

Ks. Jan Edling

RELIGIJNE POZNANIE BOGA WEDŁUG MAXA SCHELERA

Heinrich Lützelar w krótkim artykule poświęconym osobie Schelera stwierdza, że Scheler w całej swojej istocie był duchowym odkrywcą¹.

Ukazanie chociaż w dużym zarysie głębi „duchowych odkryć” filozoficznych tego autora, głównie na terenie filozofii religii będzie celem niniejszego artykułu. Przeprowadzona analiza jego poglądów związanych z problemem poznania Boga jednoznacznie potwierdza trafność tego określenia Lützelera. Można się zastanowić co było przyczyną umożliwiającą mu tak pogłębione a zarazem odkrywcze wejście w świat duchowych przeżyć, ściślej mówiąc przeżyć religijnych człowieka?

Zapewne było to możliwe w dużym stopniu dzięki zastosowaniu przez Schelera nowej metody fenomenologicznej, która ze swej istoty umożliwia wgląd w domenę ludzkiej osoby.

Autonomiczność religijnego poznania Boga

Max Scheler dzięki fenomenologicznej metodzie, jak również swej teorii odczuwania wartości, wykazał istnienie pozazmysłowej sfery rzeczy bezpośrednio i pierwotnie danych, niesprowadzalnych do treści czysto spostrzegalnych, czy też myślowych. Jest to sfera absolutna, właściwa dla każdego człowieka, której istnienie nie podlega jednak jakimkolwiek jego wpływom. To stwierdzenie jest słuszne nawet dla ateistów, gdyż jak mówił

¹ H. Lützelar, Zu Max Schelers Persönlichkeit, „Hochland” 26(1928/29), t. 1, s.413.

Scheler „każdy skończony duch wierzy albo w Boga, albo w bożki²”. Człowiek zaś jest istotą, którą od innych istot odróżnia idea Boga, jest istotą ustawicznie transcendującą siebie, jest „wytrwałym poszukiwaczem Boga”³.

Tak więc według Schelera z egzystencją człowieka ściśle jest związana myśl o Bogu. Dlatego także religijne przeżycia przybierające formę religijnych aktów mają charakter konieczny, co jest również jedną z cech przemawiających za autonomicznością tego rodzaju aktów. Akt religijny podobnie jak każdy akt jest możliwy do określenia głównie od strony jego przedmiotu, tj. od strony idei Boga. Tworzy on wraz z tym przedmiotem ścisłą wewnętrzną jedność, o której odrębności od innych aktów decyduje odniesienie tego aktu do jego sfery przedmiotowej. Nie ma więc sensu pytanie, czy religijny akt przynależy do sfery myśli, chcenia czy uczucia. W przekonaniu Schelera „wszystkie te rozróżnienia zupełnie nie dotyczą aktu religijnego, gdyż jego pojęciowa jedność jest jednością przedmiotowo ukierunkowanej operatywności ducha, nie jest więc niczym, co mogło by się spotkać w jakikolwiek sposób z psychologicznymi pojęciami”⁴.

Dlatego mówi M. Isquierdo, że „na terenie filozofii religii wszelkiego rodzaju transcendentalny, subiektywistyczny i antropologiczny sposób badań musi być pokonany przez zwrot w kierunku religijnej, przedmiotowo-bytowej sfery. Już to samo, według Schelera, uzasadnia istnienie logiki bytu (*Seinslogik*) religijnej myśli i to uzasadnienie jest a priori, ponieważ a priori istnieje tutaj sfera przedmiotu (*Gegenstandsphäre*)⁵”. W swoim dziele pt. „*Vom Ewigen im Menschen*” Scheler wyraźnie stwierdza, że „istnieje logika bytowa religijnej myśli, która wprawdzie, jak każda inna logika zawiera w sobie czysto formalną i przedmiotową teorię, opierającą się na ontycznym, istotowym rozpatrzeniu religijnego bytu i sfery przedmiotowej - na znajomości rzeczy, której nigdy i wcale nie można uzyskać w pozareligijnej sferze bytu”⁶.

Ponieważ przedmiot religijnego aktu należy do odrębnej autonomicznej sfery absolutnej, dlatego niemożliwe jest, wyprowadzenie go z jakiegokolwiek innego obszaru wartości, czy bytu. Podobnie sam akt religijny niemożliwy jest do wyjaśnienia inaczej jak tylko za pomocą poznania religijnego.

² M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern-München 1954, s. 261.

³ H. Leonardy, *Liebe und Person*, Den Haag 1976, s. 186-192.

⁴ *Vom Ewigen im Menschen*, s.151; S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 274.

⁵ H.M. Isquierdo, *Das religiöse Apriori bei Max Scheler*, Bonn 1964, s. 122 nn.

⁶ *Vom Ewigen im Menschen*, s. 273.

Tak więc pierwotność i nieredukowalność aktu religijnego do jakiegokolwiek innej sfery, stanowią dwie podstawowe jego cechy. Scheler powie, że „dokładnie w takim samym sensie jak istnieje świat zewnętrzny (*Aussenwelt*), mój świat (*Ichwelt*), świat otaczający nas (*Umwelt*) ... istnieje również sfera fenomenów, która ujawnia się duchowi w religijnym akcie, która jest sferą boską (*Göttlichen*) i w ogóle rzeczywistości pierwotnie danej i z niczego niewyprowadzalnej”⁷.

M. Isquierdo w swojej książce pt. *Das religiöse Apriori bei Max Scheler* podaje, że Scheler dla ukazania pierwotności i niewyprowadzalności absolutnej sfery, a co za tym idzie dla ukazania jej autonomiczności odwołuje się do sytuacji historycznej. Otóż mówi on, przytaczając niektóre wypowiedzi Schelera, że „po samozapaleniu się ognia w czasie wojny światowej ludzkość czuje się smutna i to poczucie samotności ukazuje jej ślepotę na pozytywne dobra wynikające z objawienia i łaski, które już w świecie istniały (*Da-sind*)”. Równocześnie otrzymuje ona wezwanie, aby zdobyć się na nowo na „religijno-transcendentalną myśl”, która „otwiera nasze duchowe spojrzenie” na istniejącą sferę tego co boskie (*da-seiende Göttlich*). Bez tego duchowego spojrzenia bowiem, bez „jakiegoś ożywienia i rozbudzenia bożej myśli”, istnienie sfery tego co boskie (*Göttlichen*) dla oślepej ludzkości byłoby bez znaczenia⁸. I przytacza dalej Isquierdo szelerowską myśl a mianowicie, „gdy ślepy stoi w słonecznym świetle jest to dla niego bez żadnego znaczenia, wprawdzie istnieje słońce, ale ponieważ jego oczy nie są zdrowe, nie może go poznać. Próba więc pojęciowego ujęcia światła, celem pouczenia go o logice farb staje się bezużyteczna, gdyż sfera słoneczności jest dla niego zamknięta. Jak więc ślepy nie może zajmować się malarstwem ani fizyką barw, tak również „nie widzący Boga” (*Gottblinde*) chociaż zdolny jest do uprawiania metafizyki sfery „boskiego” (*Göttlichen*) nie może wejść w sam bezpośredni kontakt z tą sferą”⁹.

Z autonomicznością i pierwotnością przedmiotu aktu religijnego łączy się ściśle jego konstytutywna rola dla istoty ludzkiej, gdyż w religijnym poznaniu Boga, „człowiek dokonuje aktu, bez którego pełnienia nie byłby w pełni człowiekiem, ani nie mógłby poznać Boga”¹⁰. Można więc powie-

⁷ Tamże, s. 252.

⁸ H.M. Isquierdo, dz. cyt., s. 67.

⁹ Tamże, s. 252.

¹⁰ H. Newe, *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler*, Würzburg 1928, s. 62.

dzieć zgodnie z myślą Schelera, że człowiek ma właściwy sobie organ służący do poznania Boga.

W tym krótkim przedstawieniu widać, że akt religijnego poznania Boga jest samoistnym, autonomicznym rodzajem doświadczenia. Źródłem tego rodzaju doświadczenia jest naturalne objawienie, które według Schelera stanowi istotę aktu religijnego, tj. „ściśle korelatywny sposób rzeczy danych, realnie istniejących, odnoszących się do istoty „boskiego” (*Göttlichen*)”¹¹.

Formalne atrybuty religijnego poznania

a) „Świętość” (*Heiligkeit*) jako wartość osobowa i jej poznanie

Analiza religijnego aktu pozwala wyeksponować w Bogu trzy naczelnne atrybuty, a mianowicie: świętość, samoistność i przyczynowość.

Pierwszy z tych atrybutów, „świętość”, określa Scheler, jako niedefiniowalny prafenomen dany tylko w religijnym przeżyciu. Świętość jest wartością samoistną w stosunku do jakiejkolwiek innej dziedziny wartości¹². Znajduje się ona niemal „w centrum religijnej świadomości człowieka”¹³. Sposób poznania tej wartości ma charakter bezpośrednio intuicyjnego poznania, różnego od każdego innego rodzaju doświadczenia, jak również pozanaturalnego objawienia.

W dziele pt. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* Scheler mówi wyraźnie, że „ukazanie wartości „świętego” możliwe jest tylko w przedmiotach, które dane są w sposób intencjonalny, jako przedmioty absolutne”¹⁴. To intencjonalne poznanie ma charakter intencjonalnego odczucia skierowanego na poznanie wartości, odczucia należącego do pierwszych aktów religijnego poznania. Jak wynika z teoriopoznawczych założeń naszego autora, każde poznanie ma swoją podstawę w miłości, więc również poznanie religijne swoją siłą poznawczą czerpie z miłości, pojmowanej jednak nie na sposób uczucia, lecz oddzielnego, pierwotnego, istotnego aktu¹⁵. Mówi bowiem filozof: „w miłości do

¹¹ Vom swigen im Menchen, s. 248. Bliższa charakterystyka objawienia i jego rodzajów będzie treścią dalszej części niniejszego artykułu.

¹² B. Häring, Nauka Chrystusa; Teologia moralna, t. 4. Świętość a dobro, Poznań 1963, s. 119 nn; Z. Zdybicka, Koncepcja wartości religijnej, „Roczniki Filozoficzne”, 27(1979) z. 1, s. 78 nn.

¹³ H. Newe, dz. cyt., s. 43.

¹⁴ M. Scheler, Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1916, s. 109.

¹⁵ J. Pastuszka, Intuicjonizm M. Schelera, „Przegląd Powszechny”, 1931, s. 275 nn.

„boskiego” i „świętego”... zakotwiczone jest ostateczne, tajemnicze koło napędowe, które umożliwia wszelkie poznanie Boga”¹⁶. Miłość do Boga pojmowana jest jako współdokonywanie boskich aktów, to jest aktów miłości Boga do świata i do siebie samego, czyli *amare mundum in Deo* i *amare Deum in Deo*¹⁷.

U podstaw tego twierdzenia leży zapatrywanie Schelera na osobę. Osoba dla niego w gruncie rzeczy jest niczym innym, jak tylko miłością. Również Bóg będący osobą - o czym będzie jeszcze później mowa - w istocie swej jest miłością¹⁸. Dlatego też miłość Boga jest tylko odwzajemnioną miłością w stosunku do „miłości”, która już wcześniej istniała i skierowana była do jego duszy¹⁹.

Po tym szkicowym zasygnalizowaniu, przyjrzyjmy się teraz nieco bliżej wartości „świętego”, jej pozycji w stosunku do innych wartości, jak również kwestii poznania tej wartości. Otóż nasz autor w swoim dziele pt. *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, na uboczu swych rozważań etycznych przemycił również pewne zagadnienia z filozofii religii. Niektórzy znawcy jego rozważań z tej dziedziny mówią, że „właśnie w swoim połączeniu etyki i filozofii religii zawiera się wyjątkowość i osobliwość kształtu jego myśli”²⁰.

Jak nam już wiadomo centralnym zagadnieniem etycznym systemu Schelera jest zagadnienie wartości. W jej domenie widział on główną podstawę teizmu chrześcijańskiego²¹. Gdyby jednak chcieć podać bliższe określenie czym jest „wartość”, okazuje się to trudne, gdyż sam filozof w swoich rozważaniach ograniczył się raczej do jej negatywnego ujęcia. Możliwe jest raczej określenie, czym ona nie jest aniżeli czym jest. Nie jest więc „wartość” żadnym przymiotem rzeczy w znaczeniu fizycznym, nie jest żadną jej widzialną siłą, czy dyspozycją, ani też żadną właściwością ukrytą²². „Wartość” jest dla niego raczej „cechą obiektywną i nieredukowalną jakością”²³. Wartości mają charakter „materialnych jakości” tj. istnieją obiektywnie²⁴.

¹⁶ Vom Ewigen in Menschen, s. 333.

¹⁷ Tamże, s. 223.

¹⁸ H. Newe, dz. cyt., s. 70.

¹⁹ Vom Ewigen in Menschen, s. 333.

²⁰ H. Fries, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart, Heidelberg 1949, s. 45.

²¹ S. Kowalczyk, Bóg w myśli współczesnej, Wrocław 1979, s. 193; Tenże, Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego, s. 288.

²² K. Wojtyła, Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera, Lublin 1958, s. 9.

²³ H. Buczyńska-Garewicz, Scheler a filozofia wartości, w: Max Scheler, Resentyment a moralność. Tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 13.

²⁴ S. Kowalczyk, Bóg w myśli współczesnej, s. 194.

Z powyższego wynika, że „jako jakości nie mogą one istnieć tylko dla siebie w sposób realny i rzeczywisty, lecz tylko o tyle, o ile połączone są one z rzeczami i przedmiotami, z dobrami, które ukazują się jako jej nośniki (*Träger*); nie zlewają się jednak z nimi”²⁵. W *Der Formalismus ...* nasz autor wyraźnie mówi, że „istnieją czyste i prawdziwe jakości wartościowe (...), które stanowią własny zakres przedmiotów, posiadających swoje stosunki i współzależności i jako jakości wartościowe mogą one stać niżej lub wyżej. Między wartościami powinno obowiązywać hierarchiczne uporządkowanie, które jest całkowicie niezależne od istnienia jakiegoś świata dóbr w którym te wartości się zjawiają”²⁶. Zgodnie z tym hierarchicznym uporządkowaniem wartości, najniżej stoją wartości zmysłowe, czyli wartości tego co przyjemne i nieprzyjemne. Ponad nimi wznoszą się wartości witalne, których nosicielem jest życie, czyli wartości tego co piękne i brzydkie. Nieco wyżej stoją wartości duchowe, a wśród nich wartości estetyczne, wartości poznawcze, wartości etyczne. Na końcu tej hierarchii są wartości religijne, czyli wartości tego co „święte” i „nieświęte”²⁷.

Oprócz tej czterostopniowej hierarchii, można znaleźć u Schelera także hierarchię dwustopniową, a mianowicie wartości osoby i wartości rzeczy. To rozróżnienie jest możliwe w zależności od tego czy nośnikiem tych wartości jest osoba czy rzecz. W tej dwustopniowej hierarchii wartości, osoby stoją wyżej. Uwzględniając to kryterium, wartość tego co „święte” stoi wyżej, gdyż jest wartością osoby.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej samej wartości tego co „święte”. Otóż zgodnie z tym co już wcześniej powiedziano, ten rodzaj wartości najwyżej stojących „stanowi dla Schelera jedność określonych jakości wartościowych, pojawiających się tylko w przedmiotach, które dane są w intencji, jako przedmioty należące do sfery absolutnej”²⁸. Ten rodzaj wartości stanowi wartość absolutną i niewyprowadzalną z jakiegokolwiek innego rodzaju wartości, niezależny jest od tego co historycznie jako „święte” miało wartość dla różnych ludów w postaci przedmiotów, sił, osób itp.

Trębicki podaje, że „ze względu na wartość „świętego” wszystkie inne sprowadzają się do roli symbolu”²⁹.

²⁵ H. Fries, dz. cyt., s. 46.

²⁶ *Der Formalismus ...*, s. 10.

²⁷ Tamże, s. 104 nn.

²⁸ J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera*, Warszawa 1973, s. 62.

²⁹ Tamże.

Przeżywaniu tego rodzaju wartości towarzyszy uczucie błogości (*Seligkeit*) lub też rozpacz (*Verzweiflung*), które zdaniem Schelera są indyferentne wobec szczęścia i nieszczęścia³⁰. Charakterystyczną postawą wobec tego rodzaju wartości jest wiara lub niewiara, głęboki szacunek (*Ehefurcht*) uwielbienie itp. Tego rodzaju postawy wiążą się ściśle ze wspomnianym już osobowym charakterem wartości „świętego”.

Między poszczególnymi rodzajami wartości mimo ich odrębnej pozycji hierarchicznej istnieje wzajemny związek, który nie polega na tym, że jedna wartość wywodzi się z drugiej, lecz jest to związek wzajemnego bazowania, przy czym wartość, na której bazują inne jest wartością wyższą³¹. Zgodnie więc z tą myślą, wartość świętego stanowi podstawę dla pozostałych rodzajów wartości.

Ze względu zaś na wcześniej wspomniany osobowy charakter wartości, zakotwiczone są one w Bogu, jako najwyższej wartości. Dlatego też, jak podaje Fries, „nie z rzeczy, nawet nie z bytu (choćby wzajemny stosunek wartości i bytu nie jest jasny u Schelera), ale z najwyższej osoby Boga możliwe jest wyprowadzenie wartości”³². Bóg jest najwyższą wartością, najwyższą osobową wartością i źródłem pozostałych wartości. Ten przymiot jest najdoskonalszym jaki można Mu przydać. „Ten nieskończenie święty Bóg z swej najbardziej wewnętrznej istoty jest miłością”³³.

Scheler w dziele pt. *Wesen und Formen der Sympatie* mówi, że jeśli „chcemy przyznać Bogu najwyższą jakość moralną w nieskończonym sposobie istnienia (*Seinsweise*), możemy to uczynić tylko wtedy, gdy sami dokonamy aktu miłości do jego najbardziej wewnętrznej istoty” - czyli miłość uznamy za jego najbardziej wewnętrzną istotę i powiemy: oto jest nieskończona miłość. Dopiero z tym ośrodkiem boskiego centrum aktowego wiążą się jako „atrybuty”, jego „wszechdobroć” i jego absolutna doskonałość moralna”³⁴.

Należy teraz przyjrzeć się pojęciu „osoby” u Schelera, jakie jest jej miejsce w stosunku do wartości.

Na ogół mówi się, że Scheler przyjmuje aktualistyczną teorię osoby, „wiąże się ona dla niego z aktami, które spełnia nie w tym jednak sensie jakoby stanowiła punkt wyjścia tych aktów, ale w tym znaczeniu, że całą siebie w każ-

³⁰ Tamże, s. 63.

³¹ *Der Formalismus ...*, s. 92 nn

³² H. Fries, dz. cyt., s. 49.

³³ Tamże.

³⁴ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*. Tłum. A. Węgrzycki, Warszawa 1980, s. 253.

dym akcie przeżywa i że w każdym akcie poniekąd jest cała³⁵. Osoba jest więc „substancją aktową” istotnie ukonstytuowaną przez miłość. Bóg jako osoba jest niestworzonym, człowiek jest zaś stworzonym aktem miłości. Poznanie istnienia osoby jest możliwe tylko przez współdokonywanie jej aktów³⁶. Z im większą wolnością spełniany jest pewien akt, czyli im bardziej określa go „sama” osoba, a nie jej związki z sytuacjami i poszczególnymi przeżyciami, tym dłużej ten akt trwa i przenika całość duchowego życia osoby³⁷.

To stwierdzenie odnosi się nie tylko do poznania osoby ludzkiej, lecz dotyczy także poznania osoby Bożej. Człowiek jest istotą, która w miłości do najwyższego dobra ustawicznie siebie transcenduje, i ostatecznie tylko w Bogu jest zrozumiała. Zdaniem filozofa „Człowiek rozpatrywany jako najbardziej wartościowa ziemská istota i jako istota moralna, staje się możliwym do ujęcia i fenomenologicznego oglądu, tylko przy przyjęciu i w świetle idei Boga. Prawdę mówiąc jest on poszerzeniem, tendencją, pomostem do tego co „boskie”. Jest on cielesną istotą, która Boga intenduje i która jest „punktem granicznym tego co „boskie” i „nieboskie”, w której odnośnych aktach konstytuuje się dopiero byt i wartość świata. Jakże więc bezsensownym jest, uważać ideę Boga jako antropomorfizm, gdy przecież przeciwnie, w teomorfizmie, w jego najbardziej szlachetnym i czystym przykładzie, spoczywa jedyna wartość także jej człowieczeństwa. Tak więc intencja człowieka wybiega poza siebie samą, poza wszelkie życie, również poza swoją istotę. Właściwym więc określeniem istoty człowieka jest następujące: człowiek jest rzeczą, która transcenduje siebie samą i swoje życie i w ogóle wszelkie życie. Jej istotą jest także poruszenie każdego jej aktu samotranscendencji³⁸”.

Świat wartości, a więc również wartości „świętego”, jest przedmiotem przeżyć emocjonalnych. Te przeżycia mogą mieć bądź to charakter stanów uczuciowych (*Gefühlzustand*), bądź też charakter intencjonalny (*Fühlen von*). W tych intencjonalnych aktach uczuciowych wskazujących zawsze na odniesienie do wartości, a mających charakter aktów emocjonalno-poznawczych dokonuje się odczucie wartości. To odczucie jest równoczesne

³⁵ K. Wojtyła, dz. cyt. s. 21; Por. A. Węgrzycki, *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „*Studia Filozoficzne*” 6(1971), s. 58 nn.

³⁶ H. Leonardy, dz. cyt., s. 21. Por. F. Znaniecki, *Pojęcie osoby u Maxa Schelera*, „*Roczniki Filozoficzne*” 6(1958), z. 4.

³⁷ Max Scheler, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*. Tłum. A.W. „*Znak*” 15(1963), nr 113, s. 1277.

³⁸ *Der Formalismus ...*, s. 298 nn.

z poznaniem tych wartości, a ze względu na swój kognitywny charakter różni się od wyżej wspomnianego stanu uczuciowego pozbawionego tego intencjonalnego charakteru³⁹. Poznanie wartości różni się całkowicie od wszelkiego czysto racjonalnego ujęcia przedmiotu, „jest sposobem doświadczenia, którego przedmioty są całkowicie zamknięte na wpływ rozumu, dla których poznania, jest on tak ślepy, jak ucho i słuch na farby. Jest raczej rodzajem doświadczenia, które posiada czysto obiektywne przedmioty i ujmuje wieczny porządek między nimi, tj. wartości i hierarchiczne uporządkowanie między nimi. Porządek i prawa tego doświadczenia są tak pewne, dokładne i przejrzyste, jak każda logika i matematyka”⁴⁰.

Jednakże zgodnie z myślą Schelera wśród wszystkich aktów poznawczych prymat należy się miłości, mającej dla poznania wartości wyjątkowo twórcze znaczenie. Miłość jest najbardziej immanentnym, niezależnym od zmysłowo-cielesnej konstrukcji duchowym poruszeniem człowieka, od najniższej do najwyższej wartości, zaś dopiero w tej objawia się w pełni⁴¹.

Właśnie w tym dynamicznym charakterze miłości, leży jej znaczenie dla poznania wartości. Jak mówi H. Newe „miłość jest ona skierowana, na wyższą wartość przy czym ta wyższa wartość nie jest uprzednio dana, lecz ukazuje się dopiero w poruszeniu miłości”⁴². Według Schelera na miłości i nienawiści, będących podstawowymi aktami człowieka, opiera się odczuwanie wartości (*Wertfühlen*)⁴³. Miłość i nienawiść są istotnymi aktami ludzkiego ducha, w których „chwilowo dostępny odczuciu istoty świat wartości doznaje poszerzenia lub zawężenia”⁴⁴. Miłość nie jest jednak aktem stwarzającym, czy też unicestwiającym wartość, pełni raczej względem nich rolę odkrywczą⁴⁵. Tylko miłujący podmiot może dogłębnie odczuć wartość danego przedmiotu, dlatego jest ona tym najwyższym dobrem (*summum bonum*), poza którym żadne wyższe nie istnieje. „Miłość daje nam kontakt z samą istotną wartością umiłowanego przedmiotu. Jest to kontakt ściśle bezpośredni, tak, że należy wykluczyć z miłości wszelkie zracjonalizowanie

³⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Znak i oczywistość*. Warszawa 1981, s. 134 nn.

⁴⁰ *Der Formalismus ...*, s. 262 nn.

⁴¹ H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 170 nn.

⁴² H. Newe, dz. cyt., s. 46.

⁴³ *Der Formalismus ...*, s. 84 nn.

⁴⁴ Tamże, s. 268.

⁴⁵ H. Fries, dz. cyt., s. 53.

..., bowiem miłość posiada swoistą oczywistość emocjonalną⁴⁶. Do istoty miłości należy również jej zwrot do osoby jako do swego przedmiotu. Przede wszystkim zaś miłość do własnej osoby, przez ten zwrot odsłania ona osobie religijnej nie tylko własny ideał wartości, lecz również ten obraz wartości, który Bóg w swej miłości do niej skierowuje. Realizacja tego ideału jest warunkiem zbawienia człowieka⁴⁷. Jeżeli zaś miłość zwrócona jest do osoby drugiej, współprzeżywa świat wartości tejże osoby, a przez to nawiązuje kontakt z samą istotą tej osoby i staje się jej naśladowcą⁴⁸.

Z tym zagadnieniem wiąże się specjalnie opracowana przez Schelera typologia wzorów osobowych, gdzie Scheler wyróżnia tzw. typy świętego, geniusza i bohatera. Nauka o tych typach wzorcowych według Schelera prowadzi podobnie jak rozważania samej wartości do idei Boga, nieskończonej osoby⁴⁹. Właśnie w świetle tej nieskończonej osoby Boga ujawnia się ta wielość typów wzorcowych, lecz Bóg nie może być utożsamiany z żadną z nich⁵⁰.

Podsumowując całość tych rozważań trzeba stwierdzić, że „Bóg dla Schelera jest osobą, najwyższą wartością, wartością osobową, nieskończeniem święty, jest którego najgłębszą i najbardziej wewnętrzną istotą jest miłość”⁵¹.

b) „Samoistność” i „praprzyczynowość” (*Allursächlichkeit*)

Kolejnymi formalnymi atrybutami przedmiotu religijnego poznania Boga jest „samoistność” i „praprzyczynowość”. W *Vom Ewigen...* pisze Scheler, że w każdej religii i wszelkich religijnych aktach sfera tego co „boskie” czyli Bóg ma co najmniej dwa istotne określenia: że Bóg jest absolutem i że Bóg jest świętym⁵².

Bóg więc, jako byt absolutny jest bytem istniejącym sam ze siebie (*ens a se*), będąc równocześnie przyczyną wszelkich rzeczy. Człowiek natomiast jest całkowicie od niego zależny, subiektywnie przeżywa swoją nicość

⁴⁶ K. Wojtyła, dz. cyt., s. 20.

⁴⁷ Tamże, s. 21 nn.

⁴⁸ Tamże, s. 22.

⁴⁹ J. Trębicki, Kryzys wartości i jego przezwyciężenie w etyce M. Schelera, „Studia Filozoficzne” 6(1971), s. 69.

⁵⁰ K. Wojtyła, dz. cyt., s. 23.

⁵¹ H. Fries, dz. cyt., s. 51.

⁵² *Vom Ewigen in Menschen*, s. 159.

i stworzonosc⁵³. Nie jest to nicosc w potocznym tego slowa rozumieniu, bo filozof powie „po prostu nie jestem nicoscia, jestem stworzeniem Bozym”⁵⁴. Jednakze, to przezycie stworzonosci nie jest punktem wyjsciowym do poznania Boga, gdyz dopiero wtedy, gdy Bóg jako „ens a se” jest juz poznany, mozliwe jest u bytu przygodnego to odczucie nicosci⁵⁵. Tak wiecej to przezycie stworzonosci jest przezyciem wtornym wzgledem poznania Boga i nie ma charakteru doswiadczenia, ktore mogloby byc w jakis sposob uzyskane przez abstrakcje, czy indukcje, lecz jest raczej symboliczna relacja bytowa⁵⁶.

Wedlug Schelera bowiem, naturalne objawienie Boga jest po prostu - jak to zreszta swiety Pawel mowi - symbolicznym wycisnieniem Bozego pietna w naturze, polegajacym niejako na samowskazywaniu rzeczy na Boga⁵⁷. Gdzie indziej powie, ze „jak okno jakiegoz domu, dopiero przez to sie wyrozni, ze wyglada przez nie czlowiek, tak samo skonczony byt dopiero wtedy jest bytem „szczegolnym” i „swiety”, gdy symbolizuje byt absolutnie istniejacy⁵⁸. Ten symboliczny stosunek nie ma jednak charakteru relacji przyczynowej⁵⁹. Nasz autor mowi raczej o przenikaniu bytu absolutnego przez byt skonczony, ktory staje sie symbolem, albo noznikiem (*Träger*) wartosci tego co swiete. Dlatego tez Bóg nie moze byc poznany przez jakies przyczynowe wnioskowanie, lecz tylko w bezposrednim ogladzie. Wedlug Schelera relacja symboliczna istotnie rozni sie od relacji kauzualnej. Dla pelniejszego zobrazowania tej symbolicznej relacji uzywa on charakterystycznego porownania, mowiac, ze byt Boga (*Gegenwärtiseingottes*) obecny w stworzeniu analogicznie, jak jest obecny artysta w swoim dziele, stale jest widoczny i mozliwy do odczucia w religijnym akcie⁶⁰. Wynika wiecej z tych rozwazan, ze Bóg moze byc poznany nie tylko z natury, czy przez nature, lecz raczej w niej i to w sposob bezposredni. Jednakze ta bezposredniosc nie oznacza dla Schelera negacji poznania posredniego⁶¹. Ostateczna realizacja

⁵³ Tamze, s. 169.

⁵⁴ Tamze.

⁵⁵ H. Newe, dz. cyt., s. 73.

⁵⁶ H. Fries, dz. cyt., s. 66.

⁵⁷ Vom Ewigen in Menschen, s.127 nn, s. 160 nn.

⁵⁸ Tamze, s. 160.

⁵⁹ M.T.L. Penido, O naturalnej intuicji Boga, „Zycie i mysł” 1957, nr 1, s. 49.

⁶⁰ Vom Ewigen in Menschen, s. 162.

⁶¹ H. Newe, dz. cyt., s. 77.

tej bezpośredniości poznania jest miłość, która przez to, iż ze swej natury jest współdokonywującą Boże akty miłości, tworzy między Bogiem a stworzeniem bardzo tajemnicze odniesienie.

Podsumowując, trzeba więc krótko powiedzieć, że Bóg jest bytem absolutnym (*ens a se*) - jest przyczyną wszechrzeczy i jako taki możliwy jest do poznania bezpośredniego, oglądowego.

Dotychczas przedstawione przez nas atrybuty były atrybutami czysto formalnymi. Można je jeszcze rozpatrywać nie tylko od strony poznania istotowego, ale i również od strony poznania bytowego⁶². Czyni to H. Newe w swojej książce *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler* (Poznanie religijne Boga i jego stosunek do poznania metafizycznego u Maxa Schelera), zastanawiając się głównie nad tym, czy religijne poznanie u Schelera jest tylko ujęciem istoty Boga, czy jest również ujęciem istnienia przedmiotu tego poznania. Konkludując swe rozważania stwierdza, że według Schelera człowiek posiada „religijną klasę aktów, która posiada swoistą naturę i własną oczywistość, która pozwala na określenie swego przedmiotu (Boga) zarówno od strony wartości, istoty, jak i od strony egzystencji. Dlatego też atrybuty *świętość*, *samoistność*, *praprzyczynowość* są poznawalne również jako określenia bytu realnie istniejącego”⁶³.

Pozytywne atrybuty przedmiotu poznania religijnego

Znamieniem dotychczas przedstawionych atrybutów była całkowita niezależność od jakichkolwiek indukcyjnych faktów, od istnienia i istoty świata. Przyjrzyjmy się z kolei innemu rodzajowi atrybutów, które, jak pisze Scheler, w przeciwieństwie do formalnych „wzięte są z istotnych treści zawartości świata”⁶⁴. Poznanie tych atrybutów „nie ma charakteru wnioskowania przyczynowego, lecz jest raczej wnioskowaniem analogicznym (*Analogieschluss*), którego człony muszą zawierać wyłącznie oglądowe istotności (*Wesenheiten*) i związki istotowe (*Wesenszusammenhänge*)”⁶⁵. Podstawą do tego poznania jest więc obecność Boga w naturze i wskazywanie tej na Boga. Newe mówi, że „jak Bóg jako przyczyna świata jest poznawany w

⁶² Tamże, s. 66.

⁶³ Tamże, s. 85.

⁶⁴ Vom Ewigen in Menschen, s. 176.

⁶⁵ Tamże, s. 172.

religijnym akcie, tak jego materialne określenia „pozytywne atrybuty” mogą być uzyskane za pomocą stosunku rzeczowego (*Sachverhalt*) panującego w świecie i jego strukturze⁶⁶.

Wśród tych materialnych atrybutów wylicza Scheler takie określenia Boga jak: duch, rozum, wola, miłość, miłosierdzie, stwórca, itd.

Przyjrzyjmy się pierwszemu z tych określeń. Dla wykazania tego atrybutu wychodzi filozof od ludzkiego ducha, jego stosunku do świata, w czym dopatruje się przykładu istotnej zależności między światem a duchem w ogóle. Stwierdza, że do istoty świata należy, aby był on zależny od ducha, bo ewidentna, bytowa, istotna zależność świata od ducha w ogóle, domaga się, by ten sam byt, który ludzkemu duchowi jest dany jako niezależnie istniejący od niego i jako w każdym przedmiocie względem niego transcendentny, już ze względu na swój bytowy charakter (po prostu, żeby mógł być bytem) miał jakąś duchową siłę jako korelat, która to siła znajduje się w analogicznym stosunku do świata, jak duch ludzki do otoczenia⁶⁷.

Do istoty świata należy jego zależność od jakiegoś ducha, a ponieważ świat nie jest zależny od ducha ludzkiego, więc może być tylko zależny od ducha Bożego. Określenie Boga jako ducha jest możliwe tylko wtedy, o ile i na ile człowiek przeżywa siebie samego w swych duchowych aktach, jako istotę duchową⁶⁸. Dlatego też nie każdy człowiek może poznać duchowość Boga, ale tylko ten, który - jak mówi dosadnie Scheler, powołując się na słowa św. Pawła - żyje „według ducha (...), a nie według brzucha”(…), ten który w całym świecie widzi ducha, cały świat przeżywa jako uduchowiony⁶⁹.

Według filozofa jedna dusza wystarczy, aby Boga poznać jako ducha, natomiast świat nigdy by do tego nie wystarczył, bo pisze w *Vom Ewigen ...* poznanie świata bez znajomości duchowości ludzkiej duszy jako pierwszego, najbardziej bezpośredniego i swojemu Stwórcy najbardziej adekwatnego dzieła stworzonego, nigdy nie wystarczyło nam, aby poznać Boga jako ducha⁷⁰.

Człowiek w swej duchowości znajduje się w istotnym stosunku do świata i z tej relacji ludzkiego ducha do świata, z radykalnej niezależności jeżeli idzie o istnienie świata, od faktycznego ludzkiego ducha z jednej strony i z jasnej relacji świata do ducha z drugiej strony, następuje zgodnie

⁶⁶ H. Newe, dz. cyt., s. 87.

⁶⁷ *Vom Ewigen in Menschen*, s. 182.

⁶⁸ Tamże, s. 176, 181.

⁶⁹ *Vom Ewigen in Menschen*, s. 249.

⁷⁰ Tamże, s. 193.

z logicznym sylogizmem, lecz przecież od jego wewnętrznej struktury różniące się religijne doświadczenie, że Bóg jest duchem⁷¹.

Innym z aktywnych określeń Boga, jest określenie Go jako „Stwórcy”. Punktem wyjścia dla Schelera dla podania tego atrybutu była analiza ludzkich czynności, przy tworzeniu różnych przedmiotów. Mówi filozof, że „każde tworzenie jest czynnością woli (chcenia) ... w której to czynności jest wyraźnie widocznym, że (...) realizacja każdego przygodnego, istniejącego realnie bytu, o ile jego realność bierze się pod uwagę, musi być skutkiem czynności woli”⁷². Człowiek swoim aktem woli tworzy realny byt, pozwala aby jego myśli przybrały realny kształt. Duchowa działalność stwórcza Boga jest analogiczna do tej twórczej czynności człowieka. Do określenia Boga jako „Stwórcy” prowadzi połączenie atrybutów „samoistność” i „duchowości”. Scheler pisze: „Boży duch mocą faktu, że oznacza on duchowość nieskończonego bytu (skutek *ens a se*), otrzymuje atrybut nieskończonego ducha. Dopiero jako nieskończony duch - jeszcze nie jako *ens a se* - musi Bóg otrzymać istotne określenia, które jako ściową nieskończoność swego bytu, jako bytu, stawiają w różnego rodzaju stosunku do formalnych sposobów porządku, które należą do istoty skończonych rzeczy jako możliwych korelatów skończonego ducha. Najważniejsze są: liczba, czas, przestrzeń i wielkość”⁷³.

W ujęciu Schelera Bóg posiada następujące atrybuty: jedyność, wieczność, wszechobecność i niezmierność. Jeśli chodzi o inne atrybuty, można je wyprowadzić, wnikając coraz głębiej w ludzkiego ducha, bo „dla naszego poznania nie ma żadnego bezpośredniego związku między duchowością Boga a świata, jak tylko ten związek za pośrednictwem poznania istotowego ludzkiego ducha i jego związku z obiektywną istotową konstytucją świata”⁷⁴. Duch jest „najbardziej pierwotnym zwierciadłem swojego Stwórcy”⁷⁵.

Określenie Absolutu przy pomocy pozytywnych (materialnych) atrybutów nie jest adekwatne, gdyż istota Boża jest nieskończenie bogatsza. Ponadto są one niewyraźne, tzn. „my wiemy, że takimi wyrażeniami jak duch, umysł, wola itd. nie ujmemy w żadnym wypadku ani realnej, ani abstrakcyjnej części Boga, tylko czynimy stopniowo podobieństwa”⁷⁶.

⁷¹ H. Fries, s. 68.

⁷² Vom Ewigen in Menschen, s. 188.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże, s. 193.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 173.

Pojęcie objawienia i jego rodzaje

Przedmiotem rozważań M.Schelera jest między innymi temat objawienia⁷⁷. Cóż więc Scheler rozumie przez to pojęcie? Otóż dla niego „w najszerszym tego słowa znaczeniu, jest to tylko ten ściśle korelatywny sposób ukazania się (prezentacji) istocie religijnego aktu bytu realnego i bytu istoty, należącego do sfery „boskiego”. Jako taki sposób dania się (prezentacji), ukazania, sięga tak daleko, jak w ogóle daleko sięga religia”⁷⁸. Jest ono „przeciwieństwem do wszystkiego, co może być wymyślone, wyabstrahowane”⁷⁹ jest obiektywnym źródłem religijności w przeciwieństwie do subiektywnego, jakim jest wiara. Według myśli autora *Vom Ewigen...* religia w każdej swej formie treściowego bogactwa wypływa zawsze z tego samego źródła: obiektywnie z objawienia, subiektywnie z wiary⁸⁰.

Zgodnie z twierdzeniem Schelera, że wszelka wiedza o Bogu jest równocześnie wiedzą przez Boga, poznanie religijne może więc swój początek mieć tylko w objawieniu, gdyż religijny przedmiot nie może być wyabstrahowany, lecz może być odnaleziony tylko w religijnym akcie, który jest jakby odpowiedzią, „reakcją” na wcześniejszą akcję, czyli na objawienie Boże⁸¹.

Scheler wyróżnia trzy rodzaje objawienia, a mianowicie:

1. objawienie naturalne,
2. objawienie pozytywne,
3. objawienie pozanaturalne.

Każde z tych trzech wyróżnionych typów przyjmuje swój odrębny charakter, ze względu na sferę przedmiotu, w której psychologicznie może być zakotwiczone życie religijne⁸². Dlatego też „o ile (to co boskie) ujawnia się i przedstawia samo w rzeczach, zdarzeniach i porządkach, które należą do każdej principialnie dostępnej rzeczywistości naturalnej, duchowej i historyczno-społecznej”, mamy do czynienia z objawieniem naturalnym⁸³.

⁷⁷ Termin „objawienie” przyjmowany jest tu w znaczeniu szerszym.

⁷⁸ *Vom Ewigen in Menschen*, s. 249.

⁷⁹ H.M. Isquierdo, dz. cyt., s. 134.

⁸⁰ *Vom Ewigen in Menschen*, s.143.

⁸¹ Tamże s. 248; W. Granat, Religijne wartości metody intuicji w poznawaniu istnienia Boga, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21(1956), nr 3.

⁸² J. Heber *Das Problem der Gottesfassetzentsnis in der Religionsphilosophie bei M. Scheler*, Lipsig 1931, s. 31.

⁸³ *Vom Ewigen in Menschen*, s. 157.

W akcie religijnym cała rzeczywistość naturalna staje się zwierciadłem rzeczywistości boskiej, ale nie w sensie panteistycznego „immanentia mundi in Deo”, lecz w sensie „immanentia Dei in mundo”, gdyż jak pisze Scheler „świat jeśli chodzi o realność jest różny od Boga, a tylko dlatego, że Bóg jest nieskończonym duchem, może on równocześnie w pełni we wszystkim być obecny”⁸⁴. Przy czym natura nie jest jakimś zewnętrznym, konwencjonalnym znakiem, jest jakby polem objawienia się Boga, jest „symbolem Boga”⁸⁵. Ta symboliczna relacja natury względem Boga może być ujęta tylko w religijnym akcie i w żadnym wypadku nie ma ona charakteru relacji przyczynowej. Scheler pisze, że „relacje, podstawa - następstwo, przyczyna - działanie całkowicie wchodzą w zakres treści religijnego przeżycia, lecz to są relacje przeżyte, nie wymyślone; są to relacje, które równocześnie zawsze są relacjami symbolicznymi”⁸⁶.

Inną charakterystyczną cechą tej relacji jest to, że jest ona relacją bytową⁸⁷, rzeczy są zakotwiczone w pewnym sensie w Bogu, otrzymują coś z Jego istoty, podobnie, jak każde dzieło sztuki otrzymuje coś z „duchowej indywidualności istoty mistrza”⁸⁸.

Na terenie objawienia naturalnego, szczególnego rodzaju „pole objawienia” stanowi człowiek, a przede wszystkim jego duch. Człowiek bowiem może spełnić akty, które są całkowicie niezależne od jego biologicznej struktury, które to akty prowadzą go właśnie do Boga. Przy czym jak mówi Isquierdo „człowiek tę ideę Boga nosi w sobie niejako a priori i ta idea nie ma charakteru egzystującej pozytywnie określonej realności, lecz jest raczej jakością „Boskiego”⁸⁹.

Omawiając kwestię objawienia naturalnego należałoby jeszcze krótko wspomnieć o schelerowskim pojęciu uczestnictwa w sferze „boskiego”. Oprócz uczestnictwa, które ma miejsce na terenie poznania, wyróżnił filozof jeszcze jeden szczególny rodzaj uczestnictwa, a mianowicie uczestnictwo w naturze przedmiotu poznawanego, uczestnictwo na płaszczyźnie bytowej, przy czym ten byt nie tyle ma charakter przedmiotu, ile raczej charakter ak-

⁸⁴ Tamże, s. 189.

⁸⁵ Tamże, s. 162; H.M. Isquierdo, dz. cyt., s. 149.

⁸⁶ Vom Ewigen in Menschen, s. 162.

⁸⁷ Tamże, s. 161.

⁸⁸ Tamże, s. 162.

⁸⁹ H.M. Isquierdo, dz. cyt., s. 157.

tu. W związku zaś z tym aktowym charakterem bytu, uczestnictwo w nim nie będzie tylko przez zwykłe poznanie przedmiotu, lecz będzie po prostu współdokonywaniem tego aktu. Jednakże w dziedzinie filozofii religii Scheler nie rozwinął szczegółowo tej myśli, a całą kwestię „uczestnictwa” sprowadził do wspomnianej już wcześniej relacji symbolicznej, przy czym „nie odróżnia on zupełnie uczestnictwa w Bogu jako Stwórcy, od uczestnictwa w Bożej naturze, dlatego też ujawnia się zamiana i pomieszanie „natury” z „pozanaturą”, co w późniejszym okresie doprowadziło filozofa do przeobstwienia świata i człowieka”⁹⁰.

Kolejnym rodzajem objawienia jest objawienie pozytywne. Cechą charakterystyczną tego objawienia jest to, że objawia się w nim Bóg przez pośrednictwo słowa i osób. Może ono mieć podwójną formę: jeden rodzaj to takie objawienie, które może być udziałem całej ludzkości, drugi taki, który może być udziałem tylko niektórych ludzi, np. świętych⁹¹. Scheler mówi wyraźnie, że byłoby nieporozumieniem, aby objawienie dane w akcie religijnego doświadczenia identyfikować z tym, które teologowie nazywają pozytywnym objawieniem⁹². Człowiek może w dwojaki sposób dotrzeć do Boga: za pośrednictwem Kościoła, powołanego do uniwersalnej myśli zbawczej, albo bezpośrednio we własnym bezpośrednim przeżyciu może doświadczyć Boga⁹³.

Pozytywne objawienie jest ściśle związane z egzystencją pewnych ludzi, mianowicie z ludźmi pobożnymi, co daje mu charakter naturalno-historyczny. Przy czym w tej historycznej trwałości szczególną rolę odgrywa słowo, „Bóg religijny jest Bogiem świętych osób i Bogiem ludu”⁹⁴.

Tak ujmowane objawienie różni się istotnie od objawienia naturalnego, w którym natura przyrody odgrywa rolę istotną i pośrednictwo słowa jest wykluczone⁹⁵. Człowiek religijny jest „osobą, której duchowy kształt chociaż w nieadekwatny sposób stanowi odbicie osoby Bożej i wszystkie jego wypowiedzi, wyrażenia, czynności, będą związane nie tylko z według powszechnie obowiązującymi normami, poznanymi uprzednio za pomocą ro-

⁹⁰ H.M. Isquierdo, dz. cyt., s. 155.

⁹¹ Tamże, s. 135.

⁹² Vom Ewigen in Menschen, s.21.

⁹³ H.M. Isquierdo, dz. cyt., s. 161.

⁹⁴ Vom Ewigen in Menschen, s.130.

⁹⁵ M. Getseny, Um die Religionsphilosophie M. Schelers, „Hochland” 21(1923/24), t. 1, s. 592.

zumu, lecz dlatego i wyłącznie dlatego będą one przyjmowane jako „boskie”, „święte”, „dobre”, „prawdziwe”, „piękne”, ponieważ On jest, który to wypowiedział, wyraził, uczynił⁹⁶. Widać więc z tego, że nie tylko słowa, nauka, ile sama osoba „świętego” budzi wiarę w Niego⁹⁷. Tak więc „poznanie Boga za pomocą pozytywnego objawienia, jest zakotwiczone w bytowym stosunku do osoby świętego, w wierze w nią, i w jej naśladowaniu⁹⁸. Ontyczny stosunek znajduje najpełniejszy wyraz w akcie religijnym, co będzie przedmiotem następnego paragrafu.

Pojęcie aktu religijnego i jego charakterystyka

Według Schelera „akty religijne i ich obiektywny przedmiotowy, bytowy i wartościowy zakres przedstawiają pierwotną zwartą w sobie całość, podobnie jak akty o istocie zewnętrznego spostrzeżenia i akty świata zewnętrznego⁹⁹. Akt religijny jest „subiektywno-religijnym a priori w człowieku, które odpowiada subiektywno-apriorycznej, wcześniej prezentującej się sferze „boskiego”¹⁰⁰, jest organem poznania tego co boskie, wcześniejszym niż metafizyczne poznanie¹⁰¹. Akt religijny związany jest ze swoim przedmiotem, który to związek nie ma jednak charakteru jakiegokolwiek rodzaju uwarunkowań przyczynowych, lecz raczej charakter wzajemnej specyficznej współprzynależności¹⁰². Ta współprzynależność sprawia, że cała sfera „boskiego” może być dana tylko w religijnym akcie.

Akt religijny jest aktem duchowym, różnym całkowicie od innych przejawów życia duchowego człowieka: myślenia, chcenia, uczucia, itp. Jest on aktem właściwym każdemu człowiekowi, a nawet można powiedzieć aktem koniecznym. Człowiek - tylko człowiek i każdy człowiek - jest istotą religijną, choć w różnorodny sposób: czasem kieruje się świadomie do Boga, a czasem czci takich czy innych bożków. Scheler stwierdził, że „każdy

⁹⁶ Tamże, s. 338.

⁹⁷ J. Heber, dz. cyt., s. 33.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Vom Ewigen in Menschen, s. 169.

¹⁰⁰ H.M. Isquierdo, s. 185.

¹⁰¹ Tamże, s. 187.

¹⁰² Vom Ewigen in Menschen, s. 277.

człowiek wierzy albo w Boga, albo w bożki”; innej alternatywy nie ma¹⁰³. Akty religijne „posiadają sobie właściwy przedmiot, wewnętrzną dynamikę, swoistość, (...) nie są marginalnym wycinkiem życia ludzkiego, lecz obejmują jego całość”; cechuje ich „dialogiczność i ukierunkowanie na absolutny byt transcendentny”¹⁰⁴. Innym rysem aktu religijnego jest możliwość jego realizacji tylko pod warunkiem przyjęcia pochodzącego od Boga objawienia, skierowanego do człowieka¹⁰⁵. Przymiot ten łączy się więc ściśle z wcześniej wspomnianą transcendencją tego aktu, gdyż tylko w akcie religijnym człowiek transcenduje cały świat, wszystkie rzeczy otaczające go, nie wyłączając jego własnej osoby. Scheler omawiając strukturę aktu religijnego, wyróżnił w nim cztery składowe elementy, a mianowicie:

- a) element intelektualny - przedmiot aktu religijnego, tzn. sfera „boskiego”, zawsze wyprzedza ten akt, „Jak na wszystkich obszarach poznania byt i przedmiot są człowiekowi wcześniej dane, niż poznanie bytu, oraz sposób jak do tego poznania dojść, tak samo przedmioty należące do „sfery boskiego” - Bóg albo bożki, wcześniej należą do pierwotnych danych ludzkiej świadomości”¹⁰⁶.
- b) element wolitywny - ujawnia się w właściwym dla aktu religijnego dojściu do prawdziwego Boga przez niszczenie i odrzucanie bożków¹⁰⁷.
- c) element afektywny - jest widoczny w spotkaniu aktu z przedmiotem, które zawsze zachodzi na terenie sfery emocjonalnej człowieka¹⁰⁸.
- d) element aktywny - jest on ściśle związany z elementem wolitywnym, bowiem akt religijny angażuje całego człowieka i posiada charakter dialogiczny.

Dla zaistnienia aktu religijnego muszą być, według Schelera, spełnione dwa warunki:

Pierwszy, mający charakter negatywny, polega na jakimś oczyszczeniu świadomości ze wszystkiego co nie jest „boskie”, na odrzuceniu bożków¹⁰⁹.

Drugi, pozytywny warunek polega na tym, że „sama duchowa osoba, a co za tym idzie również jej akty w przeciwieństwie do duszy witalnej (i jej

¹⁰³ Tamże, s. 77.

¹⁰⁴ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli...*, s. 196 nn.

¹⁰⁵ H. Fries, dz. cyt., s. 77.

¹⁰⁶ H.M. Isquierdo, dz. cyt., s. 191.

¹⁰⁷ Tamże, s. 192.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ *Vom Ewigen in Menschen*, s. 22.

funkcji), której ona we wszelkim naturalnym nie mistycznym doświadczeniu tylko mniej czy więcej służy, jest samodzielnie czynna i wyłącznie samodzielnie czynna - zaś duszę witalną i jej autonomiczne, celowo ukierunkowane funkcje „pod sobą” (obrazowo mówiąc) i czysto przedmiotowo jako obszar swoistego poznania ogląda i traktuje¹¹⁰.

Akt religijny jest aktem miłości Boga. Należy on do najbardziej pierwotnych osobowych aktów człowieka, którego centrum osobowości stanowi właśnie miłość. Ponad to sam Bóg jako przedmiot aktu religijnego jest miłością, a akt religijny nabiera sobie właściwej jakości - jak zresztą każdy akt - ze względu na swój przedmiot, dlatego jest on niczym innym jak tylko miłością. Skoro akt religijny jest aktem miłości Boga, to jest on podstawą innych aktów religijnych, np. aktu religijnego poznania. Dlatego poznanie religijne, które czerpie ze swoistości religijnego aktu, ma własną oczywistość, pewność, logikę, własne prawa, nie jest redukowalne do innych przeżyć¹¹¹ i dlatego jest poznaniem pierwotnym.

Jedną z najbardziej specyficznych cech religijnego aktu jest jego bezpośredniość. Akcentuje to Fries stwierdzając, że bezpośredniość „nie może być rozumiana w ontologicznym sensie, lecz raczej w sensie fenomenologicznym, jako korelacja między przedmiotem i podmiotem, które nie potrzebują żadnego pośrednictwa”¹¹².

Max Scheler, analizując akt religijny, omawiał również zagadnienie poznawalności natury i istnienia Boga. Tak twierdzi między innymi Henrich Fries¹¹³. Odmienne stanowisko przyjmuje Erich Przywara, twierdząc, że według Schelera naturę Bożą można poznać na drodze religii, natomiast istnienie na drodze metafizyki¹¹⁴.

Schelerowska filozofia religii zarysowana częściowo w niniejszym artykule w odniesieniu do problematyki religijnego poznania Boga, może być niezwykle cenna i inspiratywna dla współczesnej myśli chrześcijańskiej. Szkoda, że ostatnio niezbyt często nawiązuje się do niej w literaturze katolickiej.

Ks. Jan Edling

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² K. Fries, dz. cyt., s. 78.

¹¹³ Tamże, s. 79.

¹¹⁴ E. Przywara, dz. cyt., s. 34