

Jaromir Brejdek

Miejsce Boga w filozofii Maksa Schelera

Analiza i Egzystencja 18, 109-112

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAROMIR BREJDAK

MIEJSCE BOGA W FILOZOFII MAKSA SCHELERA

Maria Małgorzata Baranowska, *Bóg w myśli Schelera*, Kraków: WAM 2011, ss. 208.

Książka Marii Małgorzaty Baranowskiej *Bóg w myśli Schelera* to przedsięwzięcie niezwykle ambitne, zważywszy chociażby na dynamiczny charakter zmieniającej się i bogatej myśli niemieckiego fenomenologa. Praca ta opiera się na założeniu, że problem Boga jest dla Schelera kluczem do zrozumienia jego myśli oraz fundamentem, na którym opierać się będzie Schelerowska epistemologia, aksjologia, antropologia czy socjologia. We wszystkich tych dziedzinach obecny jest wyraźnie teomorfizm Schelera.

W pierwszej części – *Poznanie Boga* – w rozdziale pierwszym *Koncepcja poznania* (I.1) mamy do czynienia z bardzo zwięzłą prezentacją koncepcji *funkcjonalizacji* na przykładzie porównania z Kantowską koncepcją poznania. Różnica zasadnicza dotyczy tu ujęcia pojęcia *a priori*, które w fenomenologii nie musi wcale prowadzić do idealizmu, lecz do istotowej odslony świata. Aprioryczna sfera wyłaniająca się poznaniu inicjuje charakter tego poznania, co oznacza odrzucenia stałego i niezmiennego aparatu form naoczności oraz kategorii rozsądku. W spotkaniu człowieka ze światem na poziomie istotowym tworzy się intencjonalna struktura człowieka odpowiedzialna za *wzrost ducha* lub jego ubożenie. „W ten sposób Scheler przeciwstawia się kantowskiemu przekonaniu o uniwersalności form i ka-

tegorii poznawczych. Scheler także, inaczej niż Kant, nie traktuje tych form i kategorii jako przynależnych podmiotowi poznania” (s. 12). Scheler idzie trudną drogą omijającą niebezpieczeństwa subiektywizmu, jak i dogmatycznego obiektywizmu. Istoty nie są tam dane ani *ante*, ani *in rebus*, lecz *cum rebus*, dzięki aktywnemu udziałowi w bycie. Baranowska zwraca naszą uwagę na związek pomiędzy koncepcją funkcjonalizacji nowych względów istotowych a późniejszą koncepcją wzrostu ducha.

W rozdziale I.2. – *Doświadczenie religijne* – czytelnik zostaje zaznajomiony z charakterystyką Schelerowskiego aktu religijnego, którego *causa efficiens* i *causa finalis* stanowią jedność. Czy formułując tę myśl inaczej: o Bogu wiemy tylko to, co wiemy zasadniczo dzięki Niemu. To ważna część pracy, gdyż dotyka ona przedmiotu doświadczenia religijnego jako *pradanej* Boga Osoby. Doświadczenie samoobecności Boga staje się wzorcem istnienia i wartości w ogóle. Bóg Osoba daje się poznać tylko osobie, w sposób wolny i „dar-mowy” dzięki współdokonywaniu Jego aktów, czyli dzięki współdokonywaniu aktów miłości. Tutaj początek bierze Schelerowska majeutyka, czyli koncepcja poznania poprzez czynny udział (s. 32), a także filozofia spotkania czy filozofia osobowego dialogu. W fundamentalnym spotkaniu z osobą świętego odbywa się prawdziwy chrzest osoby, gdyż zwraca się ona ku temu, co absolutne pod względem istnienia oraz wartości, „którego formą aksjologiczną jest *święta osoba-wartość*, formą bytową [zaś] *osoba* jako forma bytowa”.

Rozdział *Objawienie i wiara* (I.3) rozwija niektóre wątki spotkania z obecnością Boga, angażując całą osobę. Obecność Boga przejawia się we wspólnotcie osobowej, Bóg staje się realny za sprawą osobowej wspólnoty. To jest jeden z najciekawszych wątków filozofii Maksa Schelera, gdyż ukazuje go ponad wszelkim indywidualizmem jego epoki jako myśliciela wspólnotowego, czyli z gruntu chrześcijańskiego. Wystarczy tu przywołać jego niełatwy dziś do unaocznienia fenomen osoby zbiorowej w jej podstawowych ujęciach, Kościoła czy kultury, której wzorem było pojęcie *ciala Chrystusa* Apostoła Pawła. *Religia i filozofia* (I.4) to dwie perspektywy czy dwa sposoby udziału i uczestnictwa (*Teilhabe/Teilnahme*) jako relacji ontycznej, stanowiące fundament wiedzy. *System zgodności* Schelera pozwala zarówno samoobjawiającemu się w akcie wiary Bogu, jak i występującemu w akcie metafizycznego rozumienia *ens a se* pozostać dwoma aspektami tej samej rzeczywistości.

W części drugiej *Osoba i Wartość*, w rozdziale *Pojęcie osoby* (II.1), Baranowska przybliży czytelnikowi złożone pojęcie *osoby* jako *aktu* oraz *uczestnictwa* w bycie drugiej osoby za sprawą współdokonywania aktów innych osób, pokazując tym samym ważność wykazanych wcześniej prawidłowości opisanych w kontekście spotkania człowieka z Osobą Boga. Osoba zostaje tu scharakteryzowana jako niepowtarzalny akt, którego niepowtarzalność zawarta jest w charakterystyce osoby jako *ordo amoris*. *Osoba Boska i ludzka* (II.2) prezentuje fundamentalny dla Schelera teomorfizm, który polega na przekonaniu, że człowiek jest podobieństwem Boga, a nie Bóg podobieństwem człowieka. Jest on przejściem do tego, co Boskie oraz ruchem przeobóstwienia (*Vergöttlichung*) człowieka, umożliwiając stawanie się Boga. Stawanie się Boga zapośredniczone jest w życiu człowieka, Bóg jest silny człowiekiem. Bóg i osoba są tu połączeni konstytutywną relacją, można powiedzieć, że są *tą* relacją.

Na uwagę zasługuje rozdział poświęcony *Świętości* (II.5), gdyż ukazuje ważny fundamentalny związek religii i moralności. Świętość dana światu w spotkaniu z osobami świętymi otwiera człowiekowi oczy na wymiar tego, co święte. Świętość nie jest tylko jedną z wielu wartości, lecz wydaje się być dla Schelera ich źródłem. W rozdziale *Zło i zbawienie* (II.6) odnajdujemy koncepcję materialnej etyki wartości i fundamenty Schelerowskiej etyki autentyczności. Osobista istota wartości (*Wertwesen*) realizowana w życiu zapewnia człowiekowi niepowtarzalne miejsce w moralnym kosmosie oraz niepowtarzalny wkład w boską kosmogenezę, umożliwiając mu przy tym osobiste zbawienie (*persönliches Heil*). Moment ten wydaje się być punktem zwrotnym w twórczości autora *Formalizmu w etyce i materialnej etyki wartości*, gdyż współludział w Boskim współtworzeniu świata wydaje się zyskiwać na znaczeniu wobec wcześniejszej koncepcji współtworzenia wspólnoty pod sztandarem solidarności (*Solidarität*), najwyższej wartości etycznej. Punkt ten według Baranowskiej jest punktem przejścia Schelera od teizmu do koncepcji bliższej panteizmowi czy panenteizmowi (s. 73).

W trzeciej części pracy – *Metafizyka miłości* – autorka porównuje różne koncepcje miłości obecne w dziele Schelera, nawiązując do zasadniczej koncepcji miłości jako ruchu, „w którym każdy konkretny indywidualny przedmiot noszący wartości dochodzi do możliwych dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższych wartości” (Scheler, *Sympatia*, s. 250). Tak rozumiany ruch miłości jest motorem boskiego współtworzenia świata, spajającym jednocześnie teistyczny i panteistyczny okres twórczości

Schelera. Miłość ludzka jest współdokonywaniem aktów Boskiej miłości (s. 91), a poprzez to nieustanną współkreacją. Miłość w wymiarze indywidualnym, zgodnie z koncepcją *ordo amoris*, ma znaczenie źródłowe, gdyż funduje zarówno wolitywną, jak i poznawczą sferę ludzkiej aktywności, *ens amans* określa *ens volens*, a następnie *ens cogitans*.

Metafizyka ens a se jest czwartą i ostatnią częścią pracy *Bóg w myśli Schelera*, gdzie *Ens a se* jest zarówno absolutnym duchem, jak i pędem życia. Duch u późnego Schelera zachowuje predykaty boskości i świętości, z tą różnicą, że jego *duchowość* odkrywana jest w perspektywie metafizycznego doświadczenia, *osobowość* zaś w perspektywie doświadczenia religijnego, opisywanego przez Schelera w pierwszej fazie twórczości.

Ponieważ autor *Form wiedzy* wystrzegał się jednego rodzaju totalistycznej wiedzy, wprowadzając pojęcie wiedzy jako stosunku ontycznego, wiedzy, która wyrasta z różnorodnych relacji ontycznych człowieka wobec świata, można go odczytywać zgodnie z tym duchem w perspektywie jednoczesnego bogactwa ujęć i opisów świata. Ten bardzo kompetentny sposób interpretacji wybrała właśnie autorka monografii *Bóg w myśli Schelera*, ukazując dzięki temu zabiegowi ciągłość drogi myślowej tego filozofa.