

*Ks. Jan Edling*

## **PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA FILOZOFICZNE MAXA SCHELERA W ODNIESIENIU DO PROBLEMU POZNAWALNOŚCI BOGA**

Heirich Fries, rysując panoramę współczesnej filozofii religii, wyakcentował wyjątkową rolę M. Schelera. Pisał o nim: „Jest on rzeczywiście punktem wyjściowym filozofii religii. W jego bogatym, chociaż fragmentarycznym dziele (autor ma na uwadze *Vom Ewigen im Menschen*) znajduję podobne do jakiejś ‘wiązki promieni’ wszystkie sprawy, które są żywotne dla współczesnej religii katolickiej”<sup>1</sup>. Ta niezwykle pozytywna ocena roli Schelera we współczesnej filozofii religii wydaje się być uzasadniona, gdyż chociaż skala jego zainteresowań jest bogata, to niewątpliwie na plan pierwszy wysuwa się tematyka związana z filozofią Boga i filozofią religii.

Sam Scheler w przedmowie do pierwszego wydania *Vom Ewigen im Menschen* stwierdza, że zamiarem jego pracy w tej dziedzinie jest położenie pierwszych fundamentów pod systematyczną budowę „naturalnej teologii”. Przy czym zaznacza, że ta nowa teologia naturalna będzie „teologią doświadczenia istoty boskości”, bardziej nadająca się do tego, aby mogła być głębiej i lepiej zrozumiana przez współczesnego człowieka niż tradycyjne systemy, które mniej czy więcej opierają się na Tomaszu z Akwinu, czy Schleiermacherze<sup>2</sup>. Filozofia Boga Schelera, choć interesująca, nie jest łatwa w eksplikacji i interpretacji. J. Heber w swych rozważaniach nad metodologiczno-teoriopoznawczą stroną schelerowskiej filozofii religii uznał, że „pojęcie naturalnej teologii u tego filozofa jest tak niejasne, iż można podać tylko jej jakąś

---

<sup>1</sup> H. Fries, *Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, s. 23.

<sup>2</sup> M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern-München 1954, s. 8.

przybliżoną definicję a jego program naturalnej teologii oznacza tylko nowe sformułowanie podstawowych problemów filozofii religii”<sup>3</sup>.

Zachodzi pytanie w jakim stosunku do katolickiej filozofii religii znajduje się ta „nowa teologia naturalna”? Opinie w tej sprawie są zróżnicowane. Jedni (np. Przywara) uważają, że schelerowska filozofia religii u swych podstaw jest zgodna ze scholastyczno-katolicką myślą filozoficzną. Inni autorzy (np. J. Heber, Lennertz, J. Geysler) uważają łączenie rozważań Schelera z katolicką tradycją filozoficzną za nieporozumienie<sup>4</sup>.

Bezpośrednim celem niniejszego artykułu nie jest jednak ocena zgodności czy niezgodności myśli Schelera z katolicką nauką. Głównym zamierzeniem jest natomiast w miarę całościowe zarysowanie podstawowych założeń filozoficznych Maxa Schelera (1874-1928), czołowego niemieckiego filozofa, rzutujących w jakimś stopniu na problem poznawalności Boga. Będzie to bardzo pomocne dla czytelnika zainteresowanego głębszym poznaniem myśli filozoficznej tegoż autora, a zwłaszcza poszukującego odpowiedzi na pytanie, czy i jak wg Schelera poznawalne jest istnienie Boga? Pytanie to należy do centralnych problemów podejmowanych przez tego myśliciela. Kluczem bowiem do zrozumienia problemu poznawalności i uzasadnienia istnienia Boga w ujęciu naszego autora jest zrozumienie założeń epistemologiczno - metodologicznych filozofii religii tegoż myśliciela.

Cenne jest w tej kwestii spostrzeżenie znanego krytyka schelerowskiej myśli, J. Hebera, w przekonaniu którego problem poznania Boga w filozofii religii jest u swych podstaw problemem metodologicznym<sup>5</sup>.

W trakcie opracowywania tego zagadnienia napotkano na trudności, związane głównie z selekcją bogatego materiału filozoficznego. Intencją autora jest możliwie przejrzyste zarysowanie fundamentalnych tez filozoficznych, na których Scheler zbudował cały gmach swojej filozofii, a w tym także filozofii religii. Dużą trudnością był także brak monograficznych opracowań z tej dziedziny w języku polskim. Korzystano w artykule z tekstów źródłowych, tj. pism Schelera w języku niemieckim dotyczących głównie pierwszego okresu twórczości tego filozofa, tzn. czasu powstania głównego jego dzieła pt. *Vom Ewigen im Menschen* (1921). W tym okresie, który znawcy jego filozofii uważają za niemalże tożsamy z nauką katolicką (1913-1923) powstają jeszcze inne znakomite

<sup>3</sup> J. Heber, *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie bei Scheler*, Leipzig 1931, s. 2.

<sup>4</sup> Tamże, s. 4.

<sup>5</sup> J. Heber, dz. cyt., s. 7.

dzieła, np. *Formalismus in der Ethik und die materiele Wertethik* (Halle 1913-1916) - dzieło poświęcone głównie zagadnieniom etyki oraz *Zur Fenomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (Halle 1913) - dzieło poświęcone fenomenologii uczuć. Wykorzystano także inne dzieło poświęcone głównie zagadnieniom etycznym pt. *Über Resentiment und moralische Werturteil* (Leipzig 1912), przy czym korzystano z tłumaczenia polskiego dokonanego przez Jana Garewicza<sup>6</sup>.

Oprócz wspomnianych tekstów źródłowych uwzględniono w artykule wszystkie ważniejsze, dostępne opracowania związane z tym zagadnieniem, zarówno w języku polskim, jak i niemieckim<sup>7</sup>. Odnośnie metodologiczno-teoriopoznawczej strony myśli Schelera, wykorzystano głównie dzieła dwu autorów<sup>8</sup>.

Z literatury w języku polskim pomocne były opracowania: ks. J. Pastuszki<sup>9</sup>, bp. K. Wojtyły<sup>10</sup>, Jerzego Trębickiego<sup>11</sup>, M. Buczyńskiej - Garewicz<sup>12</sup>, oraz ks. St. Kowalczyka<sup>13</sup>.

### Doświadczenie fenomenologiczne

Twórca fenomenologii E. Husserl w swoim dziele pt. *Logische Untersuchungen* w wyraźny sposób neguje psychologiczne podstawy logiki, co stało

<sup>6</sup> J. Garewicz, *Resentiment a moralność*, Warszawa 1977.

<sup>7</sup> H. Neue, *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei M. Scheler*, Würzburg 1928; H. Fries, *Die katolische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949; E. Przywara, *Religionsbegründung Max Scheler - J.H. Newman*, Freiburg 1923; H. Leonardy, *Liebe und Person*, Den Haag 1976; M. Isquierdo, *Das religiöse Apriori bei Max Scheler*, Bonn 1964; J. Schindler, *Gott und Mensch in ihrer gegenseitigen Zuordnung in der philosophischen Konzeption Max Scheler*, Augsburg 1968.

<sup>8</sup> J. Heber, *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie bei M. Scheler*, Leipzig 1931; G. Kränzlin, *Max Schelers phänomenologische Systematik*, Leipzig 1979.

<sup>9</sup> *Filozofia religii M. Schelera*, AK 21(1928); *Filozofia M. Schelera* AK 35(1935); *Intuicjonizm Maxa Schelera*, PP 4(1931); *Idea człowieka w filozofii M. Schelera*, PrAd (1938).

<sup>10</sup> *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959; *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce*, RF 5(1955-1957).

<sup>11</sup> *Etyka M. Schelera*, Warszawa 1973.

<sup>12</sup> *Scheler a filozofia wartości*, w: *M. Scheler. Resentiment a moralność*, Tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977; *Znak i oczywistość*, Warszawa 1981; *Fenomenologia uczuć M. Schelera*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 24(1975).

<sup>13</sup> *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979; *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980.

się punktem wyjścia do nowego spojrzenia na filozofię, a w tej szczególnie na metafizykę i ontologię. Jednym z kontynuatorów jego myśli był Max Scheler, którego znajomość z Husserlem datuje się już od 1901 r. Scheler od samego początku swej naukowej kariery żywo interesował się problemami metody. Zdawał sobie z tego sprawę, że jest to podstawa, na której i w oparciu o którą (o ile jest solidna) można zbudować gmach prawdziwej filozofii. Nic więc dziwnego, że swoją pracę habilitacyjną poświęcił właśnie problemowi metodologii. W pracy tej, noszącej tytuł *Die transzendentalne und die psychologische Methode (Transcendentalna i psychologiczna metoda)*, po wnikliwej analizie wykazał bezużyteczność zasugerowanych w samym temacie metod. Obalając je, musiał Scheler podać jakąś nową, przy pomocy której można by budować „nową filozofię”. Taką metodą miała być metoda fenomenologiczna. W jej opracowaniu widać wyraźne wpływy E. Husserla. Ten wpływ jest tak duży, iż niektórzy z późniejszych filozofów, jak również i obecnie, uważają, że nie można zrozumieć metody Schelera bez odwołania się do Husserla<sup>14</sup>.

Jakkolwiek widoczny jest duży wpływ myśli Husserla na metodologiczne poglądy Schelera, to jednak nie są one ich ścisłą kontynuacją. Odmienne mianowicie było stanowisko Schelera odnośnie redukcji fenomenologicznej. Krytycznie był ustosunkowany do koncepcji idealizmu transcendentalnego tego filozofa. Schelerowską myśl cechuje bowiem duch realizmu. Dlatego też poznanie fenomenologiczne jakkolwiek skierowane bezpośrednio na jakości idealne uznaje ich niezależność od aktów świadomości, jak również niezależność od osoby, która jest źródłem tychże aktów. Przedmiot poznania fenomenologicznego jest całkowicie zewnętrzny w stosunku do świadomości i nie jest skutkiem konstytucji transcendentalnej. Treść tego przedmiotu (jakość) mieści się w nim samym.

W związku z tym redukcja fenomenologiczna będzie polegała na wychwytywaniu jakości idealnych przedmiotu w bezpośredni sposób, w apriorycznej naoczności<sup>15</sup>. Będzie to po prostu pomijanie naturalnych właściwości i zjawisk, aby dotrzeć do ich istoty<sup>16</sup>. Edmund Husserl ograniczył stosowanie nowej metody do terenu logiki, jednakże Scheler znacznie poszerza granice jej stosowalności. Stosuje ją na terenie innych dyscyplin filozoficz-

<sup>14</sup> H. Leonardy, *Liebe ind Person*, dz. cyt., s. 11 nn; J. Heber, dz. cyt., s. 8 nn.

<sup>15</sup> M. Migoń, *Redukcja fenomenologiczna w filozofii Maxa Schelera*, SF 2(1981), s. 33 nn.

<sup>16</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Fenomenologia uczuć Maxa Schelera*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 21(1975), s. 105; por. H. Leonardy, dz. cyt., s. 47.

nych, jak chociażby na terenie filozofii religii<sup>17</sup>. Po raz pierwszy te nowe poglądy metodologiczne - jeśli chodzi o filozofię religii - znajdują odzwierciedlenie w znanej z tej dziedziny pozycji Schelera *Vom Ewigen im Menschen* (*O tym co wieczne w człowieku*). Scheler w tym dziele wyraźnie wspomina, że musi być uzyskany „nowy, życiowy, oglądowo-myślowy kontakt z faktami i przedmiotami filozofii”<sup>18</sup>.

Spróbujmy zatrzymać się na chwilę przy schelerowskim pojęciu faktu (*Tatsache*). Musimy w tym miejscu wrócić do Husserla, który używa tego pojęcia, wyróżniając istotę (*Wesen*) i fakty (*Tatsache*). W tym zestawieniu uwidacznia się stary scholastyczny podział na esencję i egzystencję. Istota (*Wesen*), związki istnościowe (*Wesenzusammenhänge*) i istotności (*Wesenheiten*) należą do idealnego sposobu bytowania, tzw. (*Sosein*). Na czym polega ten idealny sposób bytowania (*Sosein*)? Jak informuje Kränzlin w swych rozważaniach na temat filozofii Schelera, dokładnej definicji filozof nie podaje, lecz „bez wątpienia oznacza ono fenomenalną formę wyrażeniową”, która nie przedstawia nic innego, jak tylko „każdą fenomenalną istotność”, będącą skutkiem „fenomenalnie zredukowanego bytu”<sup>19</sup>. Wszystkie byty, które należą do tej sfery *Sosein* nie posiadają jednak istnienia realnego, lecz są bytami intencjonalnymi. Fakt natomiast posiada nie tylko ową „idealną formę”, lecz także egzystencję i należy do świata realnego, do realnej rzeczywistości. Ma więc charakter przypadłościowy, podlega zmianom w czasie i przestrzeni.

Scheler, przyjmując istotną treść tych pojęć nadaje im swoje nazwy, wyróżniając tzw. fakty istotnościowe i fakty przypadłościowe. Fakty istotnościowe są faktami czystymi, absolutnymi, podczas gdy drugie należą do świata realnego, podlegają więc indukcyjnemu spostrzeganiu i obserwacji.

W ten sposób filozof dokonał podziału między światem czystych fenomenów, a światem realnym. Jednak ten podział nie ma jakiegoś absolutnego charakteru, w tym sensie jakoby między tymi dwoma rodzajami bytów nie istniał żaden związek, lecz - jak podaje Heber w swych rozważaniach nad metodologicznymi poglądami Schelera - obydwie sfery bytów „pozostają w stosunku wzajemnej odpowiedniości (*Gesetzmäßigkeit*)”. I mówi dalej: „Nie ma bowiem żadnego realnego faktu bez idealnego sposobu bytowania. Zdanie to nie jest jednak w żadnym wypadku odwracalne, gdyż jest wiele istotowo możliwych, idealnych sposobów bytowania, które nie są zrealizowane. Świat bytów

<sup>17</sup> J. Pastuszka, *Filozofia religii M. Schelera*, AK 21(1928), s. 20.

<sup>18</sup> *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 110.

<sup>19</sup> G. Kränzlin, dz. cyt., s. 61-62.

realnie istniejących nie jest tylko wycinkiem z obszaru bytów możliwych. Byt przypadłościowy, realnie istniejący staje się „przypadkiem zastosowania” dla związków istnościowych, które się w nim realizują<sup>20</sup>.

Metoda fenomenologiczna, którą stosuje Scheler, ma charakter doświadczenia, przy czym należy wspomnieć, że Scheler nie ogranicza pojęcia doświadczenia tylko do doświadczenia zmysłowego, podlegającego indukcyjnemu oglądowi<sup>21</sup>.

Istnieje bowiem drugi rodzaj doświadczenia, któremu nasz autor nadaje nazwę „doświadczenia istotowego”, będącego „doświadczeniem czystym” i „bezpośrednim”, całkowicie różnym od doświadczenia zmysłowego, zupełnie nie podlegającego indukcji<sup>22</sup>. Mimo jednak tego antyindukcyjnego, a raczej aindukcyjnego nastawienia Schelera, jak mówi Leonardy „...spoczywająca na fenomenologii filozofia Schelera jest w pewnym sensie empiryzmem...”<sup>23</sup>.

*Wesenserfahrung* (doświadczenie istotowe) jest czysto immanentnym faktem, gdzie pokrywa się to, co jest dane z tym co jest pomyślane.

W punkcie styczności tych dwóch pojawia się *Phänomen*, który jest treścią fenomenologicznego poznania. Ponieważ fenomenologiczna metoda ma charakter bezpośredniego doświadczenia istotowego, już przez samo to widać, jak bardzo jest ona odrębna od tzw. metody transcendentalnej, zgodnie z którą treść doświadczenia pojawiała się przez wytwarzającą, lub też formującą czynność umysłu<sup>24</sup>. Scheler nazywa wprost mitologią taki pogląd zwolenników transcendentalnej metody.

Chcąc jeszcze bliżej scharakteryzować to doświadczenie istotowe (*Wesenserfahrung*), trzeba powiedzieć, że ma ono charakter oglądu. Trzeba jednak mieć tutaj na uwadze również to, aby nie zawęzić pojęcia oglądu zmysłowego, gdyż obok niego istnieje drugi rodzaj oglądu, ogląd niezmysłowy, który Husserl nazwie - oglądem kategoryalnym - „ogląd istotowy” (*Wessensanschauung*). Przykładem treści podlegających tego rodzaju oglądowi są np. takie pojęcia jak: rzecz, rzeczywistość, czas, przestrzeń. Scheler w *Formalismus...* powie, że

---

<sup>20</sup> J. Heber, dz. cyt., s. 11.

<sup>21</sup> Scheler nie lubił określenia „metoda fenomenologiczna”, gdyż słowo „metoda” kojarzyło mu się ze ściśle określoną przez cel operacją myślową na faktach np. indukcji, dedukcji. Proponuje raczej określenie „postawa” - czyli jakieś wewnętrzne nastawienie, przez które można dotrzeć do faktów, które istnieją przed wszelkim ustaleniem logicznym.

<sup>22</sup> K. Wojtyła, art. cyt., s. 126 nn.; por. M. Migoń, art. cyt., s. 30.

<sup>23</sup> H. Leonardy, dz. cyt., s. 42.

<sup>24</sup> J. Schindler, dz. cyt., s.2.

„...nie mogą one być wymyślone tzn. powstać z niczego przy pomocy myśli, jeśli się wychwytuje związki istnościowe, które istnieją między nimi np. zasady mechaniki, wtedy musi się przecież dla ich oglądu całkowicie wcześniej podać datę, co z pewnością nie ma zawartości zmysłowej”<sup>25</sup>.

Za pomocą tego oglądu, będącego pewnym rodzajem intuicji można dostrzec i uchwycić „istotność” i „związki istnościowe” rzeczy (przedmiotów) z dziedziny filozofii religii, czy też etyki, rzeczy należących do dziedziny wartości, a te, jak za chwilę zauważymy, nie jest możliwym uchwycić za pomocą teoretycznych aktów. Dla ich wykrycia i poznania konieczne są akty emocjonalne, gdyż według Schelera „intelekt jest tak nieczuły na wartości, jak zmysł słuchu jest nieczuły na świat barw”<sup>26</sup>. Ten „świat rzeczy istotowych”, do którego docieramy za pomocą intuicyjnego oglądu fenomenologicznego, jest swego rodzaju światem skończonym, zamkniętym, poza który już głębiej nie można iść. Jest to po prostu „świat rzeczy danych” (*Gegebenes*), dostępnych ludzkiemu poznaniu. Przedmioty tego świata są jakby bezpośrednio obecne (prezentujące się), bez jakiegokolwiek pośrednictwa innych rzeczy, np. jakiegoś znaku czy symbolu. W tym ujawnia się bardzo charakterystyczna cecha doświadczenia fenomenologicznego, a mianowicie jego *i m m a n e n t y z m*. Jest ono doświadczeniem tego rodzaju, „...w którym nic nie zostaje pomyślane, co nie byłoby dane i nic nie jest dane, poza pomyślanym...”<sup>27</sup>. Ten „świat rzeczy danych” podlegający oglądowi fenomenologicznemu nie ma też bynajmniej charakteru jakichś treści zmysłowych, lecz są to „czyste jakości” (*echte Qualitäten*) nie będące wytworem syntetycznych konstrukcji umysłu<sup>28</sup>. W swym dziele poświęconym filozofii religii pt. *Vom Ewigen im Menschen* Scheler powie, że ten „świat rzeczy danych dostępny oglądowi fenomenologicznemu, jest nieskończenie bogatszy, niż część tego świata, która w ścisłym sensie jest dostępna tzw. doświadczeniu zmysłowemu”. I dalej mówi: „...doświadczenie zmysłowe nie jest ani jedynym rodzajem doświadczenia, które istnieją, ani także w porządku pierwotności tj. w porządku czasowym nie jest najbardziej pierwotnym doświadczeniem”<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und die materiele Wertethik*, Halle 1916, s. 58.

<sup>26</sup> S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 190; por. J. Pastuszka, *Intuicjonizm Maxa Schelera*, PP 4(1931), s. 275; tenże, *Filozofia współczesna*, Lublin 1936, t. 2, s. 105-142.

<sup>27</sup> *Der Formalismus...*, s. 45 nn.

<sup>28</sup> G. Kränzlin, dz. cyt., s. 17 nn.

<sup>29</sup> *Vom Ewigen im Menschen*, s. 250. 286 nn.

## Świat fenomenów

Sfera przedmiotów dostępnych poznaniu fenomenologicznemu stanowi, jak już w poprzednim paragrafie zaznaczono, odrębny świat istot, któremu często przydaje się nazwę „świata fenomenalnego”<sup>30</sup>.

Dla przejrzystości posłużymy się tu krótką charakterystyką tego świata, którą podaje Kränzlin. Powie on, że „fenomenalny świat stoi na gruncie, który powinien leżeć poza naturalnym światem przedmiotów i podmiotów. Fenomenologiczna rzeczywistość nie trzyma się w ogóle, nie jest uzależniona od charakteru jakiejś konkretnej, cielesnej, pojedynczej rzeczy: zmysłowo-naturalny świat jest zredukowany - za pomocą wcześniej wspomnianej redukcji fenomenologicznej, polegającej na wzięciu w nawias cech przypadłościowych oraz istnienia badanego przedmiotu - do istotności (*Wesenheiten*) i wartości. Nawet czyste, intencjonalne akty stają się realnymi przedmiotami fenomenologii”<sup>31</sup>.

W tym świecie fenomenów Scheler wyróżnia trojaki rodzaj przedmioty:

„Po pierwsze: istotności i ich wzajemne związki - jakości danych w aktach i jakości innych treści rzeczowych (*Sachphänomenologie* - fenomenologia rzeczy);

po drugie: istotności samych aktów i między nimi istniejących zależności i bazowań (fenomenologia aktu albo fenomenologia pierwotna);

po trzecie: związki istotnościowe między istotnościami aktów (wartości dane są tylko w uczuciu, farby w patrzeniu, dźwięki w słuchaniu itd.)”<sup>32</sup>.

Tak więc widać, że ten fenomenalny świat jest bogaty i trudno byłoby charakteryzować oddzielnie poszczególne jego sfery, zresztą jak mówi Kränzlin „także sam Scheler nigdzie nie podał całościowego obrazu tego niezwykle nieprzejrzystego świata fenomenów”<sup>33</sup>. Cały rzeczywisty świat jest w oczach Schelera fenomenem (zjawiskiem). Fenomen zaś nie jest „objawem” (*Erscheinung*), jest tylko symbolem istnienia (*Seins*) kryjącego się pod nim. Z kolei każdy fenomen z natury rzeczy musi być czemuś podporządkowany. Tym „czymś” jest świadomość, zaś słowo „świadomość” nie może być rozumiane jako empirycznie i rzeczywiście dana świadomość, gdyż „...fenomenologia nie

<sup>30</sup> J. Schindler, dz. cyt., s. 3.

<sup>31</sup> G. Kränzlin, dz. cyt., s. 19 nn.

<sup>32</sup> Tenże, dz. cyt., s. 20.

<sup>33</sup> Tamże, s. 20.

ma nic wspólnego z opisywaniem duchowych przeżyć, ich przebiegu”<sup>34</sup>. Dla fenomenologii świadomość jest czystą, transcendentálną świadomością. Fenomenologia pyta o rzeczy o tyle, o ile się one w naszej świadomości konstrytuują. Chodzi w pierwszym rzędzie o to, „...co w naszej świadomości jest *Originäres*, czyli pierwotnie dane... Także Bóg jako religijny przedmiot musi według możliwości być ukazany w naszej świadomości, skoro chcielibyśmy o nim wypowiadać się. Tylko bowiem o tym, co może zostać „oświetlone” przez świadomość można się wypowiadać”<sup>35</sup>.

### **A priori u Maxa Schelera**

Punktem centralnym Schelerowskiej metodologii jest pojęcie *a priori*<sup>36</sup>. To rozróżnienie *a priori* i *a posteriori* możliwe jest tylko w sferze „rzeczy danych” (*das Gegebenen*).

A priori nie jest czymś formalnym, co byłoby wytworem syntetycznej funkcji rozumu, ile raczej jest materialną treścią. Istota tego pojęcia łatwo jest uchwytana w związku z schelerowskim pojęciem doświadczenia. A mianowicie, zwyczajne a priori, znaczyło tyle, co niezależne od doświadczenia. Tymczasem Scheler dopowie „nie niezależne od doświadczenia w ogóle, ale niezależne od ilości doświadczeń”<sup>37</sup>.

W dziale poświęconym rozważaniom etycznym Scheler wyraźnie przeciwstawia się kantowskiemu pojęciu a priori, w miejsce tego buduje etykę opartą na a priori materialnym. Jego a priori jest „...bezpośrednim oglądem przedmiotu”, a nie podmiotową syntezą, jak to miało miejsce u Kanta<sup>38</sup>.

Według Schelera „różnica między a priori a posteriori nie ma nic wspólnego z pojęciami: formalny-materialny, gdyż pierwsze rozróżnienie pojęć oznacza jakościową różnicę pewnych treści w ich sposobie „dania” (*Gesehenheitsweise*), drugie zaś oznaczają tylko relatywną różnicę. Są np. aprioryczne treści, które trzeba nazwać bardziej materialnymi czy formalnymi, lecz są także treści materialne i formalne aposterioryczne. Bo można np. przy aposteriorycznym zdaniu rozróżnić jego „logiczną formę” od material-

<sup>34</sup> J. Schindler, dz. cyt., s. 4.

<sup>35</sup> Tamże, s. 4.

<sup>36</sup> H. Martin Isquierdo, dz. cyt., s. 113-121.

<sup>37</sup> *Vom Ewigen im Menschen*, s. 196 nn.; por. J. Heber, dz. cyt., s. 19 nn.

<sup>38</sup> M. Migoń, art. cyt., s. 30 nn.

nej treści, tak samo, jak przy apriorycznym. Również logiczny aksjomat jest nie do pomyślenia bez materialnej treści”<sup>39</sup>. Przestrzega także filozof, aby nie utożsamiać pojęcia formalny z „pomyślanym”, a materialny ze „zmysłową treścią”. Dla Kanta a priori znaczyło tyle, co zawarty w „formach i kategoriach”, za pomocą których transcendentálna świadomość porządkuje zmysłowy, chaotyczny świat; inaczej mówiąc, wszystko, co jest materialnie dane, a priori należy do formalnego zakresu, którym jest transcendentálna świadomość<sup>40</sup>. Tymczasem Scheler powie, że „aprioryczne” to nie subiektywna forma umysłu ludzkiego, lecz intuicyjny ogląd istoty.

Należy jeszcze wspomnieć, że nasz autor wyróżnia dwojaki rodzaj a priori; jedno w dziedzinie poznania, jest to po prostu typ poznania (H. Buczyńska nazwie to kategorią gnozeologiczną *a priori*), drugie związane z tym, co dane, czyli istotami rzeczy tzw. *a priori* ontyczne<sup>41</sup>.

### Principia teoriopoznawcze

Schelerowską teorię poznania można nazwać teorią obiektywistyczną. Wyraźnie odcina się w swych poglądach od tych wszystkich, którzy idąc za kartezjańskim *cogito*, punkt wyjścia wszelkiej filozofii widzą w „myśleniu” i „świadomości”<sup>42</sup>.

Według niego punktem wyjścia nie jest umysł, lecz byt (*das Sein*), który mieści w sobie wszystkie określone formy jak: świadomość (*Bewusstsein*), realność (*Realsein*), idealność (*Idealsein*). Pierwszym podstawowym stwierdzeniem, mającym charakter ewidentny<sup>43</sup>, jest wypowiedź Schelera, że

<sup>39</sup> J. Heber, dz. cyt., s. 20.

<sup>40</sup> J. Schindler, dz. cyt., s. 20 nn.

<sup>41</sup> H. Buczyńska-Garewicz, art. cyt., s. 104.

<sup>42</sup> J. Heber, dz. cyt., s. 56.

<sup>43</sup> Oczywistość według Schelera „nie jest żadnym principium, któremu odpowiadałaby tylko subiektywna pewność, lecz jest ostatnim, jakie w ogóle istnieje, kryterium poznania” (por. J. Schindler, dz. cyt., s. 22). I dalej Schindler podaje definicję Schelera ze wstępu do drugiego wydania *Vom Ewigen in Menschen*. Otóż mówi tam Scheler, że „...prawidłowe rozumienie principium ewidencji polega na tym, że obiektywny, rzeczowy, czy wartościowy stosunek (*Sach - oder Wertverhalt*) według swojej istoty (*Sosein*) samodzielnie wnika do wnętrza ducha, więc „sam” jest obecny jako korelat intencjonalnego aktu, gdy następuje całkowite pokrycie (*Deckungseinheit*) między treścią wszelkich myślowych i oglądowych aktów, które względem tego przedmiotu są możliwe” (M. Scheler,

w „ogóle coś istnieje”, lub też inaczej, że „nic nie istnieje”, przy czym słowo *Nichts* nie oznacza ani wyłącznie „Nic-Coś” (*Nichts-Etwas*), ani „Nie-Istnienie” (*Nichts-Dasein*) czegoś, lecz oznacza każde absolutne „Nic” (*Nichts*), którego bytowa negacja w negowanym bycie jeszcze nie oddziela istoty (*So-sein*) i istnienia (*Da-sein*)<sup>44</sup>.

Z tym pierwszym principium łączy się następne stwierdzenie, że musi istnieć taki rodzaj bytu, który ma istnienie sam ze siebie, czyli byt absolutny<sup>45</sup>.

Drugim podstawowym principium, również ewidentnym, jest to, że „wszelki możliwy byt ma 'istotę' (*Wesensein oder Wessein- Essentia*) i 'istnienie' (*Da-sein*) i to w sposób konieczny”<sup>46</sup>. To rozróżnienie bytu na istnienie (*Dasein*) i istotę (*Sosein*), nie jest tylko podziałem abstrakcyjnym, lecz jest podstawowym stosunkiem rzeczowym (*Sachverhalt*), jeśli idzie o zjawisko poznania. Istota rzeczy (*Sosein*) może być równocześnie w umyśle poznającego (w świadomości), jak i poza umysłem i to bez pośrednictwa jakiegoś obrazu, czy smaku.

Jeśli idzie o drugie pojęcie, o istnienie (*Dasein*), to ono nigdy nie może być w umyśle (*in mente*), gdyż jest zawsze transcendentale względem świadomości, tym samym całkowicie od niej niezależne<sup>47</sup>.

W tych dwóch principiach Scheler widzi źródło wszelkiej metafizyki<sup>48</sup>.

### Pojęcie wiedzy

W oparciu o wspomniany w poprzednim paragrafie podział bytu na istotę (*Sosein*) i istnienie (*Dasein*) podaje nasz autor definicję wiedzy. Otóż według niego, jak podaje Kränzlin, „...wiedza jest bytowym stosunkiem (*Sein-sverhältnis*), i to takim, który dopuszcza formy bytowe całości i części. Jest to stosunek uczestnictwa jakiegoś bytu w istocie innego bytu, przez to jednak w tym bycie nie zachodzi żadna zmiana. Ten związek bytowy nie jest żadnym czasowym, przestrzennym, przyczynowym związkiem. Umysłem -

---

*Vom Ewigen...*, s. 17). Podsumowując swe rozważania nad tym zagadnieniem Schindler powie krótko: „Ewidencja, jest więc tym, w czym wyczerpuje się 'samoprezentacja' (*Selbsgegebenheit*) przedmiotu względem świadomości” (J.Schindler, dz. cyt., s. 23).

<sup>44</sup> *Vom Ewigen in Menschen...*, s. 93.

<sup>45</sup> Tamże, s. 94 nn.

<sup>46</sup> Tamże, s. 96.

<sup>47</sup> M. Migoń, art. cyt., s. 44.

<sup>48</sup> *Vom Ewigen in Menschen...*, s. 142-156, 141.

*Mens* lub duchem - *Geist* nazywa się dla nas X lub całość aktów o wiedzącym bycie (*im wissenden*), przez nie także uczestnictwo jest możliwe, przez nie rzecz, lub lepiej istota (*Sosein*) i tylko istota - jakiegokolwiek bytu staje się bytem intencjonalnym (*ens intentionale*) w odróżnieniu od czystego istnienia (*Dasein ens reale*), które zawsze i w sposób konieczny pozostaje poza i po przeciwnej stronie tego stosunku poznawczego (*Wissenbezogenheit*)<sup>49</sup>. Aby jednak mogło dojść do tego stosunku poznawczego, między poznającym i poznanym, byt poznający musi w jakiś sposób wyjść poza siebie. Dzieje się to w miłości. Jest to po prostu pewien stan, pewna tendencja ducha (*Geisteshaltung*), który umożliwia wszelką filozofię.

W *Vom Ewigen im Menschen* Scheler podaje dokładną charakterystykę tej tendencji, nazywając ją „moralnym wzrostem”<sup>50</sup>. Filozof wyróżnia kilka rodzajów wiedzy, a mianowicie:

a) wiedza panowania lub wiedza sprawności (*das Heerschafts - oder Leistungswissen*), której celem jest praktyczne opanowanie świata przez człowieka, ma ona charakter wiedzy o faktach (*Tatsachenwissen*) jakiegoś doświadczenia, ale a posteriori<sup>51</sup>;

b) wiedza twórcza (*Bildungswissen*), która jest czystą wiedzą o istotach i ideach (*Wesens - und Ideenwissen*) i ich wzajemnych stosunkach w fenomenologicznym świecie, jest wiedzą zawsze aprioryczną, ewidentną niezależnie zupełnie od naszych wpływów na świat<sup>52</sup>.

c) wiedza zbawcza (*Erlösungswissen*) jest to najwyższy rodzaj wiedzy, w której centrum naszej osoby szuka współuczestnictwa w najwyższym bycie i podstawie rzeczy, względnie ten udział jest nam sam dany przez tę najwyższą podstawę rzeczy<sup>53</sup>.

### Realizm teoriopoznawczy

Jak już wcześniej było wspomniane, istnienie (*Dasein*), a co za tym idzie byt rzeczywisty (*Realsein*), zgodnie z principium teoriopoznawczym Schelera, nigdy nie może być immanentne względem świadomości, dlatego też

<sup>49</sup> G. Kränzlin, dz. cyt., s. 60 nn.

<sup>50</sup> *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 83-87; por. J. Schindler, dz. cyt., s. 7.

<sup>51</sup> Por. G. Kränzlin, dz. cyt., s. 65, 67.

<sup>52</sup> Por. tamże.

<sup>53</sup> Por. G. Kränzlin, dz. cyt., s. 68.

nasuwa się pytanie, w jaki sposób ten byt rzeczywisty (*Realsein*) może być dostępny ludzkiemu poznaniu, czym on jest, jakie jest jego miejsce w procesie poznawczym?

Otóż nasz autor określa go jako „...niemożliwy dalej do wyprowadzenia prafenomen (*nichts weiter ableitbares Uhrphänomen*), który nie może być wymyślony, wywnioskowany, lecz po prostu istnieje, poprzedzając wszelką myśl, wnioskowanie, czy spostrzeżenie. W związku z tym realność (*Realität*) jest uprzednio dana względem wszelkiego poznania istotowego”<sup>54</sup>.

J. Heber, który szczegółowo rozpracowuje teoriopoznawcze poglądy Schelera powie, że w jego filozofii istnieje „prymat tezy o realności przed tezą o istocie”<sup>55</sup>. Szczegółowym omówieniem tego problemu zajmuje się Scheler w ostatnim okresie swej twórczości filozoficznej, w rozprawie pt. *Realismus Idealismus* (Bonn 1927). Lecz w interesującym nas głównie okresie powstania *Vom Ewigen im Menschen*, tym zagadnieniem zajmuje się tylko pobieżnie, nazywając swą pozycję woluntarywnym realizmem. Powie, że realność (*Realität*) wszelkiego bytu nie jest dana w aktach rozumu, ani w aktach miłości lecz „w przeżytym oporze (*Widerstand*), który intencyjny przedmiot dostarcza (duchowemu) chceniu i niechceniu (*Wollen und Nichtwollen*) przeżywającego przedmiotu”<sup>56</sup>.

We wspomnianej już wcześniej rozprawie *Idealizm, realizm* nasz filozof odejdzie nieco od tej pozycji, gdyż miejsce dotychczas czystego duchowego chcenia (*Wollen*) zajmie witalny pęd (*vital Drang*)<sup>57</sup>.

### Kognitywny charakter miłości

Cechą charakterystyczną filozoficznych poglądów Schelera jest epistemologiczny dualizm (rozum - uczucie). Jest on konsekwencją dualizmu ontycznego polegającego na wyróżnieniu dwu sfer rzeczywistości, a mianowicie sfery rzeczy i sfery wartości. Domeną poznania rozumowego jest świat rzeczy, zaś domeną uczucia, a ściślej mówiąc poznania emocjonalnego jest świat wartości. Jak więc widać w poglądach filozofa, nie tylko sam rozum

<sup>54</sup> J. Heber, dz. cyt., s. 63.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen...*, s. 187.

<sup>57</sup> H. Leonardy, dz. cyt., s. 52-58.; por. M. Migoń, art. cyt., s. 38; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen...*, s. 9 nn.

pełni funkcję poznawczą, lecz taką funkcję spełnia również sfera emocjonalna i wolicjonalna. Co więcej, Scheler głosi pierwszeństwo poznania uczuciowego przed poznaniem rozumowym<sup>58</sup>. Uczucie wg niego leży u podstaw wszystkich aktów świadomych człowieka, takich jak poznanie rozumowe, spostrzeganie czy wyobrażenie.

Cała sfera uczuć jest bardzo bogata i różnorodna począwszy od zwykłego uczucia czegoś (*Fühlen von Etwas*). Za tym idą zwykłe stany uczuciowe (*Gefühlzustand*) np. uczucia czysto zmysłowe, które są tylko stanami, a nigdy aktami i dlatego nie są zwrócone bezpośrednio do przedmiotu. Nieco wyżej w tej hierarchii stoi uczucie ujmowania wartości estetycznych i etycznych. Ta wyższość przejawia się w ich intencjonalnym charakterze. Za nimi z kolei stoją uczucia wykrywające stopnie i związki pomiędzy wartościami tzw. akty uznania (*Vorziehen*) i odrzucenia (*Nachsetzen*). Na szczycie tej hierarchii stoi uczucie miłości i nienawiści, dzięki którym, może dojść do pewnego rodzaju poszerzenia (*Erweiterung*) względnie zawężenia (*Veränderung*) wartości ujmowanych przez te uczucia. Takie poszerzenie, nie polega na tworzeniu jakichś nowych wartości, które by wcześniej nie istniały, lecz na ich odkryciu (*Entdeckung*)<sup>59</sup>. Ta siła odkrywczą miłości jest większa, głębiej sięgająca niż siła odkrywczą rozumu i tu leży nowy powód do jej priorytetu.

Cechą miłości jest intencjonalny ruch w kierunku „wyższego”, w kierunku wyższej wartości, ma więc charakter dynamiczny, a nie jest tylko jakimś statycznym oglądaniem umiłowanego dobra<sup>60</sup>. Miłość, aby była prawdziwą, musi ułatwiać oglądanie coraz to wyższych wartości przedmiotu umiłowanego, nie może przyciemniać jasności ich odczytania, gdyż to mogą sprawić tylko towarzyszące jej popędy zmysłowe. Źródłem tej prawdziwej miłości jest Bóg, który jest samą miłością, dlatego każdy akt miłości ma charakter religijny i jest zwrócony do Boga<sup>61</sup>.

Pierre J. Dulieu w swych rozważaniach nad aktualnością Schelera powie, że według teorii tego filozofa „niektóre uczucia dają wgląd w naturę bytu,

<sup>58</sup> J. Pastuszka, *Filozofia M. Schelera*, AK 35(1935), s. 131; por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej...*, s. 191.; H. Buczyńska-Garewicz, *Znak i oczywistość...*, s. 128 nn.; por. H. Getzeny, *Um die Religionsphilosophie M. Schelers*, „Hochland” 21(1923/24), t. 1, s. 593.

<sup>59</sup> K. Wojtyła, dz. cyt., s. 11; por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości...*, s. 276 nn.

<sup>60</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii...*, s. 239 nn.; por. Pierre J. Dulieu, *Aktualność Schelera*, „Znak” 27(1975), nr 248/2/, s. 213 nn.

<sup>61</sup> E. Przywara, dz. cyt. s. 41.

stając się źródłem określonych koncepcji metafizycznych”<sup>62</sup>. Do tych bez wątpienia należy miłość i nienawiść ze względu na swą dynamiczną naturę<sup>63</sup>.

### Wartość jako przedmiot poznania emocjonalnego

Jak już wcześniej wspomniano, u podstaw schelerowskiego dualizmu epistemologicznego, leży dualizm ontologiczny. Polega on na podziale całej rzeczywistości na dwie odrębne sfery, sferę wartości i sferę rzeczy.

W *Formalismus* Scheler podaje systematyczny wykład swej teorii wartości, my jednak ograniczymy się tylko do podania pobieżnej charakterystyki tej sfery bytów.

Czymże najogólniej mówiąc jest ten świat wartości? Otóż wartości są do swego rodzaju jakości materialne, pozostające względem siebie w pewnym hierarchicznym stosunku. Różnią się od rzeczy, które są ich „nośnikami” (*Träger*). Nie można ich utożsamiać z właściwościami rzeczy czy jakimś zespołem cech ontycznych. Cechuje ich autonomiczność względem przedmiotu, w którym tkwią.

Wspomniany wyżej związek hierarchiczny wartości, jest kwestią zasadniczą w całej aksjologii naszego autora<sup>64</sup>. Polega on na tym, że każdy rodzaj wartości ma swoją pozycję wypływającą z istoty tej wartości. Na najniższym stopniu znajdują się wartości hedoniczne, za nimi wartości utylitarne, jeszcze wyżej wartości witalne. Ponad tymi stoją wartości duchowe. Na samym szczycie tej „drabiny” wartości stoją wartości religijne. To uporządkowanie wartości ma charakter obiektywny i nie zależy od aktualnej zawartości świadomości aksjologicznej danego człowieka<sup>65</sup>. Jednakże ta sfera świadomości aksjologicznej może ulec pewnym złudzeniom, wówczas mamy do czynienia ze zjawiskiem tzw. „resentymentu”, czyli pewnego rodzaju „samozatrucia duchowego”, polegającego na „zakłóceniach w poprawnym odbiorze wartości, w samym ich intuicyjnym ujmowaniu, np. ktoś dostrzega tylko wartości duchowe, nie widząc w ogóle wartości hedonistycznych... Jest to przypadek, gdy po prostu pewne wartości są dla jakiegoś podmiotu

<sup>62</sup> Pierre J. Dulieu, art. cyt., s. 214.

<sup>63</sup> Tenże, *Max Scheler. Człowiek i sprawy ludzkie*, „Znak” 27(1975), nr 248, s. 221 nn.

<sup>64</sup> Pierre J. Dulieu, *Aktualność Schelera*, „Znak” 27(1975), nr 248, s. 211.

<sup>65</sup> J. Pastuszka, *Idea człowieka w filozofii Maxa Schelera*, „Prąd” (1938), s. 149 nn.

niewidoczne, gdy nie jest on świadom ich istnienia”<sup>66</sup>. Inne zakłócenia występują „...w związku z psychiczną funkcją preferowania, czyli przedkładania jednych wartości nad inne...” jest to zaburzenie w hierarchicznym ujmowaniu wartości<sup>67</sup>.

Z wątkiem aksjologicznym i emocjonalnym w filozofii Schelera, bardzo ściśle łączy się wątek antropologiczny. Zamierzał on podać systematyczny wykład na ten temat, lecz śmierć przerwała plany. Jednak już w interesującym nas początkowym okresie jego twórczości filozoficznej można zauważyć ustawiczne zwracanie się ku człowiekowi i jego sprawom.

Jak mówi już wyżej wspomniany, Pierre J. Dulieu, Max Scheler „w swych rozważaniach antropologicznych usiłował przede wszystkim uchwycić istotę człowieka. Nie sądził jednak, że tkwi ona w sferze organicznej, czy nawet psychicznej bytu ludzkiego. Rozpatrując je dokładnie można natomiast zauważyć różnice ilościowe między człowiekiem a innymi istotami żywymi. To co w człowieku jest swoiste, co absolutnie przekracza życie w najrozmaitszych jego postaciach, wiąże się ze sferą ducha, z osobą ludzką. Stanowi ona szczególną koncentrację ducha przejawiającą się w coraz to nowych aktach intencjonalnych. W im większej mierze człowiek staje się osobą, tym bardziej dochodzi do głosu jego człowieczeństwo, tym bardziej dystansuje się od świata ożywionego. Dopiero osoba indywidualizuje człowieka. Dopiero jako byt osobowy staje się on wolny. Przekracza bowiem wtedy przyrodnicze uwarunkowania i ograniczenia. Wyrasta niejako ponad swe środowisko i otoczenie (...). Jako osoba może (...) stać się „poszukiwaczem Boga”<sup>68</sup>.

Podsumowując jeszcze raz chcemy zaznaczyć iż celem artykułu było jedynie omówienie głównych elementów filozofii Schelera. Jest to kwestia dosyć pobieżnie potraktowana w polskiej literaturze filozoficznej.

Te zaś metodologiczno-teoriopoznawcze podstawy dociekań tego filozofa można sprowadzić do następujących założeń:

1) Obok doświadczenia zmysłowego, podlegającego indukcji, istnieje inny rodzaj doświadczenia, doświadczenie istotowe, mające charakter intuicyjnego oglądu, pozwalającego dotrzeć i uchwycić „istotność” i „związki istotnościowe” badanego przedmiotu.

<sup>66</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Scheler a filozofia wartości*, w: *Max Scheler. Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, s. 18nn.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Pierre J. Dulieu, *Aktualność Schelera...*, „Znak” 27(1975), nr 248, s. 215.

2) Istnieje sfera przedmiotów dostępnych poznaniu fenomenologiczemu, stanowiąca odrębny świat zwany „światem fenomenów”.

3) *A priori* - to nie subiektywna forma umysłu ludzkiego, lecz intuicyjny ogląd istoty, to nie coś czysto formalnego, lecz treści materialne.

4) Punkt wyjścia wszelkich rozważań filozoficznych stanowi nie umysł, lecz byt.

5) Każdy byt musi zawierać w sposób konieczny istotę i istnienie.

6) Wiedza jest bytowym stosunkiem uczestnictwa jednego bytu w istocie bytu innego, przez co jednak w tym bycie nie zachodzi żadna zmiana.

7) Istnieje świat realny, który jest uprzednio dany względem wszelkiego poznania istotowego.

8) Cała rzeczywistość dzieli się na świat wartości i świat rzeczy.

9) Obok poznania rozumowego istnieje poznanie emocjonalne, któremu przysługuje priorytet względem poznania rozumowego.

Poznanie teoriopoznawczych założeń filozofii Schelera umożliwi zrozumienie dwojakiej drogi wiodącej zdaniem Schelera do poznania Boga; pierwszą z nich jest droga poznania religijnego, drugą natomiast droga poznania metafizycznego. Ich bliższa analiza wymaga jednak oddzielnego opracowania.

*Ks. Jan Edling*