boga*, RTK, 21(1956) nr 3, s. 1-38.

⁵¹ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli ...*, s. 186.