



Katarzyna Niebrój

System zgodności: Schelerowska koncepcja relacji między filozoficznym a religijnym poznaniem Boga *

Pisząc prace zebrane w tomie **Problemy religii**, Max Scheler posługiwał się metodą fenomenologiczną. Stawiam pytanie: czy poszczególne tezy Schelerowskiego „systemu zgodności” między filozoficznym a religijnym poznaniem Boga znajdują uzasadnienie w bezpośrednio prezentującej naoczności? Przedstawiam wątpliwości co do możliwości wspólnego widzenia filozofii i religii, a także co do tego, czy realna tożsamość przedmiotów intencji może być dana w oglądzie, a co zatem idzie, wątpliwości co do fenomenologicznej oczywistości tych tez. Jeśli twierdzenia Schelera nie są wypowiedziane na podstawie oglądu, to nie są fenomenologicznie oczywiste, a to znaczy, że są powątpiewalne.

Stosunek filozofii i religii

Jaka jest relacja między filozofią a religią? Czy przedmiot poznania filozoficznego może być zarazem przedmiotem poznania religijnego, i odwrotnie? Czy Bóg, jako przedmiot poznania filozoficznego, jest tym samym, co Bóg religii? Jakie są i jak się do siebie mają różne

* Recenzent: Robert PIOTROWSKI, Zakład Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Zielonogórskiego.

źródła wiedzy o Bogu? Na ostatnie pytanie Scheler odpowie, że są nimi zarówno filozofia, jak i religia. Mówiąc dokładniej, poznanie: fenomenologiczne (ontologiczne), metafizyczne oraz religijne. Zdaniem autora **Problemów religii** błędne jest zarówno całkowite (gnostycyzm) i częściowe (np. św. Tomasz) utożsamienie religii z filozofią, jak też uznanie ich dualizmu.¹

Zdaniem Schelera właściwym ujęciem omawianej relacji jest „system zgodności”. Polega on na uznaniu samodzielności, niekiedy wręcz sprzeczności, filozofii i religii, a jednak po uwzględnieniu koniecznych sprzeczności, a potem ich pokonaniu (nie zaś pominięciu), okazuje się, iż mogą się one wzajemnie uzupełniać.² Jeżeli „Prawdziwy Bóg nie jest tak pusty i sztywny (*starr*) jak Bóg metafizyki i prawdziwy Bóg nie jest tak ograniczony (*eng*) jak Bóg samej wiary”,³ to zarówno Bóg, jako przedmiot metafizyki, oraz Bóg, jako przedmiot religii, jawią się każdy z osobna jako niepełni — dopiero wspólnie filozofia i religia mogą dać pełniejsze, choć jeszcze nieadekwatne, poznanie Boga. Jak twierdzi Scheler:

Najbardziej adekwatne posiadanie Boga, maksymalne uczestnictwo naszego bytu w Jego bycie można osiągnąć dopiero przez pozbawione rozbieżności i sprzeczności wspólne widzenie Boga religii i metafizycznej „zasady świata”. Nie da się tego osiągnąć, ani wówczas, gdy Boga metafizyki, ani wówczas, gdy Boga religii uczyni się miarą innego przedmiotu intencji, obojętnie czy całkowicie, czy częściowo.⁴

Bóg pojęty zostaje nie tyle jako przedmiot, lecz jako zbiór przedmiotów intencjonalnych różnych aktów, które muszą zachować swoją

¹ Por. MAX SCHELER, **Problemy religii**, przeł. Adam Węgrzecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 47-71.

² Por. MAX SCHELER, „Formy wiedzy i kształcenie”, w: MAX SCHELER, **Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy**, przeł. Stanisław Czerniak i Adam Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 368.

³ SCHELER, **Problemy religii...**, s. 66.

⁴ SCHELER, **Problemy religii...**, s. 65.

odrębność. Scheler przyjmuje, że istnieje wiele władz i funkcji duchowych przyporządkowanych różnym sferom rzeczywistości. Owe władze są różne i wzajem niesprowadzalne. Autor odróżnia akty różnego rodzaju: akty rozumu, akty serca, akty woli i akty religijne. Wszystkie wymienione, jako akty duchowe, zostają radykalnie odróżnione od funkcji psychicznych, intelektu i zmysłowości. Wedle Schelerowskiej „zasady korelacji” nie można inaczej ująć przedmiotów, jak tylko w odpowiadających im istotowo aktach. Co więcej, wszelkie akty duchowe spontanicznie kierują się ku sferze przedmiotowej; do istoty świadomości należy bycie skierowanym na coś innego niż ona sama. Następnie określone przedmioty mogą być ujęte jedynie w odpowiadających im określonych aktach. Nie oznacza to jednak, by przedmioty te były od aktów zależne. Przedmioty w żadnej mierze nie są wytworami odnośnych aktów, choć poznać te przedmioty można jedynie w owych aktach. Akty niczego w przedmiotach nie zmieniają, uchwytują jedynie to, co dane. Tak więc akt nie konstruuje swego przedmiotu, niczego mu twórczo nie przypisuje, niczego w przedmiocie nie zmienia; akt jedynie ujmuje, kontempluje to, co dane.

W okresie pisania prac zawartych w zbiorze **Problemy religii** Scheler posługiwał się metodą fenomenologiczną, jeśli wolno tak powiedzieć w „czystej postaci” (późny Scheler — przynajmniej zdaniem Ingardena — nie jest już fenomenologiem w tym sensie). W tym artykule stawiam pytanie: czy poszczególne tezy Schelerowskiego „systemu zgodności” między filozoficznym a religijnym poznaniem Boga znajdują swe ugruntowanie w bezpośrednio prezentującej naoczności? Pytanie to da się rozpisnąć na szereg poniższych pytań: czy Scheler zasadnie mówi o „wspólnym widzeniu” filozofii i religii? Po pierwsze, czy można w tym wypadku mówić o „widzeniu”? Czy mamy więc do czynienia z nowym — niefilozoficznym i niereligijnym aktem naocznym? Po drugie, czy można mówić o „wspólnym” widzeniu? Czy wspólność polega na istnieniu jakiegoś nowego przedmiotu intencjonalnego, czy też na jednoczesnym istnieniu przedmiotów aktu poznania filozoficznego oraz poznania religijnego? Jeśli tak, to czy mogą być one dane naocznie? Tym samym chcę zapytać: czy tezy Schele-

rowskiego „systemu zgodności” filozofii i religii są uzasadnione fenomenologicznie?

Wyjaśnijmy, że Scheler pisze o poznaniu filozoficznym (co pewnie nie budzi wątpliwości), ale i o poznaniu religijnym (co nie wydaje się już takie oczywiste). Scheler sądzi, że dokonuje się ono wraz z kultem. Kult jest z istoty koniecznym nośnikiem rozwoju poznania religijnego. Wszelkie poznanie religijne ma swoje ostateczne źródło w jakimś rodzaju objawienia, czyli

specyficznego rodzaju *prezentowania się wszelkich* danych naoczności i przeżywania przedmiotu posiadającego istotę tego, co boskie i święte, mianowicie specyficzny rodzaj *bycia powiadomionym*, albo stawania się powiadomionym w sposób bezpośredni lub pośredni.⁵

Ustalenia Schelera można podsumować tak. Po pierwsze, warunkiem koniecznym wzajemnego uzupełniania się poznania filozoficznego i poznania religijnego jest całkowita samodzielność każdego z osobna. Zdaniem Schelera warunek ten jest spełniony. Filozofia istotowo różni się od poznania religijnego, tym samym filozofia nie może nadbudowywać się nad poznaniem religijnym, ani poznanie religijne nie może nadbudowywać się nad filozofią. Nie da się ich do siebie sprowadzić, ani nawet częściowo utożsamić.

Po drugie, Bóg jako przedmiot intencjonalny poznania filozoficznego musi być różny od przedmiotu intencjonalnego poznania religijnego. Jest to z naddatkiem spełnione, skoro Bóg, jako przedmiot poznania filozofii, ma cechy sprzeczne z cechami Boga, jako przedmiotu poznania religii. Bóg religii oraz zasada świata w filozofii, jako przedmioty intencji, są istotowo odmienne: Bóg religii dany jest jedynie w akcie religijnym, a nie może być dany w filozoficznym myśleniu o pozareligijnych bytach — podobnie absolutna zasada świata filozofii nie może być dana w aktach religijnych, natomiast dana jest w aktach oglądu istotnościowego (ontologia) oraz w aktach myślenia (metafizyka). Zarazem Scheler twierdzi, że istotowa odmiennność poznania filo-

⁵ SCHELER, *Problemy religii...*, s. 72.

zoficznego od poznania religijnego nie wyklucza realnej tożsamości przedmiotów intencji tych dwóch rodzajów aktów, a takie wspólne rozpoznanie filozofii i religii zmieni sens każdej formy rozpoznania z osobna.

Rozjaśnijmy powyższe tezy. Zgodnie z tezą pierwszą, jeśli poznanie filozoficzne jest całkowicie samodzielne względem religijnego i *vice versa*, to są one odmienne tak co do aktu, jak i co do przedmiotu. Filozofia i poznanie religijne różnią się istotowo: prowadzą do nich zasadniczo odmienne motywy, przez odmienne metody (akty różnych rodzajów), do odmiennych przedmiotów intencjonalnych tych aktów, aktów spełnianych w innych celach przez innego rodzaju nosicieli podmiotowych.

Ontologia a metafizyka

O istocie filozofii Scheler twierdzi, że:

Filozofia jest w swej istocie ściśle oczywistym, niedającym się przez indukcję poszerzyć, ani obalić, odnoszącym się *a priori* do wszystkiego, co przypadkowo istnieje, wglądem we wszelkie dostępne nam na przykładach istotności i związku istotowe tego, co istnieje, i to w takim porządku i ustopniowaniu, w jakim one pozostają w stosunku do tego, co istnieje absolutnie i do jego istoty.⁶

Ontologia, inaczej nazywana przez Schelera fenomenologiczną ejdeologią, jest filozofią pierwszą, podstawową dyscypliną filozoficzną. Scheler za Heglem powie, że jest ona „oknem na absolut”. Określę dziedzinę ontologii dookreślając jej przedmiot, rodzaje aktów, podmiotowego nosiciela (tego, kto spełnia owe akty), motywacji tego rodzaju poznania i jego celu. Przedmiotem ontologii są istotności i związki istotowe, wyznaczające dziedzinę czystych możliwości ponad i poza realnym światem, mające status ustroju (*Verfassung*) — wobec wszelkich możliwych światów. Stosunek między faktami istotowymi a faktami przypadkowymi określa istotowa zależność, zgodnie

⁶ Max SCHELER, „O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego”, w: SCHELER, *Pisma z antropologii filozoficznej...*, s. 301.

z którą to, co dotyczy istotności przedmiotów, dotyczy też *a priori* wszystkich możliwych przedmiotów o tej samej istocie, niezależnie od tego, czy te przedmioty faktycznie są przedmiotami doświadczenia. Ontologia odsłania porządek istotnościowy, dynamicznie realizowany w przypadkowej rzeczywistości świata jako ogół wszelkich istot oraz związków istotowych. Tym samym ontologiczna ejdetyka dostarcza szeregu prawd, znalezionych na przykładzie przypadkowej rzeczywistości świata, lecz dotyczących nie tylko jej, lecz każdej możliwej rzeczywistości świata, a więc także tej części rzeczywistości, która przekracza granice wszelkiego możliwego doświadczenia, mającego istotę doświadczenia przypadkowego i indukcyjnego. Ontologia bada dziedzinę „faktów” swoistego rodzaju (*die Welt von Tatsachen*), Scheler nazywa je: „czystymi faktami” lub „faktami fenomenologicznymi”. Fakty te „stają się samo obecne dzięki zawartości bezpośredniej naoczności przy pominięciu jakiegokolwiek założenia”.⁷ Ontologia zawieszka kwestię istnienia; istnienie nie może stać się przedmiotem rozpoznania ejdetycznego. Warunkiem poznania ejdetycznego jest pominięcie realnego istnienia rzeczy (nie tylko sądu o realnym istnieniu rzeczy), ale pominięcia oporu, jaki stawia realne istnienie rzeczy podmiotowi, pominięcie egzystencji teraz-tu-oto-bycia rzeczy. Przedmiot ontologii dany jest w aktach bezpośredniego, apriorycznego wglądu ejdetycznego. Poznanie to jest oczywiste, więc niepowątpiewalne. Jest ono motywowane zdziwieniem (odróżnionym od ciekawości). Poznanie to jest spełniane przez podmiot czysto (a więc bez udziału władz cielesnych, zmysłowych) duchowy, osobowy. Człowiek, jako podmiot poznania ejdetycznego, zostaje przez Schelera określony jako ten, który jest zdolny do mówienia „nie” przyrodzie i życiu. Podmiotowy nosiciel tego rodzaju poznania musi być zdolny do pominięcia realnego istnienia rzeczy oraz do spełnienia aktu miłości do absolutnej wartości i bytu. Celem ontologii nie jest wiedza dla wiedzy (ale i nie dla korzyści), wiedza ta jest osobo-twórcza: to wiedza „wcielana”, co znaczy,

⁷ Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus*, w: Max SCHELER, *Gesammelte Werke*, Bd. II, Hrsg. Maria Scheler, Bern 1954, s. 67.

że staje się ona nową naturą tego, kto ją zdobył; jakby jego nowymi władzami poznawczymi. Wiedza tego rodzaju umożliwia więc nowe poznanie, co Scheler nazywa „funkcjonalizacją oglądu istotnościowego”.⁸

Metafizyka, choć nie jest w tym ujęciu filozofią pierwszą, ma „samodzielne zakorzenienie w ludzkim duchu, metafizyka jako potrzeba, jako problem, jako przedmiot i metoda poznania”.⁹ Metafizyka nie żyje z łaski religii, jest uprawiana bez odwołań do ponadnaturalnych źródeł, a uprawomocnieniem prawd metafizycznych są dyskursywne rozważania. Metafizyka polega na „zintegrowaniu trzech rodzajów poznania świata” — czyli światopoglądu, ontologii i nauk. Jednak dla uprawiania metafizyki owe trzy źródła muszą być specjalnie ujęte, metafizyka jest możliwa, o ile:

kierując się ku czemuś istniejącemu absolutnie odrzuca wszelką antropocentryczną, zrelatywizowaną do ludzkiego istnienia treść naturalnego światopoglądu oraz o ile odnoszące się do świata orzeczniki swych sądów i ogólne przesłanki swych wniosków czerpie wyłącznie z apriorycznego poznania zredukowanego do sfery istot, i wreszcie o ile podmioty swych sądów i przesłanki szczegółowe swych wniosków przejmuje z poznania rzeczywistości, jakiego dostarczają nauki pozytywne.¹⁰

O ile poznanie istotowe musi z konieczności pomijać istnienie (rozdział istoty i istnienia, czyli rzeczywistości), o tyle metafizyka wraca do realnego świata, by po rozpoznaniu poszczególnych stopni istnienia rozpoznać to, co absolutnie realne. Przedmiotem metafizyki jest byt absolutnie rzeczywisty (wtórnie da się zdaniem Schelera wskazać, że taka osobowa jedność z bytem absolutnie rzeczywistym — lub jedność z nim rzeczy — prowadzi również do zbawienia, ale dla metafizyki, o ile w ogóle jest obecna, to i tak kwestia zbawienia jest wtórna). Celem metafizyki jest racjonalne poznanie zasady świata. Bóg metafiz-

⁸ SCHELER, *Problemy religii...*, s. 148.

⁹ SCHELER, *Problemy religii...*, s. 60.

¹⁰ SCHELER, *Problemy religii...*, s. 73.

zyki jest absolutnie niezmiennym *Ens*, w którym wszystko jest poza-czasowe i konieczne. Boga metafizyki nie mogą określać takie predykaty jak: bycie zagniewanym, kochanie, chęć zemsty. Źródłem metafizyki jest szczególne zdziwienie: że w ogóle istnieje coś, a nie nic — rezultatem tego zdziwienia jest pytanie: o istotę istniejącego w sobie świata i warunkującej go pierwszej przyczyny. Podmiotem aktów metafizycznych jest indywiduum — samotny myśliciel. Bóg metafizyków jest Bogiem ludzi wykształconych. Ze względu na odwołanie się przez metafizykę do indukcyjnych sądów nauk pozytywnych sądy metafizyki pozostają hipotetyczne i prawdopodobne, skoro konkluzja stosuje się do przesłanki najsłabszej. Z podobnych powodów (korzystania z wyników nauk pozytywnych) poznanie metafizyczne jest uzależnione od swoich aspektów, niezakończone, otwarte na rozwój historyczny.

Zarówno ontologia, jak i metafizyka są istotowo różne względem poznania religijnego. Co do religii Scheler twierdzi, że:

Religia jest w każdej postaci religią, a nie metafizyką.¹¹

Jeśli metafizyka, albo jej centralna część, *nauka o zasadzie świata*, ma być równocześnie naturalną teologią [...] to również przy najlepszej woli oddzielania *de fide* obowiązujących twierdzeń wiary i swobodnego rozumowego badania możliwe jest w zasadzie tylko to, że szereg rezultatów określonej historycznie metafizyki, a w końcu cała określona metoda jej wykrywania [...] nabiera charakteru rzekomej prawdy wiary. Z rzeczowego punktu widzenia jest to jednak niedorzeczne zamierzenie.¹²

Cele filozofii i religii są różne. Poznanie religijne — jest drogą zbawienia. Podobnie jak metafizyka nie żyje z łaski religii, tak i religia nie żyje z łaski metafizyki. Choć poznanie religijne jest w pełnym tego słowa znaczeniu poznaniem: jest to poznanie podpadające pod prawdę lub fałsz, to jednak celem poznania religijnego pozostaje zbawienie człowieka i wszystkich rzeczy dzięki wspólnocie życiowej

¹¹ SCHELER, *Problemy religii...*, s. 71.

¹² SCHELER, *Problemy religii...*, s. 73.

z Bogiem; ubóstwienie, dopiero wtórnie poznanie bytu absolutnie rzeczywistego. Przedmiot aktu religijnego stanowi *summum bonum*, coś absolutnie świętego i mogącego zbawić (wtórnie można wskazać, że to coś jest też absolutną zasadą wszystkich rzeczy). Bóg religii jest Bogiem żywym: karze grzeszników, udziela łaski, gniewa się. Podmiot aktów religijnych nawet jako indywiduum zawiera w sobie wspólnotę; Bóg religii jest Bogiem świętych osób, Bogiem ludu. Uprawomocnieniem prawd religijnych jest wiara oraz osoba świętego. Źródłem religii jest miłość do Boga, a poznanie religijne dokonuje się wraz z aktami kultu, takimi jak akty: oddawania czci, adoracji, czy wiary. Odróżnić akty religijne od niereligijnych pozwalają trzy wyróżniki: 1. akty religijne transcendentują świat jako całość, 2. mogą być wypełnione jedynie przez to, co boskie, 3. przez coś istniejącego o boskim charakterze. Duch ludzki, wedle Schelera, nie jest nastawiony jedynie na świat skończony, ale ma „nadwyżkę sił i zdolności”, które nie mogą być wyjaśnione, ani znaleźć zastosowania w obrębie świata.¹³ Pod względem empirycznym akty religijne są bezpodstawne i bezcelowe. Poznanie religijne niesie ze sobą „niezlomną pewność”, nie istnieje wiara oparta na prawdopodobieństwie; pewność całkowicie różną od przypuszczeń. Z drugiej strony sądy płynące z wiary są sądami o treści danymi tylko w akcie wiary.

Jak widać, filozofia nie może nadbudowywać się nad poznaniem religijnym, ani poznanie religijne nie może nadbudowywać się nad filozofią. Idei bytu zbawiającego, jako absolutnie świętego i boskiego, nie da się analitycznie wywieść z idei bytu absolutnie realnego, ani odwrotnie. Przedmiot poznania filozofii ma cechy sprzeczne względem przedmiotu poznania religii. Bóg, jako przedmiot intencjonalny metafizyki, jest absolutnie niezmiennym *Ens*.¹⁴ Scheler dzieli byty na absolutne — *Ens pro se*, oraz byty relatywne — *Ens per se*. Byt jest absolutny, jeżeli istnieje z wyłączeniem wszelkiej możliwej zależności od czegoś innego, byt jest relatywny, jeżeli istnieje jedynie w jedno-

¹³ Por. SCHELER, *Problemy religii...*, s. 231.

¹⁴ Por. SCHELER, *Problemy religii...*, s. 77.

stronnej lub wzajemnej zależności od innego bytu. Bóg, jako przedmiot metafizyki, istnieje niezależnie jakiegokolwiek bytu i ma ugruntowanie jedynie w sobie samym i jedynie w sobie spoczywa, jest więc *Ens pro se*. Bóg filozofii jest wiecznym bytem. Co to znaczy? Wedle Schelera to, że Bóg jest bytem wiecznym (*aeternum*), znaczy, że jest pozaczasowym, więc w odniesieniu do Boga nie ma żadnego przedtem, ani potem. Bóg jest pozaczasowy, a nie ustawicznie istniejący, czyli trwający (*sempiternum*), tzn. wypełniający czas; jako trwający, Bóg wypełniałby czas, ale nie wypełniałby wieczności. Bóg filozofii nie może się zmieniać pod jakimkolwiek względem — jest niezmiennym bytem. Bóg jako pierwotna zasada świata — jako przedmiot metafizyki — nie może być rozpoznany jako osoba, może być ujęty jedynie jako byt, a więc jako „pusty i sztywny (*starr*)”.¹⁵ Bóg, jako intencjonalny przedmiot aktu religijnego, stanowi *summum bonum*, coś absolutnie świętego i mogącego zbawić, właściwie nie „coś” — nie: byt, ale osobę. Bóg religii jest Bogiem żywym: karze grzeszników, udziela łaski, gniewa się, lecz nie stale, podobnie jak tylko czasem udziela łaski, a więc nie może być niezmienny. Jawi się jako „antropopatyczny” i ograniczony (*eng*).¹⁶

A jednak — zdaniem Schelera — istotowa odmiennosc poznania filozoficznego od poznania religijnego nie wyklucza realnej tożsamości przedmiotów ich intencji. Ujawnione sprzeczności mogą zostać rozwiązane — twierdzi Scheler. To, co zmienne w Bogu religii, da się wyjaśnić przez zmianę perspektywy skończonej istoty. To, co sztywne (stałe) w Bogu metafizyki, da się wyjaśnić nieadekwatnością analogicznego określenia Boga. Zdaniem Schelera zarówno akty, jak i istoty przedmiotów tych aktów w rozważanej możliwej rzeczywistości są istotowo związane. Przedmioty intencji metafizyki i religii są wewnętrznie, istotowo powiązane, bo *a priori* wiadomo, że istotowa swoistość czegoś absolutnie rzeczywistego, to znaczy tej rzeczywistości, na której opiera się wszystko, co rzeczywiste, musi decydować

¹⁵ SCHELER, *Problemy religii...*, s. 66.

¹⁶ SCHELER, *Problemy religii...*, s. 66.

o ocaleniu albo zatraceniu wszystkich rzeczy włącznie z człowiekiem.¹⁷ Ponadto *a priori* wiadomo, że byt absolutnie święty i boski, mogący zgodnie ze swoją istotą zaspokoić pragnienie rzeczy, może to uczynić realnie tylko wtedy, gdy poza tym jest jeszcze bytem absolutnie rzeczywistym, od którego zależy wszystko inne.¹⁸ Ze względu na cel metafizyka i religia muszą prowadzić, jeśli mają osiągnąć swoje cele, do jednej identycznej realności, do czegoś realnego, co nadaje realne znaczenie obydwu istotowo odmiennym przedmiotom intencji. Intencjonalne przedmioty religii i metafizyki mają identyczny element, na którym opiera się ich związek w ludzkim duchu: jest to przedmiot pojęcia *Ens a se*, o ile *ens* jest pojęty jako jeszcze indyferentny zarówno wobec pojęcia bytu absolutnie realnego, jak i wobec pojęcia absolutnie świętego dobra. Przedmiot aktu religijnego stanowi coś absolutnie świętego i mogącego zbawić, wtórnie można wskazać, że to coś jest też absolutną zasadą wszystkich rzeczy, zaś przedmiot metafizyki to byt absolutnie rzeczywisty, wtórnie da się wskazać, że osobowa jedność (lub jedność rzeczy) z Nim prowadzi również do zbawienia. Jednak ów *Ens a se* nie jest przejęty ani przez religię z metafizyki, ani odwrotnie: stanowi on podmiot logiczny wszelkich orzeczeń metafizycznych i religijnych, acz z obu perspektyw ujmuje się go inaczej.

Czym jest system zgodności

Czy owa realna identyczność częściowych elementów przedmiotów intencjonalnych nie opiera się tu jedynie (lub zasadniczo) na czymś w podmiocie ludzkim? Czy jest zasadniczo ufundowany w częściowej identyczności treściowej obu przedmiotów? Wydaje się, że jest ufundowany przede wszystkim w duchu ludzkim, że to jedność ducha ludzkiego i konieczna niesprzeczność jego wszelkich ustaleń stanowi podstawę twierdzenia o istnieniu realnej identyczności przed-

¹⁷ Por. SCHELER, *Problemy religii...*, s. 61.

¹⁸ Por. SCHELER, *Problemy religii...*, s. 61.

miotów intencjonalnych metafizyki oraz religii. Jednak Scheler twierdzi, że teza o istnieniu realnej identyczności przedmiotów intencjonalnych filozofii i religii jest tezą aprioryczną, opartą na wglądzie.¹⁹ Sądzę, że należy zapytać, czy jest to rzeczywiście wgląd fenomenologiczny? Jeżeli tak, to czy w częściowo identyczny przedmiot aktów różnego rodzaju (filozoficznych i religijnych), czy w jedność ducha ludzkiego? Czy więc „system zgodności” to jedynie system niesprzeczności różnych form poznania?

Scheler twierdzi, że jego system zgodności zmienia sens tych poszczególnych poznań, ale także zmienia sens poznania jako takiego, prowadząc do określonej koncepcji wiedzy, szczególnego rozumienia miłości, zasady świata i zależności między nią a każdym innym bytem. Pokażę kolejno, jak owe sensory się zmieniają. W świetle wspólnego poznania filozofii i religii wszelkie poznanie ukazuje się jako coś więcej niż tylko poznanie, bo ukazuje się jako część procesu ontycznego stawania się świata. Bez objaśnienia religijnego poznanie pozostaje

przeciwieństwem wszelkiego bytu i stawania się i dlatego można było z taką łatwością mylnie je pojmować jako idealne *podwojenie* czegoś istniejącego i zmieniającego się; teraz zaś samo poznanie staje się procesem *częściowym* w *ontycznym procesie* świata, który jedynie jakby przebiega przez poznającego człowieka. Poznanie nie jest teraz obojętne ani dla człowieka, ani dla rzeczy: raczej rzeczem też się coś wyświadcza dzięki poznaniu, jakie człowiek o nich zdobywa.²⁰

Rzeczy nie ulegają realnej przemianie: ta możliwa jest tylko dla chcenia i działania, nie uzyskują także rodzaju i treści swojego przeznaczenia dzięki aktowi poznania ludzkiego (gdyż już je posiadają zupełnie niezależnie od człowieka dzięki ideom Boga o nich). Jednak przeznaczenie rzeczy zostaje zrealizowane przez człowieka w akcie poznania. Rzeczy uzyskują ontycznie udział w przeznaczeniu i znaczeniu, jakie *idealiter* już posiadają: są doprowadzane do Boga, jako

¹⁹ Por. SCHELER, *Problemy religii...*, s. 62.

²⁰ SCHELER, *Problemy religii...*, s. 288.

źródła wszystkich rzeczy, jako istotowego pojęcia wszystkich istot, więc i ich istoty.

W ujęciu Schelera wiedza (*Wissen*) jest faktem ontycznej natury, nie może być funkcją świadomości; wiedza jest czymś pozaświadomościowym (od świadomości wiedzy pierwotniejszym): świadomość (*conscientia*) to wiedza wiedzy. Tym samym, w tym ujęciu, wiedza nie może być utożsamiona z czynnościami poznawczymi (takimi jak: obserwacja, spostrzeganie, sądzenie, rozumowania itd.): „Wszystkie czynności są jedynie operacjami, które *prowadzą* do «wiedzy», ale same wiedzą jeszcze nie są”.²¹ Tak rozumiana wiedza nie może też być celem samym w sobie; musi posiadać poza sobą swój obiektywny cel (*objektives Ziel*).²² Zatem wiedza musi być opisana przy pomocy terminów ontologicznych, nie zaś teoriopoznawczych, a w definicji wiedzy nie wolno posługiwać się takimi słowami jak: „przedstawienie”, „świadomość”, „sąd”, czy „wnioskowanie”. Wiedza — w ujęciu Schelera — jest „ostatecznym, osobliwym (*eigenartiges*) i nie dającym się już do niczego zredukować stosunkiem bytowym (*Seins-Verhältnis*)”.²³ Nie jest to stosunek: ani przestrzenny, ani czasowy, ani przyczynowy, ani równości, ani podobieństwa. Wiedza nie jest też stosunkiem znaku do tego, co oznaczane. Pozytywnie da się orzec — wiedza, jako stosunek bytowy, jest „stosunkiem udziału”, zakłada formy bytowe całości i części. Jest to stosunek udziału — partycypacji (*teilhaben, teilnehmen*), szczególna relacja, mająca i aspekt różnicy, i aspekt tożsamości: to ostatnie przez utożsamienie partycypującego z partycypowanym.

Jak należy pojmować to, co partycypujące, oraz to, co partycypowane, w stosunku wiedzy? Wiedza jest partycypacją „czegoś istniejącego (*eines Seienden*) w uposażeniu jakościowym innego bytu (*eines anderen Seienden*), który to udział nie powoduje jednocześnie w tym uposażeniu jakiegokolwiek zmiany”. W innym miejscu znajdujemy na-

²¹ Por. SCHELER, „Formy wiedzy i kształcenie...”, s. 371.

²² SCHELER, „Formy wiedzy i kształcenie...”, s. 371.

²³ SCHELER, „Formy wiedzy i kształcenie...”, s. 368.

stępujące określenie elementów partycypacji: „Mówię mianowicie: jakiegokolwiek bytujące *A* «wie» o jakimkolwiek bytującym *B* wtedy, gdy *A* ma udział (*teilhaben*) w istocie lub uposażeniu jakościowym *B*, jednak tak, że przez to uczestnictwo uposażenie jakościowe lub istota *B* nie ponosi jakiegokolwiek zmiany”.²⁴ Uczestnictwo to jest jednak możliwe jedynie w istocie przedmiotu oraz uposażeniu jakościowym przedmiotu (nie dotyczy zaś istnienia — *ens reale*); wiedza dotyczy jedynie istoty przedmiotu oraz uposażenia jakościowego przedmiotu. Istota wraz z uposażeniem może przyjąć status przedmiotu intencjonalnego (*ens intentionale*). Wiedza nie dotyczy istnienia jakiegokolwiek przedmiotu (*ens reale*), gdyż istnienie w sposób konieczny pozostaje poza stosunkiem wiedzy. Scheler odrzuca zarówno teoriopoznawczy realizm krytyczny Arystotelesa i arystotelików oraz teoriopoznawczy idealizm Berkeley’ a, zakładający *esse est percipi*. Uzasadnia to następująco:

Chociaż idealizm teoriopoznawczy, w przeciwieństwie do krytycznego realizmu, dostrzeża jasno i trafnie, iż uposażenie jakościowe rzeczy tkwić musi *in mente*, to jednak mniema on błędnie, iż z tej samej racji powinno by się tam także sytuować istnienie. Krytyczny realizm natomiast, aczkolwiek dostrzeża słusznie, że istnienie (czegoś) pozostaje zawsze i zgodnie ze swą naturą koniecznie *extra mentem*, to jednak błędnie mniema, iż również uposażenie jakościowe rzeczy powinno by znajdować się *extra mentem*, i tylko *extra mentem*, czyli że *in mente* mogłoby znajdować się tylko odbicie (reprezentacja) czy też symbol tego uposażenia. Wspólną fałszywą przesłanką obu teorii jest wszelako założenie, iż uposażenie jakościowe i istnienie rzeczy, jeśli idzie o ich stosunek do intelektu [...] są czymś nierozłącznym.²⁵

Wiedza, nie będąc odbiciem czy kopią — jest tylko „tam”, gdzie dane uposażenie jakościowe *in mente* jest tożsame z *extra mente*. Wiedza jest uczestnictwem, partycypacją dwóch bytów w sobie; jako partycypacja jest „zwróceniem się (*ein Zurück*) ku obiektowi partycypacji”, jest czymś całkowicie nietwórczym.²⁶

²⁴ SCHELER, „Formy wiedzy i kształcenie...”, s. 368.

²⁵ SCHELER, „Formy wiedzy i kształcenie...”, s. 369, przypis.

²⁶ Max SCHELER, „Istota i pojęcie socjologii kultury”, w: Max SCHELER, **Problemy socjolo-**

Wiedza, jako stosunek bytowy, musi mieć obiektywny cel; to, ze względu na co się wiedzy szuka, nie może być — twierdzi Scheler — wiedzą; wiedza dla wiedzy jest wedle niego nonsensem i próżnością. Celem wiedzy jest stawanie się czymś innym (*ein Anderswerden*), odnosi się to zarówno do dziedziny przedmiotowej, ale przede wszystkim do dziedziny podmiotowej — osobowej. Poszczególne rodzaje poznania da się teraz określić inaczej: ontologia to wiedza osobo-twórcza, kształcąca, metafizyka to wiedza zbawcza, wyzwalająca, uświęcająca.

Podobnie wspólne rozpoznanie filozofii i religii: „system zgodności” zmienia sens miłości. W poznaniu filozoficznym miłość dana jest jako spontaniczna, jako warunek wszelkiego poznania filozoficznego. Dla wiedzącego wiedza wchodzi w obręb jego możliwości przez całość kształt spełnianych aktów duchowych, nieodzownym warunkiem spełniania tych aktów jest miłość, jako pra-akt. Jeśli w poznaniu filozoficznym miłość dana jest jako warunek poznania filozoficznego, to poznanie filozoficzne uzupełnione o rozpoznanie religijne miłości ukazuje ją jako miłość wzajemną wobec uprzedzającej miłości Boga.

Wspólne rozpoznanie filozofii i religii zmienia także sens zasady świata i zależności między nią a każdym innym bytem. Na przykład, co do wieczności Boga: Bóg nie jest ustawicznie istniejącym *sempiternus*, a jest ponadczasowym *aeternitas*, dlatego skończonym czasowym istotom jawi się, wypełniając czas, a zarazem zmiennym: „choć *aeternitas* zawiera w sobie również byt i istotową identyczność tego, co wieczne w każdym momencie czasu. Jednak *sempiternitas* nie wyczerpuje wieczności. To, co wieczne zawiera w sobie też treści wszelkiej możliwej zmiany, tyle że bez formy zmiany. O ile metafizyka reprezentuje czasową formę bytu tego, co wieczne (*sempiternitas*), o tyle religia reprezentuje pełnię tego, co wieczne, jako przekraczającego zmianę i stałe trwanie. Dopiero metafizyka i religia dostarczają wspólnie jakiegoś (nieadekwatnego) wrażenia tego, co wieczne”.²⁷

gii wiedzy, przeł. Stanisław Czerniak i in., PWN, Warszawa 1990, s. 29.

²⁷ SCHELER, *Problemy religii...*, s. 65.

Wspólne rozpoznanie filozofii i religii zmienia także sens zasady świata co do jej określenia aksjologicznego. Scheler twierdzi, że jeśli zaś istnieje jakiś *Ens a se*, w sensie takiego bytu, z którego samej własnej istoty wynika istnienie, to taki byt musi być również nosicielem absolutnej wartości samoistnej. To znaczy, że Bóg, jako *Ens a se*, także w sposób konieczny wiąże się z modalnością wartości tego, co święte, łącznie z wszystkimi przysługującymi mu czystymi jakościami wartości. Jak tego dowieść? Wychodzimy od idei *Ens a se*, jako idealnej granicy, i porządkujemy wszystkie byty wedle miary i stopnia samoistności, ale przez coś innego (zdaniem Schelera w tym sensie pojęcie stopnia bytu jest uprawnione). Dalej autor uznaje, że ów stopień jest stopniem doskonałości bytu, a więc także miarą doskonałości wartości tego, co istnieje (w ten sposób przechodzimy od określeń bytu do określeń wartości tego, co boskie). Bóg jest wtedy dany jako *Ens perfectissimum*, a że jego byt jest najdoskonalszy, to uprawniony jest wniosek, że jest on także *summum bonum* — jako taki jest tym, co absolutnie święte. W Bogu znajdują swoją ostateczną i najwyższą jedność obie sfery: istnienia i bycia wartością. Scheler twierdzi, że można pójść jeszcze dalej: skoro duchowość i wolność stanowią najwyższy stopień doskonałości bytowej, to w pojęciu równości *Ens a se* i *Ens perfectissimum* tkwi to, że jest on także absolutnie duchowy, wolny i rozumny. Podsumowując: z punktu widzenia „systemu zgodności” Bóg jest bytem absolutnie istniejącym i świętym, duchowym, wolnym i rozumnym — czyli osobowym.

Uzasadnienie systemu zgodności

Scheler posługiwał się metodą fenomenologiczną, ale czy poszczególne twierdzenia systemu zgodności mają uzasadnienie w bezpośrednio prezentującej naoczności? Co do niektórych tez jest jasne i zrozumiałe (właściwie „widoczne”), że można je ugruntować w naoczności. Inne, jak rozumiem, uzasadnia porównanie tez filozoficznych z religijnymi, a jeśli tak, to nie mają one ugruntowania w naoczności, ale w jakimś rozumowaniu, myśleniu pośrednim. Czas powrócić do zasadni-

czego twierdzenia Schelera: poznanie filozoficzne oraz poznanie religijne uzupełniają się. Przypomnijmy: „Najbardziej adekwatne posiadanie Boga, maksymalne uczestnictwo naszego bytu w Jego bycie można osiągnąć dopiero przez pozbawione rozbieżności i sprzeczności wspólne widzenie Boga religii i metafizycznej «zasady świata»”. Wątpliwości budzi użycie terminu *widzenie*: czy to zakłada jakiś nowy ponad-religijny, zarazem ponad-filozoficzny akt naocznościowy? Jeśli tak, to co to za akt i co to za przedmiot intencjonalny, który jest w nim dany? Nie należy pomyśleć, że jest to kwestia jednego słowa lub tłumaczenia: Scheler konsekwentnie mówi o tezach „wziętych” z tego „wspólnego widzenia” jako o tezach apriorycznych, bezpośrednich i oczywistych — a więc opartych na oglądzie. Czy rzeczywiście są one oparte na fenomenologicznym wglądzie? Czy zasadnie mowa tu o widzeniu? Jeśli odwołać się do Schelerowskich argumentów, to są one rozumowaniami, a nie opisem oglądu. Każdy z argumentów oparty jest na wnioskowaniu, a więc na poznaniu pośrednim, czyli nie na bezpośrednim oglądzie. Gdyby były one ufundowane na bezpośredniości fenomenologicznej, to odwołanie się do jakiegokolwiek rozumowania nie byłoby w stanie tych argumentów ani obalić, ani wzmocnić, ani potwierdzić — tym samym byłoby zbędne. Może więc zasadnie jest mówić o wspólnym rozumieniu filozofii i religii niż o widzeniu? Ale status poznania bezpośredniego — fenomenologicznego — jest zasadniczo różny od statusu poznania pośredniego.

Podobne wątpliwości budzi termin „wspólne” widzenie w odniesieniu do poznania filozofii i religii. Sądzę, że zasadnie można wątpić, czy Scheler rzeczywiście myśli o wspólnym poznaniu filozofii i religii, czy też raczej o *wstecznym* spojrzeniu na wyniki poznania filozoficznego w świetle uprzedniego poznania religijnego. Niech o tym świadczy np. zdanie: „Nie tylko nie należy wykluczać, lecz nawet trzeba koniecznie domagać się tego, żeby prawda i poznanie religijne — gdziekolwiek zostały uzyskane — prześwieślały poznanie metafizyczne i użyczały mu ostatecznego religijnego objaśnienia, do którego

samo nie jest zdolne”.²⁸ Jeśli mamy do czynienia nie tyle ze wspólnym widzeniem filozofii i religii, ile z retrospekcją wyników poznania filozoficznego, nie ma to charakteru bezpośredniej naoczności fenomenologicznej.

I trzecia wątpliwość: czy realna tożsamość przedmiotów intencji może być dana we wglądzie? Czy można ugruntować fenomenologicznie realną identyczność odmiennych intencjonalnie przedmiotów? Wydaje się, że nie, choćby z tych racji, że realność czegokolwiek nie może być dana w naoczności, a już same przedmioty intencjonalne są odrealnione. Nie można wygłosić zadnia apriorycznego o istnieniu czegokolwiek, ani dokonać wglądu uchwytyującego istnienie. Jak widać z powyższych określeń wiedzy, *ens reale* pozostaje dla niej niedostępny.

Jeśli „system zgodności” jest oparty nie tyle w realnym przedmiocie — Bogu, ale w jedności ludzkiego ducha, to czy jako taki jest poznaniem naocznościowym? Czy jest możliwy intencjonalny akt skierowany na jedność duchowości ludzkiej? Osoba jest wedle Schelera bezpośrednio współprzeżyta *jednością* przeżywania, jest pozaczasowym i pozaprzestrzennym porządkiem układu aktów różnego rodzaju, których konkretna całość bytowa współokreśla każdy pojedynczy akt. Osoba nie może być uprzedmiotowiona (jeśli próbuje się ją uprzedmiotowić, po prostu „wymyka się”), nawet w aktach poznawczych, toteż poznawana jest pod względem istnienia (*Dasein*) jedynie przez współdokonywanie (*Mit-vollzug*) jej aktów, pod względem jakościowego uposażenia (*Sosein*) i noetycznych korelatów aktowych — w rozumieniu (*Verstehen*) i współodczuwaniu (*Nachleben*). Jak z tego widać, osoba nie może stać się przedmiotem intencjonalnym, gdyby było to jednak możliwe, to i tak poznanie realnej tożsamości intencjonalnych aktów filozofii oraz religii byłoby wtórne wobec poznania jedności ducha ludzkiego — a nie byłoby dane w bezpośrednim oglądzie.

²⁸ SCHELER, *Problemy religii...*, s. 284.

O ile powyższe wątpliwości są zasadne, to twierdzenia systemu zgodności Schelera nie zostały wypowiedziane na podstawie oglądu, nie są więc oczywiste, a jeśli tak, to są powątpiewalne.



Katarzyna Niebrój