

AGNIESZKA BLOCH
UNIwersytet Opolski, Opole, Polska
BLOCH.AGNIESZKA@O2.PL

Rola uczuć w procesie wartościowania, czyli Maxa Schelera pojmowanie miłości jako podstawy chrześcijańskiej moralności

Podstawowym pytaniem, które stawiamy sobie w życiu, jest pytanie o sens naszego istnienia. Z perspektywy człowieka sens nie jest możliwy w świecie pozbawionym wartości. W naszym życiu, na każdym etapie rozwoju człowieka i w każdej epoce wartości odgrywają ważną rolę, niezależnie od tego, czy stanowią stały punkt odniesienia naszej życiowej działalności, czy też ulegają „przewartościowaniu” i odwróceniu. Dowodem tego, że wartości są nam potrzebne, jest fakt, że potrafimy je odczuwać i dzięki temu porządkować je, przypisując im odpowiednie miejsca w hierarchii. Poznanie wartości, jak dowodzi Scheler, dokonuje się w różnego rodzaju aktach emocjonalnych, a szczególna rola w tym procesie przypada miłości, która rozszerza zakres możliwości naszego *czucia wartości*. Miłość (w rozumieniu moralności chrześcijańskiej) jest więc siłą nadającą znaczenie światu oraz określającą istnienie człowieka.

W swoich rozważaniach na temat religii Scheler podkreśla fakt, że sfera religijna jest czymś pierwotnym, danym nam bezpośrednio – religijność jest konstytutywną cechą człowieka, a każdy bunt wobec chrześcijańskich wartości jest buntem człowieka wobec samego siebie. Będąc z natury wyposażo-

nym w warstwę duchową swego „ja”, człowiek zdolny jest do wypracowania szczególnej więzi z Bogiem, opartej na uczuciu wzajemnej miłości. Religia chrześcijańska zakłada, że świat powstał z nadmiaru bożej miłości. Wiara człowieka jest zatem pewnym stopniem wtajemniczenia w to, czym jesteśmy od samego początku. Spełniając akt wiary, człowiek odkrywa bowiem więź, która łączy go z Bogiem, swoją wiarą odpowiada na wcześniejszą miłość i objawienie ze strony Boga. Religia chrześcijańska nie jest zatem konstrukcją słabego, opanowanego resentymentem człowieka, lecz za sprawą miłości stanowi ona swoisty fundament naszego istnienia.

Wieczna hierarchia wartości

Dla Schelera świat wartości stanowi ważną dziedzinę życia człowieka – będąc podłożem myślenia, przeżywania i każdej działalności ludzkiej, musi być zorganizowany wedle pewnych reguł. Ponadto uważa on, że organizacja świata wartości jest porządkiem hierarchicznym, stanowiącym aprioryczny i ponadhistoryczny fundament całości ludzkiego życia, nie tylko świadomości aksjologicznej. Schelerowską hierarchię wartości można przedstawić w postaci drabiny, na której szczycie znajdują się wartości religijne mające charakter absolutny. Poniżej usytuowane są wartości duchowe (są to wartości kulturowe, na które składają się wartości estetyczne i poznawcze oraz te, stanowiące porządek prawny), a pod spodem znajdują się wartości witalne (życiowe). Niżej od nich znajdziemy wartości utylitarne (wartości tego, co użyteczne), a na najniższym szczeblu tej aksjologicznej drabiny mieszczą się najsłabiej ocenione wartości hedonistyczne (wartości tego, co sprawia przyjemność). Ten porządek hierarchiczny obowiązuje zawsze i wszędzie, w każdym okresie historycznym, bez względu na warunki życia i możliwości poznawcze człowieka w danej epoce. Jest stałym punktem odniesienia każdej moralności, na każdym etapie dziejów:

„Moralność” jest systemem reguł wyboru preferowanych wartości wymagającym dopiero odkrycia za konkretnymi ocenami danej epoki i danego ludu jako jego „konstytucja moralna” i zdolnym przeżyć ewolucję, która nie ma nic wspólnego ze wzrostem dopasowania ocen i działania pod władzą jakiejś danej moralności do zmiennej rzeczywistości życia¹.

¹ M. Scheler, *Resentyment a moralności*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008, s. 68.

Schelerowski absolutyzm etyczny, czyli „pogląd, że wartościami rządzą oczywiste wieczne prawa preferencji i że istnieje odpowiadająca im wieczna hierarchia wartości”² zakłada ponadto, że każda wartość jest istotowo określona jako wartość pozytywna bądź negatywna. O usytuowaniu wartości w systemie decyduje wiele czynników, między innymi ich związek z obiektem, któremu są przypisane. Należy pamiętać, że wartości moralne przysługują jedynie osobom, przejawiając się również w ich aktach. Natomiast o wartościach witalnych możemy powiedzieć, że są wartościami jedynie istot żywych, wartości utylitarne zaś, jak również hedonistyczne mogą przysługiwać tylko przedmiotom i zdarzeniom, nigdy osobom. Stąd wartości przysługujące osobom stoją wyżej w hierarchii niż te, będące wartościami rzeczy czy zdarzeń³.

Ta wieczna aksjologiczna hierarchia pozwala nam zawsze oceniać poszczególne ludzkie zachowania i postawy wedle jednej stałej, niezmiennej i doskonałej moralności, bez względu na ich umiejscowienie w dziejach świata: „Moralności mają się tak do owej wiekuiście obowiązującej etyki jak np. systemy świata, ptolemejski i kopernikański, do idealnego systemu, którego astronomia poszukuje”⁴. Każdy z systemów moralności, które obowiązywały w różnych okresach historycznych, mógł w mniejszym lub większym stopniu odpowiadać tej ponadczasowej idealnej moralności. Wybór danego systemu moralności zawsze uzależniony był od reguł preferencji rządzących daną epoką. Fakt, że istnieje wieczny i obiektywny porządek wartości (jakkolwiek pociągający za sobą stały podział na dobro i zło w sensie etycznym) nie gwarantuje jednak uniknięcia wyboru błędnego i etycznie niewłaściwego systemu moralności – samo istnienie tego absolutnego porządku nie może uchronić nas przed wyborem negatywnego etycznie postępowania. Wybór danego systemu moralności uwarunkowany jest zatem stopniem poznania tego obiektywnego świata wartości w danej epoce, wedle którego kształtują

² Tamże, s. 69.

³ Węgrzecki zwraca uwagę również na różne rodzaje aktów i przeżyć decydujących o umiejscowieniu danej wartości w hierarchii: „Z uwagi na naturę nosicieli zarysowują się również zależności hierarchiczne między wartościami. Wartości osoby stoją wyżej od wartości rzeczy. Spontaniczne sposoby zachowania się są wartościowsze od zachowań reaktywnych, będących «odpowiedziami» na coś. Przeżyciom intencjonalnym przysługuje wyższa wartość niż przeżyciom o charakterze stanów. «Wartości samoistne» (*Selbstwerte*), tj. takie, których «wartościowość» nie zależy od innych wartości, są wyższe od «wartości konsekwentnych», wykazujących właśnie tego rodzaju zależność”. (A. Węgrzecki, *Scheler*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 48).

⁴ M. Scheler, dz. cyt., s. 69.

się ludzkie preferencje i reguły podejmowania decyzji: „Pogląd, że istniały zupełnie różne *moralności*, obejmuje właśnie tezę, że niezależnie od owej względności rzeczywistości życia różne były także *reguły preferencji wyboru między samymi wartościami* (abstrahując od zmiennych rzeczy, ich realnych nosicieli)”⁵. Poznanie wartości dokonuje się w różnego rodzaju aktach emocjonalnych, nie jest poznaniem czysto teoretycznym, ani też poznaniem empirycznym, lecz właśnie swoistym *czuciem wartości*. Odkrywczość schelerowskiej etyki polega więc na tym, że dla filozofa sfera wartości jest ściśle związana ze sferą emocjonalną człowieka, a odkrywanie właściwej skali wartości dokonuje się wyłącznie za sprawą uczuć.

Wpływ emocji na poznanie wartości

W dziele *Istota i formy sympatii* Scheler stara się obalić mit mówiący o tym, że tylko rozum ludzki może być źródłem poznania. Zdaniem Schelera to właśnie uczucia umożliwiają człowiekowi wgląd w dziedzinę wartości. Dzięki naszym emocjom jesteśmy w stanie uzyskać wiedzę odznaczającą się najwyższym stopniem pewności. Niniejsza koncepcja moralności wpisuje się w nurt fenomenologii, która za sprawą Husserla stała się inspiracją filozoficznych rozważań Schelera. Teoria ta opiera się na bezpośrednim i bezzałożeniowym oglądzie tego, co jest nam dane – na tzw. „wzięciu w nawias” naszego nastawienia do świata⁶. Metodologia fenomenologiczna zakłada bezpośredni dostęp do rzeczy, wolny od naszych dotychczasowych przekonań na temat otaczającego nas świata. Główną zasadą jest tutaj przyjmowanie rzeczy tak, jak się jawią.

⁵ Tamże, s. 68.

⁶ Edmund Husserl wzywa do porzucenia naturalnego nastawienia, które nie jest poznaniem naukowym oraz do przewyciężenia złudnej w rzeczywistości naszej dotychczasowej wiedzy o świecie, poprzez tzw. redukcję fenomenologiczną: „W odniesieniu do każdej tezy możemy, i to z pełną swobodą, przeprowadzić tę osobliwą *epoché*, pewne wstrzymanie się od sądu, które godzi się z niezachwianym i ewentualnie nie dającym się zachwiać, gdyż oczywistym, przekonaniem o prawdziwości [tego sądu]. Tezę »wyłącza się z akcji«, ujmuje się w nawias; przekształca się ona w modyfikację «teza ujęta w nawias», sąd w ogóle – w »sąd ujęty w nawias«”, (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967, s. 98).

Zdaniem Schelera poznanie wartości odbywa się dzięki różnego rodzaju funkcjom i aktom emocjonalnym, do których należą przede wszystkim: intencjonalne czucie, preferowanie, stawianie niżej, miłość oraz nienawiść. Charakterystyczne dla tych uczuć jest to, że nie są one uwarunkowane przez jakieś konkretne przeżycia, lecz wykazują własną aktywność, umożliwiając tym samym dostęp do świata wartości. Co więcej – poznanie dokonujące się na drodze emocjonalnej jest poznaniem apriorycznym, najbardziej wnikliwym, a zarazem dla nas najcenniejszym. Aby właściwie rozpoznać wartości, należy więc sięgnąć do schelerowskiej fenomenologii uczuć. Odczuwanie wartości nie jest zwykłym stanem uczuciowym, ale specyficznym przeżyciem intencjonalnym, na co zwraca uwagę Leszek Kopciuch:

Stan uczuciowy, np. ból głowy, jest pozbawiony intencji, nakierowania na przedmiot, jest – jak pisał Scheler – samą treścią, w której nie ma odniesienia do zewnętrznego względem niego przedmiotu. Nawet jeśli takie powiązanie zachodzi, to jest przyczynowo-skutkowe i nie jest immanentnym składnikiem przeżycia. Inaczej gdy idzie nie o ów ból, lecz o nakierowane na niego odczuwanie. Zwykły stan uczuciowy okazuje się wtedy obiektem intencji. W intencjonalnym odczuwaniu ujmowana jest także wartość, a dokładnie – jej jakość⁷.

Obok intencjonalnego czucia wartości Scheler wyróżnia także akty preferowania i stawiania niżej, które umożliwiają nam bezpośredni dostęp do świata wartości. Wartości są bowiem preferowane lub stawiane przez nas niżej od innych, nie są natomiast przez nas wybierane. Preferowanie jakiejś wartości lub stawianie jej niżej nie jest wynikiem wyboru. Wybór dotyczy jedynie naszych czynów – to czyny, a nie wartości powstają na drodze podejmowania decyzji. Preferowanie oraz stawianie niżej jakichś wartości są w rozumieniu Schelera swoistymi przeżyciami emocjonalnymi:

Preferowanie i stawianie niżej to przeżycia emocjonalne. To, co w nich się pokazuje, nie powstaje w wyniku wyboru, bo go dopiero umożliwia. Akt preferowania jest intencjonalny i nakierowany na wysokość wartości, ujmuje się w nim pozycję wartości w hierarchii. Preferowanie jest wcześniejsze od samego czucia, stanowiąc jego fundament⁸.

⁷ L. Kopciuch, *Wolność a wartości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010, s. 46.

⁸ Tamże, s. 47.

Akty tego rodzaju umożliwiają nam umiejscowienie danych wartości w hierarchii, a tym samym w dużej mierze przyczyniają się do tworzenia etosów.

Szczególną rolę w poznaniu wartości odgrywają intencjonalne i duchowe akty osobowe: miłość i nienawiść. Stanowią one najwyższą formę naszego życia uczuciowego oraz fundament poznania wartości. Najważniejszym z tych aktów jest miłość⁹, bez której poznanie owo nie byłoby możliwe – dzięki miłości poszerza się dostęp do świata wartości, natomiast nienawiść go zawęża:

Miłość sama funduje poznanie wartości. Pod tym względem ma ona naturę różną od odpowiedzi na wartość. Miłość i nienawiść, które nie są nakierowane na wartości, lecz na ich nosicieli i same nie stanowią poznania wartości, poszerzają jednak lub zawężają czuciową perspektywę i aksjologiczną wrażliwość osoby, otwierając ją lub zamykając na wartości¹⁰.

Zakres możliwości czucia wartości, a w konsekwencji także poznania ich, rozszerza się lub zawęża w zależności od tego, czy kierujemy się miłością, czy powoduje nami nienawiść.

Charakterystyka osoby

Przy okazji rozważań na temat naszego życia emocjonalnego Scheler rozwija swoją koncepcję osoby. Osoba stanowi dla Schelera punkt w pewien sposób jednoczący przeżycia emocjonalne. Pojęcie osoby jest warunkiem istnienia emocji, a w związku z tym jest również warunkiem poznania, czego Scheler dowodzi słowami: „[...] tylko poznanie o *charakterze osobowym* jest w stanie oddać (*geben*) świat w jego całości i tylko tego typu poznanie dotrzeć

⁹ Marek Pyka w następujący sposób objaśnia, dlaczego według Schelera miłość ma tak duże znaczenie dla poznania wartości: „Po pierwsze, miłość odnosi się do »aksjologicznego rdzenia przedmiotu«, zanim jeszcze ma miejsce poznawcze ujęcie przysługujących mu wartości. Po drugie, Scheler określa miłość jako »ruch« odniesiony do wartości, których nosicielem jest lub może być jej przedmiot” (M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 1999, s. 165–166).

¹⁰ Tamże.

może w ogóle do *absolutnego* szczebla istnienia wszechrzeczy¹¹. Jak każdy rodzaj poznania, także poznanie wartości opiera się na współzależności przedmiotu i aktu, który zawsze jest aktem osoby. Ze względu na dynamiczny charakter aktów, które konstytuują osobę, trudno jest uznać ją za istotę o stałej strukturze i niezmiennych własnościach:

„Osoba jest niepoznaną (*unerkante*) i w «wiedzy» nigdy nie dającą się zaprezentować (*nie gebbare*) indywidualnie przeżywaną substancją jednoczącą (*Einheitssubstanz*) wszystkie akty, które spełnia jakaś istota; nie [jest] zatem żadnym »przedmiotem«, a cóż dopiero »rzeczą«¹².

Osoba dana jest zatem w jej aktach i tylko one nadają jej pełnię istnienia, co zauważa także Maria Małgorzata Baranowska:

„Osoba jest spełniaczem aktów, ale nie jest pustym »punktem wyjścia«, lecz konkretnym bytem, który »funduje« akty i sprawia, że są one konkretnymi aktami przynależnymi indywidualnej osobie. Osoba tkwi, jak pisze Scheler, cała w każdym swoim akcie, żyje w nim i przenika go swoją swoistością¹³.

Sama osoba duchowa – duchowe centrum osobowe – stanowi już pewną indywidualność, która nie potrzebuje ciała, by móc w pełni urzeczywistnić siebie:

„W swej indywidualnej istocie osoba nie jest zindywidualizowana poprzez ciało i jego dziedziczne cechy czy też poprzez doświadczenie, jakie gromadzi za pośrednictwem swych psychicznych czynności witalnych, lecz *poprzez samą siebie w sobie samej*¹⁴.

Identyfikacja osobowa dokonuje się, zdaniem Schelera, w duchowym centrum osobowym, w którym zbiegają się ze sobą zarówno świadomość ciała (wrażenia organiczne i zlokalizowane wrażenia uczuciowe), jak i noetyczno-duchowe centrum aktów intencjonalnych: „*Każdy człowiek ma jedynie dla siebie* zarówno swoją świadomość ciała, jak też swoje, zawsze z istoty indywi-

¹¹ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987, s. 396.

¹² M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1980, s. 257–258.

¹³ M. M. Baranowska, *Bóg w myśli Schelera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 69.

¹⁴ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, s. 357, przypis.

dualne, duchowe centrum *osobowe*¹⁵. Należy podkreślić, że Scheler wyraźnie odróżnia osobę jako duchowe centrum aktów od „ja”¹⁶, będącego centrum psychicznym, korzystającego także z wrażeń zmysłowych. Istota ludzka stanowi zatem integralną całość złożoną z warstwy duchowej i psychofizycznej. Złożoność ta pozwala wysnuć wnioski, że w warstwie duchowej dokonuje się poznanie obiektywne, wolne od wpływu materialnych, zmiennych czynników: „Sfera duchowa jawi się jako nieuwarunkowana przez to, co przypadkowe i materialne. Pozwala to zapewnić obiektywność poznania, jego niezależność od zmiennych uwarunkowań – autonomia ducha jest warunkiem prawdy”¹⁷. Myśl ta wyraża się w przekonaniu Schelera o obiektywności i aprioryczności poznania świata wartości, które dokonuje się tylko drogą uczuciową – czucie wartości wpisuje się bowiem w sferę duchowości człowieka.

Teza mówiąca o tym, że do istoty człowieka należy przede wszystkim owo duchowe centrum osobowe pociąga za sobą daleko idące konsekwencje. Duchowość człowieka sprawia, że staje się on otwarty na świat oraz na Boga. Baranowska podkreśla, że duchowe centrum człowieka wymaga zakorzenienia poza światem w postaci związku człowieka z Bogiem:

Pojęcie autonomicznego ducha przeciwstawionego życiu i psychice umożliwia opracowanie koncepcji osoby nieskończonej – absolutnej i boskiej – oraz koncepcji miłości osób – miłości duchowej niesprowadzalnej do popędów. Taka miłość może stanowić podstawę związku człowieka i Boga, czyli osoby skończonej i nieskończonej (absolutnego ducha). Więzy ta jest więzią duchową, nie psychiczną, nie jest związkiem «ja» i «ty», nie jest więc dialogiczna, jest raczej więzią natury bytowej¹⁸.

Scheler sugeruje nawet, że będąc wyposażonym w warstwę duchową, człowiek zdolny jest do wypracowania szczególnej więzi z Bogiem, stanowiącej

¹⁵ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 60.

¹⁶ Beata Trochimska-Kubacka wyjaśnia, na czym polega zasadnicza różnica między osobą a „ja” psychicznym: „Ponadto tym, co zasadniczo odróżnia osobę od «ja» (podmiotu świadomości), jest to, że będąc źródłem aktów intencjonalnych, nigdy nie jest ich przedmiotem; ani osoba, ani jej akty nie poddają się «uprzedmiotowieniu» w spostrzeżeniu wewnętrznym”, (B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, s. 46).

¹⁷ M. M. Baranowska, dz. cyt., s. 73–74.

¹⁸ Tamże, s. 74.

wyraz jego potrzeby pielęgnowania w sobie wiary oraz wszelkich form religijności:

[...]»człowiek« jest intencją i gestem samej »transcendencji«, jest istotą, która modli się i poszukuje Boga. To nie człowiek się modli, [ale] *jest* on modlitwą życia wychodzącą ponad nie samo; to nie »człowiek poszukuje Boga«, ale jest ożywionym X, które szuka Boga! [...] Jedynie to może kiedykolwiek usprawiedliwić ludzki intelekt i jego dzieło – cywilizację; to, że pozwalają, aby istotę człowieka coraz bardziej przenikały duch i miłość, które we wszystkich swych poruszeniach i aktach – jak oderwane i [następnie] połączone kawałki jakiejś krzywej – kierują się na coś, co nosi imię »Boga«. On jest morzem, one – strumieniami. I od swego źródła przeczuwają już morze, płynąc ku niemu¹⁹.

Miłość a wartości

W rozumieniu Schelera miłość i nienawiść to akty, które umożliwiają nam poznanie wartości, nie będąc przy tym aktami poznawczymi: „Przedstawiają one swoiste zachowanie wobec przedmiotów posiadających wartości (*Wertgegenstände*), które na pewno nie jest funkcją wyłącznie poznawczą. Z jednej strony, mogą one jeszcze fundować poznanie wartości (jak się okaże), ale poznaniem takim nie są”²⁰. Natomiast przedmiotem tych uczuć nie jest sama wartość, lecz zawsze jest to nosiciel danej wartości: „Nie »kocham« wartości, ale zawsze coś, co ją nosi”²¹. Określając specyfikę miłości, Scheler nazywa ją *intencjonalnym ruchem*. Miłość nie jest uczuciem, które kierujemy na daną rzecz lub osobę z powodu posiadanej przez nią pozytywnej wartości. Miłość nie jest kierowana ani na daną wartość, ani na jej nosiciela. Miłość zaczyna się tam, gdzie poza daną już wartością pojawia się dodatkowo intencja możliwości posiadania wyższych wartości przez daną osobę:

O tyle też miłość do empirycznie danej osoby zawsze poniekąd z góry nakreśla »idealny« obraz aksjologiczny (*Wertbild*), który mimo to uchwycony jest zara-

¹⁹ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, s. 25–26.

²⁰ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 230.

²¹ Tamże.

zem jako jej »prawdziwy« i »rzeczywisty«, tylko jeszcze nie dany w czuciu, autentyczny byt i bycie wartością (*echtes Dasein und Wertsein*)²².

Właśnie to, że miłość swoim pozytywnym działaniem pozwala, by zaistniały całkiem nowe, wyższe wartości, decyduje o jej twórczym znaczeniu. Baranowska zwraca uwagę na to, jakie konsekwencje niesie ze sobą schelerowska koncepcja miłości będącej warunkiem możliwości urzeczywistnienia wartości:

Wydaje się, że w tle jest tu założony pewien obraz świata, dwoistego świata, który jest jednocześnie taki, jak nam się jawi – w swej niedoskonałości – oraz taki, jakim być może i powinien, jakim chciałby go widzieć Bóg: idealny, doskonały, pełny. Czyli świat, na który składa się przebogata sfera możliwości oraz znacznie skromniejsza sfera tego, co zrealizowane. Jeśli nawet coś zostało zrealizowane, możliwości nie przestają być możliwościami: urzeczywistnienia wyższych czy nowych wartości²³.

Intencjonalny ruch miłości zwraca się zatem w kierunku „od niższej wartości do wartości wyższej”²⁴. Ponadto wyższe wartości kochanego przedmiotu wyłaniają się zawsze dzięki miłości – w trakcie jej twórczego ruchu. Dążenie kochającego do uwypuklenia u kochanej osoby wartości wyższych nie jest tutaj czynnikiem niezbędnym, gdyż wartości te pojawiają się w wyniku działania samej miłości. Scheler twierdzi również, że twórcze działanie miłości często jest hamowane popędami biologicznymi:

[...] autentyczna miłość otwiera oczy duszy na coraz to wyższe wartości kochanego przedmiotu – powoduje, że one *widzą*, lecz nie «oślepia» (jak głosi bardzo nedorzeczne przysłowie, które w miłości zwraca uwagę, oczywiście, tylko na zmysłową, popędową namiętność). W empirycznych poruszeniach serca (*Gemüt*) nigdy nie «oślepia» *miłość*, lecz stale jej towarzyszące *popędy* zmysłowe, które faktycznie ją hamują i ograniczają²⁵.

To „otwarcie oczu” na wyższe wartości kochanego przedmiotu nie jest jednakże warunkiem miłości, ale jest jej następstwem.

²² Tamże, s. 239.

²³ M. M. Baranowska, dz. cyt., s. 132.

²⁴ M. Scheler, dz. cyt., s. 243.

²⁵ Tamże, s. 245.

Należy zauważyć również, że nie kierujemy swojej miłości na daną osobę ze względu na jej wartość, ani też w celu odnalezienia w niej wartości. Zdaniem Schelera nastawienie ukierunkowane na poszukiwanie wartości wskazywałoby na to, że nie interesują nas niedoskonałości kochanego przez nas przedmiotu. Zignorowanie tych wad dalekie jest jednak od prawdziwej miłości: „Prawdziwość miłości objawia się jednak tym, że dostrzegamy wprawdzie «braki» konkretnych przedmiotów, ale kochamy je wraz z tymi brakami”²⁶. Ważne w miłości jest to, by kochać przedmiot takim, jakim on jest – bezwarunkowo: „Każde «powinieneś być taki», wzięte poniekąd jako «warunek» miłości, niszczy od podstaw jej istotę”²⁷. W tym miejscu Scheler posługuje się ewangelicznym przykładem relacji Jezusa z Marią Magdaleną: Jezus nie wyznacza Marii Magdalenie warunków, które musiałaby spełnić w zamian za odpuszczenie grzechów, lecz zapewnia ją o swojej miłości. Bóg nie oferuje człowiekowi swojej miłości w zamian za posłuszeństwo, lecz kocha go bezwarunkowo – pomimo jego braków w postaci popełnianych grzechów. Miłość chrześcijańskiego Boga nie jest zatem nagrodą za okazane mu posłuszeństwo. Kolejnym przykładem jest biblijna historia o synu marnotrawnym: okazanie skruchy przez syna nie jest warunkiem miłości ojca, lecz skrucha ta następuje dopiero w momencie przebaczenia, będącego przejawem ojcowskiej miłości. Zgodnie z kanonem wiary chrześcijańskiej oraz schelerowską koncepcją miłości, prawdziwie kocha się przedmioty takimi, jakie one są. Prawdziwa miłość nie stawia warunków.

W przeciwieństwie do miłości, nienawiść jest siłą destrukcyjną – jest uczuciem, które zamyka nam oczy na wartość danej osoby, niszcząc przy tym wszystkie wyższe wartości, które potencjalnie jej przysługują:

„Nienawiść natomiast dlatego jest »niszczycielska« w najostrzejszym sensie tego słowa, że [...] faktycznie niszczy wyższe wartości, a w następstwie tego przytępia i oslepia poznawcze ich preferowanie i czucie. Ponieważ nienawiść je niszczy, stają się one niewyczuwalne!”²⁸.

Istotne w myśli Schelera jest to, że akty miłości i nienawiści nie muszą dotyczyć wyłącznie człowieka – zarówno jeśli chodzi o przedmioty tych aktów, jak i ich nosicieli. Miłość kieruje się na przedmioty, które posiadają wartości, w tym również na człowieka, o ile posiada on wartość:

²⁶ Tamże, s. 245.

²⁷ Tamże, s. 246–247.

²⁸ Tamże, s. 239–240.

Akty te i rządzące nimi prawa możemy badać, zupełnie nawet nie zwracając uwagi na istnienie człowieka jako nosiciela miłości i nienawiści (tzn. dokonując redukcji fenomenologicznej), oraz nie zwracając uwagi na empiryczne fakty, że wiele z owych faktycznie przez człowieka spełnianych aktów odnosi się znowu do ludzi²⁹.

Jednocząca siła miłości

Analizując problematykę miłości, Scheler nie ogranicza się wyłącznie do przedstawienia jej w zakresie międzyosobowym, lecz dużo uwagi poświęca ponadosobowemu wymiarowi miłości. Ma to ścisły związek z rolą, jaką miłość odgrywa w religii chrześcijańskiej. To, co w różnych historycznych postawach duchowych nazywane było kosmicznym odczuciem jedności (dotyczy to m.in. buddyjskiej techniki wyzbywania się siebie aż po całkowitą rezygnację z siebie, indyjskiego etosu odczucia jedności cierpienia czy Platńskiej nauki o „duszy świata”), w religii chrześcijańskiej zostało zachowane pod postacią sakramentu Eucharystii:

Dzięki ustanowieniu komunii, wiecznie (według świętego przepisu) substancjalnie przemieniające się w krew i ciało Pana ciała przyrody – »wino« i »chleb« – stały się jakby *jedynymi* ciałami, z którymi możliwy jest ów rodzaj »zjednoczenia«, jakie dla świata antycznego możliwe było w odniesieniu do *całego kosmosu*³⁰.

Wiara jest dla Schelera zarazem duchową, jak i praktyczną *autoidentyfikacją z jakąś osobą*³¹ – naśladowanie Chrystusa, identyfikowanie się z nim poprzez przyjmowanie Eucharystii, uczestnictwo w jego cierpieniu, prowadzą do prawdziwego odczucia jedności, ufundowanego jednakże w miłości do osoby. Miłość do Chrystusa stanowi pierwszy krok w stronę „zjednoczenia” się z nim, będącego fundamentem wiary religijnej. W tym ujęciu miłość jest całkowitym oddaniem siebie samego w akcie zjednoczenia się z inną osobą: „Oddanie substancji osobowej pociąga za sobą przede wszystkim jedność

²⁹ Tamże, s. 240–241.

³⁰ Tamże, s. 142.

³¹ Tamże, s. 143.

w sferze myślenia, chcenia, uczucia, a przez to przeobrażenie i ukształtowanie (*Einsbildung*) własnej jaźni w istotę i postać mistrza³².

Scheler powołuje się na św. Franciszka z Asyżu w kontekście próby połączenia „akosmistycznej”, osobowej mistyki wszechlitości, miłości do Jezusa (identyfikacji z nim) oraz kosmowitalnego odczucia jedności z przyrodą³³. Postać i dzieło św. Franciszka jest dla Schelera próbą rozszerzenia chrześcijańskiej miłości do Boga i bliźniego na całą przyrodę, której znaczenie było dotąd pomniejszane przez religię chrześcijańską – naukę, która

„ustanowiła tak ogromny *dystans* między naturą a człowiekiem, [wynosząc go] już jako «istotę rozumną», ale jeszcze bardziej jako naczynie nadprzyrodzonej łaski i jako rodzaj, który dzięki zbawczemu czynowi Chrystusa, syna człowieka i bożego, wywyższony został ponad wszelki rozum i przyrodę³⁴.”

Nazywając swoimi „braćmi” i „siostrami” zwierzęta, rośliny, żywioły, słońce i księżyc, Franciszek przyczynia się do podniesienia wartości całej przyrody, zaprzeczając przy tym wrogości względem przyrody, którą zarzuca się chrześcijaństwu (Nietzsche). Swoją postawą św. Franciszek rozszerzył pojęcie chrześcijańskiej miłości także na przyrodę, będącą częścią boskiego stworzenia: „Jego kochająca dusza w każdym tworze natury widzi dzieło niewidzialnego, duchowego Boga-Stwórcy, stopień przyrody [wznoszącej się] do niego, podnózek dla jego stóp, objawienie jego wspaniałości, widzialną i słyszalną «gloria» dla Pana i Ojca³⁵”. Scheler zauważa, że dla Franciszka przyroda, dzięki swojemu obiektywnemu istnieniu, jest wskazówką i potwierdzeniem istnienia Boga. Przyroda rozumiana jest tutaj jako pole wyrazu i działalności Boga w świecie. Pojmowanie Boga jako Ojca i Stworzyciela nie tylko człowieka, ale i całej przyrody, doprowadziło Franciszka do przekonania o istnieniu braterskiej relacji między człowiekiem a poszczególnymi elementami świata przyrodniczego. Scheler widzi w tym przekonaniu przełamanie dotychczasowego chrześcijańskiego poglądu, głoszącego podporządkowanie przyrody człowiekowi i „niewolniczego” traktowania przez człowieka pozostałego

³² Tamże, s. 144.

³³ Baranowska podaje, co jest powodem przywoływania w tym miejscu przez Schelera postaci św. Franciszka: „Scheler dostrzega w stosunku św. Franciszka do przyrody to, co zawiera jego własna koncepcja. Przyroda byłaby polem wyrazu jednego, boskiego życia i symbolem wskazującym na duchowego Boga” (M. M. Baranowska, dz. cyt., s. 145).

³⁴ M. Scheler, dz. cyt., s. 145.

³⁵ Tamże, s. 148.

stworzenia: „Tym samym u Franciszka została całkowicie, w samej swej istocie (*im Kerne*), przełamana jednostronna, żydowska i rzymska idea panowania człowieka nad przyrodą, której Ewangelia nie zlikwidowała, lecz jedynie osłabiła”³⁶.

Przykład św. Franciszka pozwala zrozumieć, na czym polega owa metafizyczna jednocząca siła miłości w religii chrześcijańskiej:

„[...] *jedno* boskie życie rzeczywiście zamieszkuje we wszystkich stworzeniach, [tak] iż mogą one być znowu pojęte i powinny być pojęte przez człowieka jako zjawiska wyrazowe tego boskiego życia, jako, by tak rzec, «naturalne sakramenty», jako ontyczna, wskazująca na Boga Ojca, uczłоновana symbolika”³⁷.

W świetle tej koncepcji miłość jest siłą jednoczącą, ponieważ „ostatecznym źródłem wszelkiego odczucia jedności jest i pozostaje *eros*”³⁸. Scheler ma tutaj na myśli szczególnie rodzaj wzajemnego przenikania się przyrody i ducha – jednocząca funkcja miłości polega na „uduchowieniu życia”³⁹. Koncepcja ta jest zatem połączeniem odczucia jedności człowieka z całą naturą oraz odczucia jedności człowieka z Chrystusem, a więc jest obrazem zjednoczenia przyrody, człowieka i Boga, dokonującego się dzięki jednoczącej sile *erosa*.

Jedną z podstawowych form odczucia jedności wszechżycia jest odczucie jedności zachodzące między ludźmi: „Bramą do odczucia jedności w życiu kosmicznym jest życie kosmiczne tam, gdzie jest ono człowiekowi właśnie najbliższe i najbardziej mu pokrewne: *w innym człowieku*”⁴⁰. Także między ludźmi jako jednostkami witalnymi do głosu dochodzi metafizyka miłości. Momentem, w którym człowiek doświadcza odczucia jedności życia, jest, zdaniem Schelera, spełniony z miłości akt płciowy. Akt płciowy nie jest rozumiany tutaj jako pewne działanie celowe (ukierunkowane na reprodukcję, bądź osiągnięcie rozkoszy), lecz jest działaniem wyrazowym – rodzajem ekspresji miłości:

Owa *oryginalna* produkcja wszechżycia, dla której dwupłciowe zapłodnienie stanowi tylko technikę natury, owa produkcja tworzącego życie i ciało *erosa* jako właściwego życia we wszechżyciu – znajduje się całkowicie poza ludz-

³⁶ Tamże, s. 150.

³⁷ Tamże, s. 151.

³⁸ Tamże, s. 152.

³⁹ Tamże, s. 154.

⁴⁰ Tamże, s. 175.

kim chceniami w ogóle [poza] wszelką przyczynowością mającą swoje źródło (*durch*) w człowieku. Dziecko zawsze pozostaje *darem* wielkiej, naturalnej siły (*Naturmacht*) samego erosa oraz jego wzniosło-pogodnej, demonicznej gry⁴¹.

Miłość, będąca w rozumieniu Schelera ruchem twórczym pod względem aksjologicznym, jawi się także w akcie płciowym jako emocjonalne ujęcie wartości. Zadaniem miłości nie jest powielanie istniejących już wartości, lecz dążenie do wyłonienia się nowych, wyższych wartości. Podobny charakter ma miłość płciowa – *eros* także dąży do wyłonienia się czegoś nowego, lepszego, wyższego, jest „pięknym i szlachetnym *usiłowaniem* stworzenia (*nach*) człowieka witalnie lepszego”⁴². Ponadto *eros*, który dąży do jedności wszechzycia, manifestuje się zarówno w jedności człowieka z drugim człowiekiem, jak i człowieka z Bogiem. Miłość bowiem – zarówno w wymiarze duchowym, jak i fizycznym – doprowadza nas do Boga: „Miłość, rdzeń i jakby dusza całego zespołu aktów prowadzi nas w kierunku *bytu absolutnego*. Wyprowadza nas ona zatem ponad przedmioty istniejące jedynie w sposób *zrelatywizowany* do *naszego* bytu”⁴³.

Miłość jest dla Schelera fundamentem wiary chrześcijańskiej, ponieważ tylko miłość może stanowić potwierdzenie istnienia *duchowego bóstwa*:

Tak więc akosmistyczna miłość do osoby – w odróżnieniu od powszechnej miłości do człowieka i każdej partykularnej miłości do określonego rodzaju grup – koniecznie domaga się, z uwagi na (*aus*) ideę jej własnej możliwości, *duchowego centrum wszystkich skończonych istot osobowych w duchowym bóstwie*⁴⁴.

W rozumieniu Schelera Bóg chrześcijański stanowi zatem metafizyczną zasadę świata, której nieodłącznym atrybutem jest *eros* wraz ze swoim dążeniem do jedności wszechzycia. W świetle religii chrześcijańskiej Bóg zrozumiały jest wyłącznie jako miłość – koncepcja Boga jako istoty doskonałej, przepełnionej miłością do swojego stworzenia jest dla chrześcijan wyjaśnieniem wszelkich faktów religijnych: od stworzenia świata, poprzez objawienie aż do zbawienia – wszystko to dokonuje się z nadmiaru miłości bożej. Natomiast miłość człowieka do Boga jawi się jako odpowiedź na boską miłość, która ze względu na akt kreacji zawsze jest wcześniejsza.

⁴¹ Tamże, s. 181.

⁴² Tamże, s. 183.

⁴³ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, s. 287–288.

⁴⁴ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 206–207.

Scheler stara się również udowodnić, że miłość chrześcijańska jest uczuciem bezinteresownym, wolnym od resentymentu oraz jakichkolwiek form egoizmu. Pochylanie się nad słabszym, niższym życiem nie jest aktem łaski, lecz działaniem mającym na celu podniesienie wartości tego niższego życia, gdyż „miłość potrafi pomocnym działaniem rozbudzić pozytywną stronę w ubogich, chorych itd.”⁴⁵. Posługując się przykładem św. Franciszka z Asyżu, Scheler ukazuje pozytywny sens chrześcijańskiej miłości, polegający na niesieniu pomocy wygasającemu życiu słabszego człowieka. Dostrzeżenie pewnej świętości i wartości w człowieku słabszym (chorym, ubogim itd.) jest prawdziwym przejawem chrześcijańskiej miłości. Natomiast postawa zrodzona z resentymentu jest jej przeciwieństwem – próba dopatrzania się wad i ułomności we wszystkim, co przejawia żywotność nie ma nic wspólnego z chrześcijańskim pojęciem miłości. Miłość jest takim nastawieniem wewnętrznym, którego konsekwencją jest niesienie pomocy i życzliwość wobec innych: „Pozostaje jakby zatopiona w wartości pozytywnej, a życzliwość i pomoc są tylko jej skutkami”⁴⁶. Uczucie miłości nie jest bowiem tylko życzliwością i wolą poświęcania się, lecz ogólnym stanem ducha, determinującym postępowanie człowieka. Pożytek i wsparcie, którego doświadcza miłowany człowiek, nie musi wcale jakościowo odpowiadać miłości, kierującej działaniem miłującego. Czasami wielka miłość i chęć dobroczynnego działania przynoszą niewielki pożytek. W myśl religii chrześcijańskiej większą wartość ma sam akt miłości, niż jego skutki, dlatego też pomoc, która jest wyrazem miłości nie może być jednocześnie jej celem. Miłość sama w sobie jest tym, co najbardziej wartościowe i świadczy o duchowym bogactwie miłującego człowieka: „Przyrost wartości następuje zatem najpierw po stronie miłującego, a *nie* po stronie tego, komu się pomaga”⁴⁷. Samo miłowanie uszczęśliwia i uszlachetnia miłującego bez względu na to, jakie przynosi efekty. Miłość chrześcijańska jest więc afirmacją życia we wszystkich jego postaciach, a działanie pod wpływem miłości ma zdolność nadawania wartości nawet najsłabszej formie życia.

Miłość nie jest siłą destrukcyjną, tylko siłą nadającą znaczenie światu oraz określającą istnienie człowieka. Jak zauważa Scheler, świat powstał z nadmiaru boskiej miłości. Chociaż sam akt kreacji jest gestem bożej miłości, to miłość człowieka do Boga nie powinna opierać się tylko i wyłącznie na

⁴⁵ M. Scheler, *Resentyment a moralności*, s. 86.

⁴⁶ Tamże, s. 87.

⁴⁷ Tamże, s. 88.

wdzięczności za jego dzieło: „Nie mamy kochać Boga z powodu jego nieba i ziemi, lecz niebo i ziemię, ponieważ są Boże!”⁴⁸. Nie wdzięcznością, lecz tylko bezinteresowną miłością do Boga powinniśmy odpowiadać na jego dzieła. Prawdziwy chrześcijanin kocha wszystko, co jest przejawem miłości Boga, a postawa jego jest przy tym wyrazem miłości do samego Stwórcy. W takiej postawie nie sposób doszukać się korzeni resentymetu. Człowiek naśladowający w miłowaniu Boga, miłością swoją zarówno do Boga, jak i do drugiego człowieka, dowodzi swej siły i dostojeństwa. Jego dobroczynne działanie jest konsekwencją nadmiaru miłości, tak samo jak świat jest przejawem nadmiaru miłości bożej.

Bibliografia

- Baranowska M. M., *Bóg w myśli Schelera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967.
- Kopciuch L., *Wolność a wartości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010.
- Pyka M., *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 1999.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1980.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Resentymet a moralności*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008.
- Trochimska-Kubacka B., *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999.
- Węgrzecki A., *Scheler*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.

⁴⁸ Tamże, s. 90.

Abstract

*The Role of Feelings in the Process of Assessment,
or Max Scheler's Understanding of Love as the Basis of Christian Morality*

The fundamental topic of the article is to present the role of feelings in the process of assessment. The major point of reference is Max Scheler's phenomenology of feelings together with his comprehension of love as the basis of the Christian morality. I start my analysis with the short presentation of a system of values, which is formulated by Scheler from the point of axiological absolutism, and proceed to the influence of emotional functions onto our perceiving values, which the philosopher considers to be the intentional feelings of values. Together with the consideration of human emotional life, Scheler's conception of a human being as a spiritual centre that is the background for developing a particular bond between the man and the God should be paid attention to. The objective of the article is to present the outline of Scheler's conception of love as a cornerstone for getting to know the absolute, i.e. the experience of love as the essence of Christian faith.

Key words: Max Scheler, phenomenology of feelings, feeling of value, love, Christian morality, axiological absolutism