

Ks. KAROL WOJTYŁA

## **System etyczny Maksa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej.**

Maks Scheler (1875—1928) należy do szkoły fenomenologicznej. Twórcą tej szkoły jest Edmund Husserl. Scheler zastosował założenia fenomenologii do zagadnień etycznych i religijnych. Etyczny system Schelera znalazł swój główny wyraz w dziele: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Autor stawia w nim zagadnienia etyczne na płaszczyźnie filozofii wartości, którą opiera na założeniach fenomenologii. Wiele innych prac Schelera (*Wesen und Formen der Sympathie, Vom Umsturz der Werte, Zur Ethik und Erkenntnislehre, Ethik — ein Forschungsbericht*) zawiera opracowanie pewnych szczegółowych problemów z dziedziny etyki, posiadają one jednakże w stosunku do wymienionego uprzednio *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* znaczenie wtórne. Schelerowska filozofia religii znalazła znowu swój główny wyraz w dziele *Vom Ewigen im Menschen*.

W rozprawie niniejszej chodzi nam o zagadnienie następujące: czy i o ile system etyczny, stworzony przez Maksa Schelera nadaje się do interpretacji etyki chrześcijańskiej? Tak postawione zagadnienie nadaje kierunek analitycznym dociekaniom całej rozprawy, które tutaj z konieczności muszą być opuszczone, mamy bowiem poprzestać na streszczeniu samych wyników pracy\*. Badamy system Schellera porównawczo w stosunku do całej etyki chrześcijańskiej, która wobec tego staje się również ubocznym przedmiotem badania. Przedmiot to ogromnie szeroki, jednakże główne zagadnienie postawione

---

\* Chodzi o większą pracę pod tym samym tytułem, której niniejszy artykuł jest streszczeniem.

w pracy określa go bardzo ściśle. Musimy zbadać same tylko źródła objawione etyki chrześcijańskiej, tzn. Pismo św. i Tradycję. Nie chodzi bowiem o porównanie systemu Schelera z gotowymi systemami etyki chrześcijańskiej, np. z tomistycznym lub też skotystycznym, wynikającymi już z zastosowania pewnych zasad filozoficznych do interpretacji objawionych źródeł etycznych. Chodzi natomiast o zbadanie, czy o ile system etyczny Schelera, który, jak słyszeliśmy, sam już wypływa z pewnych założeń filozoficznych (tj. z fenomenologii oraz z filozofii wartości), nadaje się do interpretacji owych prawd etyki chrześcijańskiej, które są zawarte w źródłach objawionych.

Główne wyniki prowadzonych w ten sposób badań można sprowadzić zasadniczo do dwóch tez, które w braku analitycznego ich wyprowadzenia, postaramy się bodaj wyjaśnić i w miarę możliwości uzasadnić.

#### Teza I.

System etyczny zbudowany przez Maksa Schelera zasadniczo nie nadaje się do naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej. Jakkolwiek bowiem przez określenie wartości etycznych jako wartości osobowych nawiązuje wyraźny kontakt z etyczną treścią źródeł objawionych, to jednak na skutek swoich założeń fenomenologicznych oraz emocjonalistycznych nie wystarcza do pełnego zobrazowania i naukowego przedstawienia tejże treści. W szczególności zaś nie wystarcza do jej ujęcia teologicznego, które jest konieczne wobec faktu, że są to źródła objawione będące przedmiotem nadprzyrodzonej wiary.

##### a) Etyka personalistyczna.

Scheler stawia tezę personalistyczną w samym centrum swojej etyki, twierdząc niezmiennie, że wartości etyczne są w samej swojej istocie wartościami osobowymi. Osoba bowiem stanowi właściwy ich podmiot, w niej się pojawiają i w niej tylko mogą się pojawiać.

Jak pojmuje Scheler osobę? Jako fenomenolog widzi w niej tylko jedność różnorodnych aktów. Aktów tych nie rozumie w sposób metafizyczny, a osoby nie traktuje jako bytu substancjalnego. Akty osoby ujawniają się dla niego doświadczalnie

w postaci jej przeżyć, sama osoba zaś ma dla niego sens jako współ-przeżywana wraz z aktami jedność owych przeżyć. I otóż właśnie w tak pojętej osobie pojawiają się wartości etyczne pozytywne i negatywne, „dobro“ i „zło“. Wartości te osoba odczuwa intencjonalnie, podobnie jak odczuwa różne inne wartości przedmiotowe (*materiale Werte*), wyższe lub niższe, od wartości „świętego“ poprzez inne wartości duchowe, poprzez witalne, aż do wartości zmysłowych, najniższych w tej hierarchii. Wartości etyczne należą do duchowych, osoba zaś odczuwa je intencjonalnie „w sobie“, odczuwa je też poza sobą, w innych, ale zawsze w osobach.

Pojawiają się one wedle spostrzeżeń Schelera zawsze przy sposobności urzeczywistnienia ze strony osoby (własnej lub cudzej) różnorodnych wartości przedmiotowych. Jaka wartość pojawia się wówczas w treści odczucia, to zależy od hierarchicznej pozycji urzeczywistnianej wartości przedmiotowej. Wartość przedmiotowa, którą dana osoba odczuwa *a priori* jako najwyższą, wywołuje, o ile stanie się przedmiotem urzeczywistnienia ze strony osoby, równoczesne odczucie „dobra“ etycznego, i to w znaczeniu bezwzględnym. Wartości odczuwane *a priori* jako wyższe wywołują, o ile osoba je urzeczywistnia odpowiednim aktem, równoczesne odczucie również dobra etycznego, ale w znaczeniu względnym. Przeciwnie dzieje się przy urzeczywistnianiu wartości przedmiotowych odczuwanych przez osobę jako niższe lub też najniższe; osoba odczuwa przy ich urzeczywistnianiu intencjonalnie „zło“ etyczne, w znaczeniu znowu względnym lub też bezwzględnym.

Należy dodać od razu, że wszelkie przeżywanie wartości ze strony osoby, zarówno wartości przedmiotowych (*materiale Werte*), jak i etycznych (które nie mniej są przedmiotowymi), jest bezpośrednie, „intuicyjne“. Owa intuicja posiada jednakże znamię emocjonalne, zawiera się bowiem w aktach odczucia intencjonalnego (*intentionales Fühlen*), które wypływają z najgłębszych źródeł życia emocjonalnego osoby, tzn. z jej miłości względnie nienawiści. Przed wszystkim więc miłością i nienawiścią przeżywa osoba swój świat wartości, rozszerzając go dla siebie zawsze przez miłość, kurcząc przez nienawiść. Dopiero zaś w zależności od tego, jaki świat wartości otwiera się

przed emocjonalną głębią osoby, również emocjonalne akty poznawcze ujawniają te wartości. Zarówno ich zakres jak też ich hierarchia jest zawsze dana *a priori* w emocjonalnym przeżyciu. Osoba tedy, która odczuwa „w sobie“ wartości etyczne, bądź pozytywne, bądź też negatywne, przeżywa siebie jako źródło tych wartości.

Stajemy w tym wszystkim wyraźnie wobec koncepcji personalizmu etycznego. Nie możemy powiedzieć na razie, jakie pojęcie samej osoby zawiera się w źródłach Objawienia, teoretycznie bowiem nie pouczają nas one o tym wprost, ale jedno musimy stwierdzić od razu: że nauka etyczna Jezusa Chrystusa stawia przed ludźmi zadanie dążenia do doskonałości etycznej jako wyraz woli Boga<sup>1</sup>. Jest to właśnie zasada etycznego personalizmu, chodzi w niej bowiem o doskonałość etyczną osoby. Tylko osoba może być podmiotem takiej doskonałości, a doskonałość etyczna może być tylko doskonałością osoby. Tutaj twierdzenie Schelera jest z pewnością słuszne i spotyka się wyraźnie z nauką objawioną. Jezus Chrystus stawia przed człowiekiem doskonałość osoby jako etyczny ideał. On sam jest urzeczywistnieniem tego ideału, zaś realna doskonałość Jego osoby stanowi najwyższy w chrześcijańskiej etyce Wzór do naśladowania<sup>2</sup>. Ta zasada naśladowania realnego Wzoru, jakim jest Jezus Chrystus, dociera wraz z nauką Ewangelii do wszystkich Jego wyznawców. Znajduje ona wyraźny oddźwięk już w pierwszym pokoleniu uczniów Chrystusowych. Starają się oni być naśladowcami Chrystusa Pana, a przez to samo stanowią dla swoich współczesnych znowu realny wzór do naśladowania. Liczne dowody tego znajdujemy przede wszystkim w listach apostoelskich<sup>3</sup>, a cała żywa, praktyczna tradycja Kościoła świadczy, że ta zasada etyczna naśladowania osobowego wzoru (— za pośrednictwem wzoru bezpośredniego wzoru pierwszego Mistrza) należy do samej istoty etyki chrześcijańskiej. Scheler tę właśnie zasadę wysunął na czoło swego personalistycznego

<sup>1</sup> Por. Mat. 5, 48; — I Tess. 4, 1; — I Tess. 4, 3.

<sup>2</sup> Por. Mat. 8, 18-22; — 11, 29; — 16, 24; — 19, 16 nn; — Jan, 13, 14-15.

<sup>3</sup> Por. I Kor. 11, 1; — Efez. 5, 1; — I Tess. 1, 6; — II Tess. 3, 9; — Filip. 3, 17; — Żyd. 10, 24; — I Piotr. 1, 15; — 2, 21; — I Jan, 2, 6; — III Jan, 1, 11.

systemu. Może się wydawać, że przez to stanął tak blisko istotnej treści etyki chrześcijańskiej jak nikt inny. Koncepcja jego znalazła już oddźwięk w znanym dziele Fr. Tillmanna *Die Idee der Nachfolge Christi*<sup>4</sup>. Tym bardziej więc musimy ustalić, do jakiego stopnia cały system etyczny kolońskiego fenomenologa jest podatny na przyjęcie etycznej treści Objawienia.

b) Dlaczego osoba wedle systemu Schelera nie jest sprawcą dobra i zła?

Zauważyliśmy powyżej, że według fenomenologicznego systemu etyki Schelera osoba przeżywa siebie jako źródło dobra i zła. Fenomenologiczne założenia pozwoliły Schelerowi jeszcze na ujęcie takiego stosunku osoby do wartości etycznych. Jednakże na tym możliwości tych założeń doszczętnie się wyczerpują. Nie możemy z ich pomocą ująć i uprzedmiotować sprawczego stosunku osoby do wartości etycznych, mimo że osoba odczuwa siebie (intencjonalnie) jako ich źródło. Według Schelera nie wiemy niczego i niczego też nie możemy twierdzić na ten temat, w jaki sposób akty wynikają sprawczo z osoby. Osoba nie jest dla niego sprawczym podmiotem działania. Tym bardziej zatem niczego nie możemy twierdzić, w jaki sposób wartości etyczne, które<sup>o</sup> związane są z aktami osoby, sprawczo od tejże osoby pochodzą.

I otóż tutaj zaraz musimy stwierdzić, że podstawowa, elementarna prawda etyki chrześcijańskiej, która stanowi bądź w sposób wyraźny, bądź też w sposób niewyraźny, założenie całej nauki objawionej od początku do końca, nie daje się właściwie ująć i uprzedmiotować przy pomocy systemu Schelera. Prawda ta brzmi: człowiek, osoba ludzka, jest sprawcą etycznego dobra i zła swoich aktów. Najwyraźniej może i w formie najbardziej gotowej znajdujemy tę prawdę u św. Pawła, w jego liście do Rzymian (7, 15 nn): „...nie to czynię, co zamierzam dobrego, lecz to, co znienawidziłem jako złe... łatwo mi bowiem chcieć, ale dobro wykonać, nie znajduję sposobu. Bo nie czynię dobra, które chcę, ale zło, którego nie chcę, to czynię“. Tekst mówi wyraźnie o wewnętrznych i zewnętrznych aktach osoby,

<sup>4</sup> Tillmann Fritz, *Die katholische Sittenlehre: Die Idee der Nachfolge Christi*. 2 wyd. Düsseldorf, 1939.

które są dobre etycznie lub też złe. Sprawczy stosunek osoby do wartości etycznych jest koniecznym założeniem etyki personalistycznej w świetle źródeł chrześcijańskich. Tylko wówczas bowiem możemy zrozumieć, że osoba doskonali się przez wartości etyczne pozytywne, przez dobro moralne, jeśli założymy, że jest tego dobra realnym sprawcą. Z drugiej strony zaś moralne zło, wartość etyczna negatywna, dlatego prowadzi do dewaluacji osoby, ponieważ ona również jest jego realnym sprawcą.

Na takim stanowisku stoi etyka chrześcijańska. Natomiast system Schelera nie pomaga nam w naukowym ujęciu tego stanowiska. Wynika to w znacznej mierze już z założeń fenomenologii, która widzi rzeczywistość raczej od strony istoty, jako system teorio-poznawczy o założeniach intuicjonistycznych nastawiona jest bowiem na ogląd istoty (*Wesensschau*). Oczywiście, gdy chodzi o jakąś istotę realną, to ogląd fenomenologiczny oddaje nam istotę istniejącą, niemniej samym istnieniem tej istoty osobno się nie zajmuje. Otóż, gdy chodzi o wartości etyczne, to ich istnienie związane jest ściśle ze sprawczością osoby. Na podstawie analizy całego systemu etycznego Schelera musimy stwierdzić, że zajmuje się on wartościami etycznymi o tyle, o ile są dane w emocjonalno-poznawczym przeżyciu osoby — tam przynależą one do pełni tego świata wartości, który osoba przeżywa. Scheler nazywa go przeto etosem. Nie zajmuje się on natomiast dobrem i złem etycznym od strony sprawczości osoby, nie zajmuje się wartością etyczną jako przedmiotem działania. Twierdzi wręcz, że wartości etyczne, w odróżnieniu od wszystkich innych wartości przedmiotowych, przedmiotu (celu) urzeczywistniania stanowić nie mogą, że pojawiają się zawsze i z reguły tylko przy sposobności (*auf dem Rüschen*) urzeczywistniania innych wartości przedmiotowych. Urzeczywistnianie polega na aktach chcenia, podstawy jego musimy upatrywać we woli. Wyraźnie zatem Scheler przez swoje twierdzenie odrywa wartości etyczne od woli, od chcenia i od działania. Stanowią one dla niego osobną klasę treści przedmiotowych przeżywanych emocjonalnie oraz poznawczo, nie stanowią natomiast intencjonalnego przedmiotu aktów woli. Są one wedle koncepcji Schelera właściwym przedmiotem inten-

cyjonalnym aktów emocjonalno-poznawczych, osoba przeżywa je w sobie, natomiast osoba nie daje ich z siebie, nie rodzi ich w aktach woli. W tym miejscu system etyczny Schelera z pewnością rozmija się z tym systemem etycznym, jaki możemy bez trudu odczytać z samych źródeł chrześcijańskich, owszem, jaki musimy stamtąd odczytać.

### c) Rola sumienia.

Pomaga nam w tym zrozumienie roli sumienia w życiu etycznym osoby. Otóż na podstawie analizy odnośnych miejsc w źródłach objawionych wnioskujemy, że właśnie w aktach sumienia ujawnia się sprawczy stosunek osoby do wartości etycznych. Opieramy się w tym wniosku zwłaszcza na listach św. Pawła. Apostoł narodów mówi wyraźnie o roli sumienia w Rzym. 2, 5 nn, w szczególności zaś w Rzym. 14, 21-23 oraz I. Kor. 8, 7 nn, i 10, 25-30 przy sposobności rozstrzygnięcia ważnej dla ówczesnych gmin nawróconych z pogaństwa sprawy spożywania mięsa ofiarowanego uprzednio bożkom pogańskim. Według św. Pawła spożywanie takiego mięsa, obiektywnie biorąc, nie jest grzechem. Niemniej może ono wywołać zgorszenie w oczach kogoś, kto posiada słabe, na tym punkcie niewłaściwie urobione sumienie. Radzi tedy Apostoł, aby zachowując własne swe przekonania przed Bogiem, powstrzymywać się wobec takiego współwyznawcy od spożywania mięs ofiarnych. I właśnie przy tej sposobności dowiadujemy się wiele o sumieniu. Polega ono na wewnętrznym przekonaniu o dobru względnie złu etycznym odnośnego aktu. Człowiek powinien postępować w ścisłej zgodności z tym przekonaniem wewnętrznym. Jeśli tak postępuje, „samego siebie nie potępia“ (Rzym. 14, 22). Jeśli natomiast wątpi, tj. gdy brak mu tego wewnętrznego przekonania o dobru etycznym danego czynu, a mimo to go spełnia, wówczas „potępia siebie“, bo „wszystko, co nie jest z przekonania, grzechem jest“

Na tej podstawie twierdzimy, że w etyce chrześcijańskiej sumienie jest bezpośrednią normą podmiotową moralności czynów ludzkich. Sumienie jest aktem osoby, a wobec tego musimy twierdzić, że osoba normuje swe postępowanie pod względem etycznym. W ten sposób zaś pozostaje w sprawczym sto-

sunku do etycznej wartości swych aktów. Poddając swoje czyny normatywnej działalności sumienia, osoba wyciska na nich znamię swej sprawczości, i to sprawczości właśnie w porządku etycznym. Wartości etyczne posiadają zatem wedle etyki chrześcijańskiej charakter normatywny. Wiemy już z poprzedzających wywodów, że są one związane z aktami osoby, zaś przez swój normatywny charakter noszą na sobie nowe znamię sprawczości osoby: sprawczości w porządku ściśle etycznym.

Otóż Scheler w swoim systemie zdecydowanie zatarł ów normatywny charakter wartości etycznych. Jest to zrozumiałe wobec faktu, że wartości etyczne oderwał od sprawności osoby, a związał z jej emocjonalnym przeżyciem, z samą — rzecz by można idąc po myśli Schelera — emocjonalną istotą osoby. I tutaj właśnie, w emocjonalistycznych założeniach jego systemu filozoficzno-etycznego, trzeba szukać ostatecznych przyczyn jego ujęcia zarówno sumienia, jak i związanego z nim problemu sprawczości osoby w porządku etycznym. Same bowiem założenia fenomenologiczne jego systemu nie powinny mu były przesłonić widzenia tej podstawowej dla całej rzeczywistości etycznej prawdy. Przecież akty sumienia stanowią wyraźne przeżycie osoby, są przeto dostępne dla doświadczenia fenomenologicznego. Jeśli fenomenolog mógł stwierdzić, że osoba przeżywa samą siebie jako źródło dobra i zła etycznego, to znajdował się przecież ze swoją fenomenologiczną metodą wyraźnie na śladach przeżycia sumienia. Kiedy jednak znaczenie tego sumienia dla etycznego życia osoby wyraźnie zatarł, to uczynił to dlatego, ażeby być w zgodzie z emocjonalistycznymi założeniami swojego systemu etyki.

Wartości etyczne stanowią przy tych założeniach przede wszystkim przedmiotową treść aktów emocjonalno-poznawczych, a więc intencjonalnego odczucia, a ostatecznie miłości osoby. Otóż miłość osoby jest etycznie twórcza w tym znaczeniu, że w miarę wzrastania jej czysto emocjonalnej potencji osoba przeżywa intencjonalnie coraz to nowe wartości przedmiotowe, a wraz z nimi (tj. przy sposobności ich urzeczywistniania) coraz to nowe wartości etyczne. To wewnętrzne emocjonalne królestwo wartości etycznych osoby jest więc jednak zależne od urzeczywistniania wartości przedmiotowych, a mimo tego



Scheler nie uznaje żadnego przyczynowo-sprawczego związku pomiędzy miłością a chceniem, wyraźnie twierdzi, że miłość nie sprawdza się do aktów chcenia, nie wyraża się w nich, jest bowiem najczystsza emocją. Powstaje zatem uzasadnione pytanie: skąd biorą się coraz nowe wartości etyczne w emocjonalno-poznawczym życiu osoby? Sam fakt, że pojawiają się w intencjonalnym odczuciu oraz miłości osoby, nie tłumaczy nam, jakie jest ich realne źródło.

Jeśli zaś chodzi o problem sumienia, które dla etyki chrześcijańskiej świadczy o sprawczości osoby w porządku etycznym, to Scheler właśnie zgodnie z całym emocjonalizmem, który leży u podstaw jego systemu, odebrał mu rolę normatywną. W życiu etycznym nie trzeba pierwiastka normatywnego. Sumienie, owszem, jest obecne w życiu etycznym osoby, ale odgrywa w nim rolę zupełnie inną niż ta, o której nam mówią objawione źródła. Sumienie służy li tylko do biernego „kapitalizowania“ (*Ökonomisierungsform der sittlichen Einsicht*) tych wartości, które osoba przeżywa w swej miłości oraz w odczuciu. Wartości te nagromadzają się niejako w sumieniu, ale w nim już nie żyją, odcięte od źródeł właściwego sobie życia, którym jest emocja osoby. Cięży natomiast nad sumieniem groza etycznego negatywizmu: oto w nim dochodzą do głosu nakazy, a częściej jeszcze zakazy etyczne. I to je właśnie dyskredytuje w oczach Schelera, stawia w ujemnym świetle całą jego siłę etyczną.

#### d) Etyka bez powinności.

Scheler usiłuje bowiem zbudować etykę bez powinności. Widzieliśmy dotąd, że system jego etyczny obywatel się bez sprawczości osoby, obywatel się właściwie bez sumienia. Usiłuje również uwolnić się od powinności. Przy bliższym zbadaniu stwierdzimy, że nastawienie to pozostaje w bezpośrednim związku z wykluczeniem sprawczego stosunku osoby do wartości etycznych, a więc także z wypaczeniem roli sumienia w życiu etycznym osoby.

Przede wszystkim zadajemy sobie pytanie: dlaczego Scheler usiłuje wykluczyć powinność z życia etycznego osoby? Dlatego, ponieważ stanowi ona jego zdaniem źródło negatywizmu w etyce. Jak to należy rozumieć? Otóż Scheler sam rozumie to

w ten sposób, że powinność zawsze zwraca się przede wszystkim do wartości etycznej negatywnej, do „zła“. Nawet wówczas, gdy nakłada obowiązek czynienia dobrze, zmierza właściwie ze swej natury do tego tylko, ażeby wykluczyć zło temu dobru przeciwnie. Samego dobra nie ma za przedmiot.

Czy jednak powinność istotnie ma za przedmiot zawsze obiektywne zło etyczne? Tego nie możemy stanowczo stwierdzić. Powinność zwraca się zarówno do dobra jak i do zła, i jedno i drugie składa się bowiem na całokształt życia etycznego. Kiedy jednakże powinność zwraca się do zła, to zawsze w tym celu, aby je przewyciężyć i doprowadzić do dobra. Tak dzieje się np. w wypadku zakazów etycznych. Obiektywnie zatem przedmiotem powinności jest dobro. Obiektywnie tedy nie możemy z powinnością wiązać negatywizmu w etyce, tak jak to uczynił Scheler. A jeśli szukamy powodów, dlaczego tak uczynił, to musimy przyjść do wniosku, że rozstrzygnęły o tym znów emocjonalistyczne założenia jego systemu. Wartości etyczne dane są jako treść odczucia intencjonalnego. Otóż odczucie powinności wiąże się zawsze z aktualną nieobecnością wartości pozytywnej, która dopiero ma zaistnieć, albo też z aktualną obecnością wartości negatywnej, której powinno nie być. I w jednym i w drugim wypadku zachodzi wystarczająca podstawa do tego, ażeby odczucie intencjonalne przybrało negatywny charakter. Tylko w odczuciu aktualnej wartości pozytywnej przybiera ono charakter pozytywny. Zupełnie natomiast inaczej przedstawi się to zagadnienie wówczas, kiedy przeżycie etyczne zwiążemy nie z odczuciem oraz czysto emocjonalną miłością osoby, ale z wolą. Dla woli powinność oznacza zawsze dążenie do dobra etycznego. I dlatego w etyce, która wartości etyczne upatruje w działaniu, która wiąże je ze sprawczością osoby, musi zniknąć ów zarzut negatywizmu pod adresem powinności, który postawił Scheler.

Scheler zresztą sam pośrednio wskazuje, że w realnie wziętym życiu etycznym osoby powinność musi mieć miejsce. Oto bowiem zdaniem jego wartości same z siebie obojętne są na istnienie, każda wartość bowiem jest wartością bez względu na to, czy ktoś ją realizuje czy też nie. Tak więc np. etyczna wartość czystości czy też prawdomówności zawsze jest wartością, bez względu na to, czy ktoś ją realizuje czy też nie. Jednakże w ety-

ce jako w filozofii praktycznej pytamy właśnie o urzeczywistnienie wartości. Urzeczywistnienie wartości wiąże się zawsze wedle Schelera z dążeniem, a więc z chceniem, które stanowi jedną z form dążenia. Otóż wedle wskazanych powyżej założeń schlerowskiej aksjologii musimy się zgodzić na to, że wartość sama z siebie takiego aktu chcenia nie wywoła, jest bowiem względem urzeczywistnienia siebie samej obojętna. Ażeby zaś chcenie samo skierowało się ku określonej wartości, na to potrzebne jest uprzednie poznanie jej ze strony osoby. Osoba poznaje wartość w intencjonalnym odczuciu, przeżywa ją w swej czysto emocjonalnej miłości, jednakże całe owo emocjonalne przeżycie niejako bierze wartość wyłącznie dla siebie, nie przekazuje jej chceniu, jak to już wiemy z poprzedzających wywodów. Przy takich założeniach systemu Schelera wartość, a w szczególności wartość etyczna, skazana jest poniekąd na nieurzeczywistnienie.

I otóż przez takie swoje założenia w dziedzinie poznania wartości prowadzi Scheler wyraźnie do odcięcia wartości od powinności w etyce. Powinność nie wypływa organicznie z przeżycia wartości. Powinność i wartość są sobie z gruntu obce, heterogeniczne. Wprawdzie wartość przeżyta poznawczo w intencjonalnym odczuciu wywołuje tzw. „idealną powinność“, jednakże bliższe zbadanie tego pojęcia nie pozwala nam w nim odkryć niczego innego, jak tylko „odczucie powinności“, które oczywiście musi stanowić w emocjonalnym życiu osoby moment negatywny. Jeśli ta „idealna powinność“ wiąże się jeszcze z wartością, to natomiast wszelka powinność realna wypływa z poza niej. Wypływa mianowicie z rozkazu bądź to zewnętrznego, bądź to wewnętrznego. Ów rozkaz zawiera żądanie pod adresem chcenia. Następstwem takiego rozkazu jest, że wartość przedmiotowa staje się przedmiotem chcenia.

Ostatecznie zatem urzeczywistnienie wartości zależy od powinności, wartość sama z siebie nie może go wywołać. Jeżeli wartość ma zaistnieć, ma zostać urzeczywistniona, na to koniecznie potrzebne jest przeżycie powinności. Jeżeli zatem życie etyczne mamy pojmować realnie, to musimy w nim wartość związać z powinnością. — W przeciwnym razie znajdziemy

w nim tylko idealne wartości etyczne przeżywane emocjonalnie i poznawczo, ale nie realizowane wolą i czynem.

Wniosek: Same przesłanki zaczerpnięte z systemu Schelera prowadzą nas do wniosku, że nie można zbudować realistycznej etyki bez powinności. Powinność stanowi o sprawczym stosunku osoby do wartości etycznych. Sumienie bowiem, które jest przejawem tego sprawczego stosunku osoby do dobra i zła przez swą normatywną działalność, nie tylko informuje nas o wartościach, ale równocześnie określa powinność.

Etyki chrześcijańskiej nie podobna pomyśleć bez powinności. Z objawionych źródeł wydobywamy nie tylko jakiś szczególnie chrześcijański świat wartości, ale wydobywamy z nich również właściwą strukturę życia etycznego. Jest to struktura realistyczna. W życiu etycznym osoby chodzi o urzeczywistnianie wartości etycznych, nie zaś tylko o ich emocjonalno-poznawcze przeżycie. O takim realizmie etyki chrześcijańskiej świadczy nie tylko to znaczenie, jakie przypisuje się w niej aktom sumienia. Świadczy o tym również niezbity fakt, że w źródłach Objawienia wartości etyczne bywają podawane w formach nakazów, zaleceń i rad. Tak postępuje Jezus Chrystus, tak postępują jego apostołowie i Kościół. Wyraźnie zatem stawiane są żądania pod adresem chcenia, na tym zaś polega wedle ujęcia samego Schelera właśnie powinność. Powinność ta jednakże bynajmniej nie znosi możliwości prawdziwego przeżycia etycznego. Nakazy, zalecenia i rady nie zmierzają bynajmniej do tego, aby wywołać „ślepy“ na wartości akt woli, jak tego obawia się Scheler. Nigdzie w źródłach objawionych etyki chrześcijańskiej nie spotykamy się z nakazami tego rodzaju. Nakazy czy też zalecenia lub rady dawane od zewnątrz apelują tylko do woli ludzkiej, stawiając przed nią cały porządek dobra, które ma swe oparcie ostateczne we Woli Bożej.

Może najwłaściwiej będzie się tutaj powołać na tę znaną rozmowę Jezusa Chrystusa z młodzieńcem ewangelicznym (Mat. 19, 21 nn). Na pytanie młodzieńca Chrystus odpowiada dwukrotnie: „jeżeli chcesz“ („jeśli chcesz wniknąć do żywota“ „jeśli chcesz być doskonałym“...). Sam zatem rozmówca ma skierować swoją wolę ku przedstawionym dobrom etycznym. Wiemy jednakże, iż to bezpośrednie skierowanie woli zależy od wewnę-

trznego rozkazu; inaczej wartości, o których mowa, nie staną się przedmiotem urzeczywistnienia. W etyce chrześcijańskiej chodzi o to, ażeby osobowy podmiot był realnym sprawcą wartości etycznych, nie zaś o to, by je tylko odczuwał.

e) Realne znaczenie idei naśladowania Chrystusa oraz przykazania miłości.

Bez takich realistycznych założeń nie możemy w sposób właściwy interpretować ewangelicznej nauki o naśladowaniu żywego, osobowego wzoru, który przede wszystkim stanowi Jezus Chrystus. Jeślibyśmy według Schelerowskiej koncepcji „naśladowania“ chcieli zbudować naukowy obraz etyki chrześcijańskiej, to musielibyśmy z całokształtu etycznej treści Ewangelii niejako wyabstrahować ów świat wartości, który emocjonalnie przeżywa Jezus Chrystus „przy sposobności“ tego, co czyni, oraz niejako u podstaw tego, co głosi. Ten to świat wartości etycznych przeżywany intencjonalnie w wewnętrznym świecie emocji Jezusa Chrystusa, który jest dla Schelera najwybitniejszym w dziejach ludzkości „człowiekiem serca“, stanowiłby samą etyczną istotę tej postaci. W miarę zaś jak ów świat wartości staje się treścią emocjonalnych przeżyć Jego uczniów, stwierdzamy wedle Schelera fakt powstania i utrwalania się nowego, powiedzmy „chrześcijańskiego“ etosu. Współprzeżywając przez miłość dla Osoby Mistrza Jego świat wartości etycznych, uczniowie przeżywają intencjonalnie w swoim odczuciu te same wartości etyczne. Do tego sprowadzałoby się całe „naśladowanie“.

Otóż ten obraz etyki chrześcijańskiej, który uzyskujemy interpretując ją przy pomocy systemu Schelera, wyraźnie nie wyczerpuje zawartości objawionych źródeł. Nie wszystko, co w Ewangelii odnosi się do objawionego porządku etycznego, skupia się w idei naśladowania Chrystusa. Zawierają się tam sądy o dobru i złu etycznym, posiadające ogólnoludzkie znaczenie, nauka o grzechu i o zasłudze, a wszystko to nie da się sprowadzić do samej idei naśladowania Chrystusa. Poza tym zaś sposób, w jaki Scheler rozumie samo owo „naśladowanie“ nie wprowadza nas, jak widzieliśmy, wprost w ewangeliczne znaczenie tej idei. Musielibyśmy dopiero dokonać pewnej re-

dukcji, musielibyśmy niejako nagiąć treść objawionych źródeł do założeń schelerowskiego systemu. Tymczasem od systemu, który ma służyć do interpretacji etyki objawionej, który ma stanowić odpowiednie po temu narzędzie, musimy wręcz przeciwnie wymagać, aby oddawał zawarte w Objawieniu idee etyczne w takim znaczeniu, w jakim one w nim są zawarte.

Taka konieczność naginania źródłowych treści etyki chrześcijańskiej do tego znaczenia, jakie Scheler nadaje im w swoim systemie, występuje zwłaszcza, gdy chodzi o problem przykazania miłości. Wedle wyraźnych słów Jezusa Chrystusa potwierdzonych w różnych miejscach przez źródła objawione<sup>5</sup>, miłość stanowi przedmiot przykazania: miłość Boga i miłość człowieka. Tymczasem Scheler stanowczo twierdzi, że miłość nie może stanowić przedmiotu „przykazania“, owszem, widzi w „przykazaniu miłości“ wewnętrzną sprzeczność, miłość bowiem dla niego jest spontanicznym aktem emocjonalnym, który może być tylko wywołany od wewnątrz, natomiast w przykazaniu chodzi o wywołanie od zewnątrz odnośnego aktu. Możemy zatem wedle Schelera rozumieć „przykazanie miłości“ tylko w sensie podmiotowym: chodzi w nim mianowicie tylko o wskazanie na właściwe źródło emocjonalnego przeżycia wartości etycznych. Źródłem tym jest właśnie miłość do osoby, kiedy bowiem miłość zwraca się w stronę osoby jako przedmiotu, wówczas w przeżyciu tej osoby, która stanowi podmiot owej miłości, pojawiają się spontanicznie wartości etyczne, które łączą się w przeżyciu osobowego ideału (*ideales Wertwesen der Person*). A zatem nie tylko „przykazanie miłości“ należy rozumieć w znaczeniu podmiotowym, ale również i sam etyczny sens miłości do osoby jest czysto podmiotowy. Miłość do osoby, do Boga czy też do człowieka, nie posiada znaczenia etycznego ze względu na to, że zwraca się do osoby jako do swojego przedmiotu i celu, ale tylko ze względu na to, że w swoim podmiocie wywołuje przeżycie wartości etycznych. Rozbieżność z ewangelicznym znaczeniem miłości osoby jest aż nadto wyraźna.

<sup>5</sup> Por. Mat. 22, 35-40; — Jan, 13, 34; — 15, 12; — 15, 17; — I Jan, 3, 23; — poza tym Gal. 5, 14; — Kol. 3, 14; — Efez. 5, 1; — I Piotr, 4; 8.

f) Zagadnienie etyki teologicznej.

W źródłach Objawienia stanowiących podstawę etyki chrześcijańskiej znajdujemy cały przedmiotowy porządek etyczny. Podstawowym elementem tego przedmiotowego porządku jest sama etyczna wartość, która stanowi realną doskonałość osoby przez to, że nosi na sobie znamię sprawczości tej osoby. Otóż ta tak pojęta wartość etyczna osoby pozostaje wedle nauki objawionej w realnym stosunku do Boga jako najwyższej osobowej doskonałości etycznej. Istota Boża sama w sobie jest bytem czysto nadprzyrodzonym. I oto dobro etyczne pozostaje w realnym stosunku do tego nadprzyrodzonego Bytu, który stanowi równocześnie najwyższą doskonałość etyczną. I dlatego Jezus Chrystus proklamuje związek pomiędzy wartością etyczną a nadprzyrodzonym dobrem, najprzejrzyściej występuje on bodaj w nauce ośmiu błogosławieństw podczas kazania na górze (Mat. 5, 1-12).

Wobec tego pełny system etyki chrześcijańskiej musi nam zobrazować w sposób naukowy ów realny stosunek wartości etycznych do dóbr porządku nadprzyrodzonego. Ze źródeł objawionych dowiadujemy się, że jest to stosunek zasługi i nagrody względnie kary. Wyłania się wobec tego osobne zagadnienie interpretacyjne. Jeśli wartości etyczne wedle nauki objawionych źródeł wiążą się tak ściśle z porządkiem nadprzyrodzonym, w takim razie do naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej potrzeba koniecznie systemu teologicznego. To bowiem, co jest istotowo nadprzyrodzone, stanowi przedmiot wiary. Naukową zaś interpretację przedmiotu wiary może nam dać tylko system teologiczny.

Nie wymagamy od systemu schelerowskiego, aby stanowił taki gotowy już system teologiczny. Musimy natomiast zapytać, czy istnieją możliwości zbudowania takiego systemu z tych założeń, na których on się opiera. Otóż możliwości takie nie istnieją, system bowiem filozoficzny Schelera przy swoich fenomenologicznych założeniach nie dostarcza nam żadnych obiektywnych podstaw do wyróżnienia przedmiotu istotowo nadprzyrodzonego. Ani „natura“ ani więc tym bardziej „nad-natura“ jako taka nie może stanowić bezpośredniej treści oglądu feno-

menologicznego. A zatem nie widzimy żadnych możliwości, abyśmy przy pomocy systemu Schelera zdołali naukowo uprzedmiotowić cały ów porządek dobra, z którym wiąże się życie etyczne człowieka wedle Objawienia chrześcijańskiego. I właśnie ta okoliczność musi ostatecznie przesądzić o tym, że schelerowskiemu systemowi nie możemy uznać za odpowiednie i współmiernie narzędzie do pełnej, naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej.

## Teza II

Jakkolwiek system etyczny zbudowany przez Maksa Schelera nie nadaje się zasadniczo do interpretacji etyki chrześcijańskiej, to jednak może on nam ubocznie być pomocny przy pracy naukowej nad etyką chrześcijańską. Ułatwia on nam mianowicie analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej.

### a) Przeżycie wartości etycznej.

W tym celu musimy stanąć na stanowisku doświadczalnym. Naszym zamiarem jest badać fakty etyczne w sposób doświadczalny, stwierdzamy bowiem, że jako szczególna odmiana przeżyć ludzkich stanowią one przedmiot doświadczenia wewnętrznego. Doświadczeniem takim posługuje się psychologia. Jednakże psychologia doświadczalna nie zajmuje się przeżyciem etycznym z tego powodu, że w badanych przez siebie przeżyciach ludzkich abstrahuje od momentu aksjologiczno-normatywnego. Scheler kilkakrotnie zwraca na ten fakt uwagę. I otóż powołując się na ten fakt, stwierdza Scheler, że właściwym środkiem dla doświadczalnego badania ludzkich przeżyć etycznych nie jest introspekcja tzn. doświadczenie wewnętrzne w tej postaci, w jakiej stosuje je psychologia, ale jest nim doświadczenie fenomenologiczne, to, które ujmuje odnośne przeżycie osoby ludzkiej z całkowitą jego treścią. Tak więc za pomocą doświadczenia fenomenologicznego ujmujemy zdaniem Schelera fakt etyczny jako przeżycie wartości, tj. przeżycie, które intencjonalnie skierowane jest do wartości jako do swojej przedmiotowej treści. Takie postawienie sprawy jest słuszne. Jeśli chcemy bezpośrednio ująć przeżycie etyczne jako pewną



całość doświadczalną, to ujmujemy je właśnie jako przeżycie wartości. Wartość stanowi ten pierwiastek, który kształtuje od wewnątrz to przeżycie, niewątpliwie bowiem dobro czy też zło etyczne jest taką wartością. Tak więc kiedy weźmiemy obiektywny akt dziewictwa czy też czystości z jednej strony, a obiektywny akt cudzołóstwa z drugiej i zbadamy te akty doświadczalnie jako dwa przeżycia etyczne, to stwierdzimy, że pierwiastkiem, który w każdym z nich stanowi o istotowej odrębności tego przeżycia, jest wartość etyczna, która w pierwszym jest pozytywna, w drugim zaś negatywna. Wszystkie inne współczynniki tego przeżycia nie stanowią o jego istotowej odrębności jako przeżycia etycznego, tylko właśnie ów pierwiastek wartości etycznej. Kiedy więc przy pomocy doświadczenia fenomenologicznego ujmujemy tę wartość i badamy ją, wówczas istotnie badamy doświadczalnie przeżycie etyczne. Tę metodę doświadczalnego badania możemy zastosować również do etyki chrześcijańskiej. Skoro mianowicie obieramy jako przedmiot badania przeżycie etyczne wynikające w człowieku wierzącym z zasad etycznych chrześcijańskiego Objawienia, wówczas takie badanie pozwala nam wnikać w etyczne wartości chrześcijańskie, odkrywać w przeżyciu ich istotę oraz stwierdzać ich specyficzną odrębność w porównaniu z etycznymi wartościami poza-chrześcijańskimi, jak również granice ich podobieństwa w stosunku do tamtych.

#### b) Prawidłowość przeżycia etycznego. —

Badając w ten sposób przeżycie etyczne jako przeżycie wartości pozwala nam metoda fenomenologiczna odkrywać tę szczególną prawidłowość przeżycia, która wynika w nim właśnie ze skierowania do wartości etycznych. Zrozumiałą bowiem jest rzeczą, że wartości te kształtując przeżycie od wewnątrz, wpływają na jego przebieg, tzn. powodują, że wszystkie realne współczynniki przeżycia układają się w pewien charakterystyczny sposób. Taka charakterystyczna konfiguracja współczynników przeżycia wywołana jego skierowaniem do wartości etycznych może być słusznie określona jako pewna prawidłowość. Jest to prawidłowość przeżycia etycznego, a równocześnie prawidłowość etyczna, wynika bowiem ze skierowania prze-

życia właśnie ku etycznym wartościom. Fenomenolog dojdzie zatem do ujęcia tej szczególnej prawidłowości przeżycia etycznego, która w różnych wypadkach będzie się pojawiać analogicznie. I tak np. inna będzie prawidłowość przeżycia czystości, a inna pobożności czy miłości rodziców itp. Oczywiście, że przeżycie o negatywnej wartości etycznej mają też taką swoją prawidłowość, tak więc inna będzie prawidłowość przeżycia kradzieży, a inna np. bezwstydu czy też odstępstwa od wiary. W swoich szczegółowych pracach z dziedziny etyki Scheler bada fakty w świetle metody fenomenologicznej, wykrywając w nich tę specyficzną prawidłowość.

### c) Granice metody doświadczalno-fenomenologicznej.

Ta prawidłowość etyczna jest ostatnim krokiem, który potrafimy uczynić w dziedzinie dociekań etycznych przy pomocy metody fenomenologicznej, zagłębiając się w przeżycia etyczne niejako po śladach odkrytej w nich szczególnej etycznej wartości. Metodą tą odkrywamy dobro i zło etyczne, widzimy jak kształtuje ono przeżycia osoby, ale natomiast żadną miarą nie potrafimy określić obiektywnej zasady, przez którą jeden akt osoby jest etycznie dobry, a inny zły. Dla ustalenia tej zasady musimy oderwać się od metody fenomenologicznej. Ten moment zagadnienia, który nas zmusza do przejścia od metody fenomenologicznej do metody metafizycznej w dociekaniach etycznych leży jeszcze na terenie doświadczenia fenomenologicznego. Fenomenologicznie mianowicie stwierdzamy normatywny charakter wartości etycznych w analizie do zakresu doświadczenia fenomenologicznego. Normatywna działalność sumienia zmusza nas jednak do szukania obiektywnych racji czyli miar dobra i zła etycznego naszych aktów. Wtedy zaś musimy niejako wyjść z przeżycia dobra czy też zła etycznego w tym celu, ażeby to dobro czy też zło ustawić w przedmiotowym porządku dobra, na nim oprzeć. Wiemy, że przy tym zadaniu, które jest nieodzowne w pracy naukowej nad etyką chrześcijańską, system Schelera nie może nam już pomóc. Musimy tu sięgnąć do metody metafizycznej, która pozwoli nam określić chrześcijański, objawiony porządek dobra i zła etycznego w świetle obiektywnej zasady, pozwoli

nam go określić i uzasadnić w sposób filozoficzny i teologiczny zarazem. Tego rodzaju naukowa interpretacja etyki chrześcijańskiej stanowi zawsze pierwszorzędne zadanie uczonego. Niemniej nie może on się pozbawić tych wielkich korzyści, jakie w jego pracy przynosi metoda fenomenologiczna. Nadaje ona pracom etycznym owo znamię doświadczenia, zbliża je do przeżyć konkretnego człowieka, pozwalając badać życie etyczne od strony jego przejawów. W tym wszystkim spełnia niemniej rolę wtórną i pomocniczą.

#### d) Zastrzeżenia natury ogólnej.

Badaniom nad systemem etycznym Maksa Schelera zawdzięczamy z całą pewnością zwrócenie uwagi na niezaprzeczoną rolę doświadczenia fenomenologicznego w pracach etycznych. Równocześnie jednak badania te przekonują nas, że myśliciel chrześcijański, a zwłaszcza teolog posługując się badaniem fenomenologicznym w swoich pracach, nie może jednak być fenomenologiem. Konsekwentna fenomenologia bowiem ukaze mu wartość etyczną jako pojawiającą się w przeżyciu osoby „przy sposobności“ działania, gdy tymczasem zadaniem teologa-etyka zawsze pozostanie badać etyczną wartość samego działania ludzkiego w świetle obiektywnych zasad. Jeśli zaś chodzi o stosowanie doświadczenia fenomenologicznego, to musimy pamiętać, że Scheler, który ukazał wielkie znaczenie tej metody, sam w swoim systemie nie wykorzystał wszystkich jej możliwości przy badaniu doświadczalnym rzeczywistości etycznej. Opuścił ją bowiem przy badaniu przeżycia sumienia, ulegając wpływowi założeń emocjonalistycznych swojego systemu. Wiemy zaś już z poprzedzających wywodów, że właśnie to odsunęło go całkowicie od możliwości wniknięcia w przedmiotowy porządek etyczny, od którego myśliciel chrześcijański nie może nigdy się oderwać.

---