Paweł Pachciarek

Sacrum jako przedmiot świadomości religijnej

Piastów 2023

Paweł Pachciarek

Sacrum
jako przedmiot świadomości religijnej
(kontekst metafizyczny)

Wydanie drugie, przejrzane, poprawione
i uzupełnione o łącza w zakresie przypisów

Piastów 2023
Wydano nakładem autora

Tytuł oryginału:
Sacrum jako przedmiot świadomości religijnej (kontekst metafizyczny)

© by Paweł Pachciarek, Piastów 2023

Publikacja chroniona prawami autorskimi. Ani całość tej publikacji, ani żaden jej fragment nie mogą być - poza dozwolonym użytkiem chronionych utworów - publikowane bądź powielane bez pisemnej zgody Autora.

Opracowanie i skład:
Paweł Pachciarek
ul. Ogińskiego 16/48
05-820 Piastów
e-mail: pracowniacalamus@gmail.com
www. pracowniacalamus.pl

ISBN 978-83-954934-4-7

WSTĘP

Pojęcie *sacrum* dzięki pracom M. Maussa, H. Huberta, N. Söderbloma, R. Otta, W. Windelbanda, M. Schelera, J. Hessena nie tylko zostało na trwałe wprowadzone do nauk relogiologicznych, lecz także uzyskało status ich podstawowego terminu. Określenie zaś religii jako spotkania z tym, co święte (*Umgang oder Begegnung mit dem Heiligen*), stało się niemal powszechne[1]. Równocześnie jednak dostrzega się trudności związane z samym pojęciem *sacrum*, z jego zastosowaniem w naukach o religii oraz z określeniem religii jako spotkania z tym, co święte. Przykładowo można by wymienić następujące trudności, wątpliwości, problemy: 1° Określenie religii jako spotkania z tym, co święte, nie jest powszechnie stosowane w naukach religiologicznych[2]; 2° Określenie to sugeruje zahamowanie psychologicznego i socjologicznego redukcjonizmu[3]; 3° Określenie religii jako spotkania z tym, co święte, w aspekcie teoriopoznawczym i ontologicznym zakłada to, co jest do uzasadnienia; w zakresie historii religii ogólne ważne pojęcie tego, co święte, okazuje się czystą abstrakcją, a nadto nie w każdej religii można mówić o spotkaniu; w aspekcie fenomenologicznym postulowana w tym określeniu bezpośredniość nie jest w pełni usprawiedliwiona ani nie występuje w takim ujęciu religii swoistość religijnego przeżycia mocy i niemocy[4]; 4° Posługiwanie się zaś w religiologii dychotomią: *sacrum – profanum* budzi zastrzeżenia co do jej apriorycznej apodyktyczności[5], zakresu jej stosowalności w badaniach historyczno-porównawczych religii[6], ważności schematu: *sacrum – profanum* dla wyjaśnienia religii w ogóle[7] oraz obiektywności podstaw do przeprowadzenia granicy między *sacrum* i *profanum*[8]; 5° Natomiast inne trudności i problemy są związane z niedostatecznie wciąż jeszcze rozstrzygniętą kwestią priorytetu *sacrum* w stosunku do boskości (Boga)[9], relacji wartości *sacrum* do innych wartości kulturowych[10] oraz stosunku *sacrum* do właściwości transcendentalnych[11]; 6° A jeszcze inne z możliwością poznania przez człowieka *sacrum* i łączącymi się z tym problemami objawienia, hierofanii, manifestacji *sacrum*[12], a także zagadnień związanych z doborem i właściwą interpretacją (hermeneutyką) środków obiektywizacji czy werbalizacji kategorii *sacrum*[13].

Natomiast w rozwiązaniu powyższych problemów w niewielkim stopniu pomocne – jeżeli wręcz je nie pogłębiające – okazują się: 1° Badania etymologiczno-lingwistyczne nazwy *sacrum* i nazw bliskoznacznych[14]; 2° Dokonywanie w świetle kategorii *sacrum* retrospektywnych interpretacji myśli filozoficznych Proklusa, Mikołaja Kuzańczyka, S. A. Kierkegaarda, G. W. F. Hegla, F. W. J. Schellinga[15]; 3° Traktowanie *sacrum* jako uniwersalnego pojęcia-klucza celem ujaśnienia takich sytuacji, które zdają się wypaczać jego sens[16].

Na tle zasygnalizowanych jedynie zagadnień, związanych z kategorią *sacrum*, podjęty temat *Sacrum jako przedmiot świadomości religijnej* można by uzasadnić następująco: Chodziłoby o ponowne przemyślenie problematyki *sacrum*, a przede wszystkim o przeanalizowanie problemów związanych z rozumieniem *sacrum* właśnie jako przedmiotu świadomości religijnej. Takie rozumienie *sacrum* wydaje się bowiem zgodne z intencją Maussa, Huberta, E. Durkheima, Söderbloma, Otta, Schelera, Hessena, których w różnych naukach religiologicznych można traktować jako klasyków sakrologicznego nurtu religiologicznego. *Sacrum* zasadniczo i podstawowo jest pojmowane przez nich jako właściwy korelat świadomości religijnej, a w porządku jej obiektywizacji jako centralna kategoria tego, co religijne (religii). Takie rozumienie *sacrum* zostało przyjęte przez nich w trakcie ujawniania swoistości czy samoistności religii w stosunku do innych dziedzin kultury (nauki, moralności, sztuki...), odpoznawania koniecznych warunków obecności religii w kulturze, pełnienia przez nią w kulturze określonych funkcji. W analizach relacji: religia – inne dziedziny kultury klasycy sakrologicznego nurtu religiologicznego wychodzą wprawdzie z faktu empirycznie, historycznie danych związków religii z innymi dziedzinami kultury, ale są świadomi, że historyczne związki (*resp*. ich brak) nie pozwalają rozstrzygnąć problemu, czy religia stanowi istotnie odrębną dziedzinę kultury czy też nie. Ale i na odwrót, nie można rozstrzygnąć, czy uznawane jako autonomiczne pozareligijne dziedziny kultury nie są tylko partykularyzacją religii. Materiał historyczny potwierdziłby tu każdą z możliwych tez. Dlatego też klasycy sakrologicznego nurtu religiologicznego nie ograniczają się jedynie do opisu, do ustalenia jedynie genetycznych i funkcjonalnych związków między religią a innymi dziedzinami kulturowymi, lecz zmierzają – w sposób bardziej lub mniej wyraźny – do odkrycia istotnie odrębnych intencjonalnych struktur kulturotwórczej świadomości, których poszczególne dziedziny kultury (nauka, moralność, sztuka, religia, ustrój społeczno-polityczny...) są obiektywi-

zacją. Przedsięwzięcie to jest związane z przekonaniem, że: 1° każda dziedzina kultury jest realizacją sobie właściwych wartości (prawdy, dobra, piękna...), które na mocy swej istotnej odrębności wyznaczają nieredukowalne typy świadomości kulturowej; 2° ile istotnie odrębnych wartości, tyle odrębnych typów świadomości kulturowych i tyle odrębnych dziedzin kultury, chociaż te ostatnie w swej faktyczności (realizacji) najczęściej charakteryzują się niejednorodnością; 3° dopiero analiza poszczególnych intencjonalnych struktur kulturotwórczej świadomości pozwala w sposób metodologicznie poprawny, tj. bez mieszania przede wszystkim porządków genetyczno-funkcjonalnych z noetycznymi, rozwiązać problem, czy oprócz wartości prawdy, dobra, piękna należy przyjąć odrębną wartość (*sacrum*), która wyznaczałaby w kulturotwórczej świadomości szczególną (nieredukowalną do innych) świadomość religijną, w konsekwencji autonomiczną dziedzinę kultury.

Podjęty temat, *Sacrum jako przedmiot świadomości religijnej*, zakłada niejako ustalenie klasyków sakrologicznego nurtu religiologicznego, podające racje potraktowania *sacrum* właśnie jako przedmiotu świadomości religijnej. W pracy racje te są jedynie sygnalizowane, zwłaszcza w pierwszym rozdziale (*Treść i natura* sacrum).

Niewątpliwie, aspekty badań klasyków sakrologicznego nurtu religiologicznego, towarzyszące analizom *sacrum*, nie były całkowicie jednorodne. Inne były zwłaszcza w religioznawstwie, a inne w filozofii religii.

W religioznawstwie. Ukształtowanie się na przełomie XVIII i XIX w. historii religii jako odrębnej nauki zadecydowało o poszukiwaniu określenia (definicji) religii, opierając się jedynie na materiale empirycznym, tzn. niezależnie od wszystkich systemów teologicznych i filozoficznych. Konsekwencją tego było porzucenie, zarówno w zakresie historii religii, jak i w zakresie systematycznego religioznawstwa, rozróżnienia między *religio vera* i *religio falsa* na rzecz potraktowania wszystkich religii (w tym i religii objawionych) jako przedmiotu nauk o religii niezróżnicowanego pod względem jedyności, prawdziwości, absolutności. Pociągnęło to za sobą z jednej strony przedmiotową relatywizację religii, a z drugiej dało podstawę pytaniom o początek (genezę) religii, o jej źródła, o mechanizm kształtowania się paralelności między religiami, o możliwość rekonstrukcji jej dziejów itp. Powstają liczne teorie religii, których wiodącą ideą było sformułowanie uniwersalnej definicji religii. Dotychczasowe zaś określenia religii jako kultu bogów (Boga), implikujące ideę tego, co osobowe, wydawały się zbyt wąskie. Poszukiwania najpierwotniejszej formy religii i spory o nią – pod wpły-

wem ewolucjonizmu pojmowaną również jako najprostszą i najbardziej fundamentalną, a zatem i najodpowiedniejszą dla sformułowania uniwersalnej definicji religii – spopularyzowały na początku XX w. magiczną teorię religii, pozostającą w ścisłym związku z teorią *mana* (manaizmu). Ideą przewodnią magicznej teorii religii było pojęcie magicznej siły, pojmowanej nieosobowo jako rezerwuar wszędzie obecnego, niewidzialnego fluidu czy jako rodzaj siły, która może stać się udziałem rzeczy, roślin, zwierząt, ludzi i powodować wielorakie skutki. Magiczna teoria następnie została uzupełniona teorią mana, utrzymującą, że religia powstała z pewnej formy wiary w moc i że z wiary tej wykształciły się wszystkie późniejsze pojęcia religijne i formy religijnego kultu. Teoria ta modyfikowała również magiczną teorię religii, zwracając uwagę na to, że pojęcie mocy, które znajduje się w centrum wierzeń etnologicznych ludów, nie pozwala się podciągnąć pod ogólne pojęcie magicznej siły. Moc (*mana*) okazała się bowiem w trakcie etnologicznych badań nowym rodzajem tajemniczej mocy, określanej jako *wakan* czy *wakonda*, *orenda*, *manitou* itd. Co więcej, wydawało się, że chodzi o tajemniczą moc, którą można znów odnaleźć – w postaci bardziej wysublimowanej – w centralnych pojęciach wyższych religii, mianowicie w pojęciu *rita* (w We*dach*), *brahma* (w upaniszadach), *arta* (w kulturze perskiej), *mojra* (w kulturze greckiej), *tao* czy *dao* (w kulturze chińskiej), *charis* i *pneuma* (w kulturze chrześcijańskiej). Tym samym sądzono, że znaleziono wreszcie najodpowiedniejsze pojęcie, za pomocą którego można zinterpretować zarówno religię ludów etnologicznych i religie, w których występowało pojęcie bogów (Boga), jak i religie, które nie wypracowały idei bogów (Boga), jak np. buddyzm, dżinizm, taoizm, pewne formy braminizmu, a więc zjawisko religii w ogóle oraz zjawisko magii. Natomiast nierozstrzygalność sporu o pierwszeństwo czasowe między magią a religią na płaszczyźnie faktów zadecydowało o: 1° próbach rozstrzygnięcia tego sporu na płaszczyźnie psychicznej, analizując przeżycia, uczucia, postawy człowieka wobec osobowo-nieosobowej mocy; 2° zarzuceniu próby rozstrzygnięcia tego sporu ze względu na prostotę wyobrażeń i pojęć bogów (Boga) czy ogólniej osobowych istot; 3° przekonaniu, że właściwym, bardziej podstawowym, niż pojęcie bogów (Boga), dla określenia i wyróżnienia tego, co religijne od niereligijnego, jest rozróżnienie między *sacrum* a *profanum*, przy czym pojęcie *sacrum* modelowano na pojęciu *mana* (mocy).

Pierwszymi, którzy zaproponowali rozważyć ideę *sacrum* (*mana*) jako pojęcie centralne i uniwersalne dla wszystkich fenomenów religijnych i okre-

ślić religię za pomocą pojęcia *sacrum* (*mana*), byli promotorzy szkoły socjologicznej Hubert, Mauss, Durkheim oraz historyk religii Söderblom[17].

W filozofii religii. Po zakwestionowaniu przez I. Kanta możliwości rozstrzygania na płaszczyźnie rozumu teoretycznego zagadnień metafizycznych, a w konsekwencji i podstawowych problemów religijnych (przekonań religijnych o istnieniu Boga, istnieniu duszy i jej nieśmiertelności), uznano za nieprawomocne wszystkie dotychczasowe próby usprawiedliwienia podstawowych przekonań religijnych za pomocą jakichś teorii rzeczywistości (metafizyki). Jednocześnie jednak zauważono, że chociaż problematyka metafizyczna nie jest rozstrzygalna, to jednak pytania o prawomocność oraz prawdziwość przekonań religijnych mogą być pozytywnie rozstrzygnięte dzięki ujawnieniu pozycji świadomości religijnej w ogólnej ekonomii świadomości ludzkiej. Temu sposobowi uzasadniania prawdziwości i prawomocności nie tylko przekonań religijnych towarzyszyło założenie, że całość życia duchowego tworzy jedność i że jedności tej nie rozrywa ani swoistość określonych typów świadomości, ani nawet ich samoistność, oraz założenie, że tylko ten typ świadomości (aktów i ich korelatów przedmiotowych) okazałby się iluzoryczny, co do którego nie można by podać racji, wkomponowujących go w całość świadomości ludzkiej i wyróżniających go z tej całości-jedności. U podstaw takiego ugruntowania świadomości religijnej oraz usprawiedliwiania jej przekonań, leżało nadto przeświadczenie, że jedność świadomości ludzkiej nie jest dana bezpośrednio i ustalona raz na zawsze, lecz jest – jak sądził Kant – zadana. Raz odkryta może być uzasadniana, ale również zakwestionowana i ponownie tworzona, odkrywana, uzasadniana. Pogłębiająca się od czasów średniowiecznych emancypacja poszczególnych dziedzin życia duchowego doprowadziła w końcu w kulturze europejskiej do rozerwania jedności świadomości ludzkiej, pozbawiając równocześnie religię (świadomość religijną) jej jednoczącej funkcji względem wielorakich dziedzin (typów świadomości) kulturowych. Emancypacja ta, ujawniając specyfikę poszczególnych dziedzin kulturowych (typów świadomości kulturowych), np. polityki, etyki, sztuki, wiedzy, równocześnie uwyraźniła szczególność religii (świadomości religijnej), a pytanie o jedność całości życia kulturowego (poszczególnych typów świadomości kulturowych) stało sie znów aktualne. Uświadomiono sobie jednak, że jedności tej nie powinno się już osiągnąć za cenę zagubienia swoistości czy samoistności poszczególnych dziedzin życia kulturowego (typów świadomości kulturowej), w tym także szczególnego charakteru religii (świadomości religijnej). Naczelnym

przeto zadaniem pokantowskiej filozofii religii stało się ugruntowanie prawomocności i prawdziwości przekonań religijnych nie na drodze spekulatywnej metafizyki, lecz dzięki ukazaniu w ogólnej ekonomii świadomości ludzkiej pozycji świadomości religijnej, zachowując jednocześnie jej swoistość czy nawet samoistność oraz swoistość czy samoistność wszystkich pozostałych typów świadomości kulturowych. Cały nurt filozofii pokantowskiej w zakresie filozofii religii można by ogólnie potraktować jako wielostronną próbę rozwiązania tego zagadnienia oraz próbę przezwyciężenia kantowskiego transcendentalnego subiektywizmu celem zagwarantowania przekonaniom religijnym obiektywnych i realnych podstaw[18].

Szczególnie znaczące są tu stanowiska Windelbanda, Otta, Schelera. Windelband dokonuje modyfikacji kantowskiej filozofii świadomości normatywnej. Windelband, ujmując w ramach krytycznej filozofii wartości przedmiot świadomości religijnej jako formalną jedność wszystkich apriorycznych form ogólnie ważnego wartościowania (wartości) wskazuje zarówno na swoistość świadomości religijnej, jak i na jej wieńczącą, scalającą funkcję wobec wszystkich pozostałych typów świadomości kulturowej. Tak rozumiany przedmiot świadomości religijnej określa terminem *das Heilige*. Jego interpretacja przedmiotu świadomości religijnej, przy jednoczesnym zachowaniu ważności konsekwencji związanych z kantowskim aprioryzmem, zawieszała problem rozstrzygalności obiektywności i realności *das Heilige*. Otto, ustalając na drodze fenomenologicznej („psychologicznej") analizy świadomości religijnej samoistność jej przedmiotu (*das Heilige, numinosum*), podejmuje interesującą próbę ugruntowania jego obiektywności oraz realności właśnie w ramach filozofii Kanta. Posłużył się przy tym jej interpretacją, której dokonał J. F. Fries. Natomiast Scheler w dyskusji z subiektywizmem transcendentalnym przedstawia oryginalne rozumienie kantowskich form apriorycznych jako funkcjonalizację dojrzanych w oglądzie ejdetycznym istotności w tym, co dane. Tym samym ujawnia zarówno parcjalność dojrzanych przez Kanta form apriorycznych (jest ich znacznie więcej, niż wyszczególnił Kant, bo tyle, ile dojrzanych w oglądzie ejdetycznym i sfunkcjonalizowanych istotności), jak i przezwycięża ich subiektywistyczną interpretację dzięki interpretowaniu ich jedynie jako funkcjonalizacji tego, co dojrzane w tym, co dane świadomości (a więc nie przez nią skonstruowane, wytworzone) i przez nią zastane. Nadto ejdetyka aktu religijnego pozwoliła mu przedstawić interesującą próbę uzasadnienia realności przedmiotu świadomości religijnej, tj.

tego, co boskie, którego konstytuującym, najbardziej formalnym elementem jest modalność wartości tego, co święte (*das Heilige*).

Podejścia i aspekty badań klasyków sakrologicznego nurtu nie są więc jednorodne. Mimo to można z dwóch powodów potraktować ich jako przedstawicieli wspólnego kierunku religiologicznego:

Po pierwsze, ze względu na przekonanie, że właściwym przedmiotem świadomości religijnej i centralną kategorią tego, co religijne, jest *sacrum* (*sacré*, *holiness* [*mana*], *das Heilige* [*numinosum*]).

Po drugie, ze względu na przynależność w warstwie interpretacyjnej do filozofii pokantowskiej (z wyjątkiem Söderbloma). Można nawet powiedzieć, że prezentowani klasycy sakrologicznego nurtu religiologicznego przedstawiają dość komplementarny zbiór interesujących prób przezwyciężenia aprioryzmu kantowskiego i związanego z nim idealizmu teoriopoznawczego i metafizycznego.

Ten drugi powód (nurt filozofii kantowskiej, będący jedną z form ogólniejszego nurtu filozofii podmiotu) jest szczególnie ważny, jeżeli tylko zwróci się uwagę na przekonania religijne o realności swego właściwego przedmiotu. Przekonanie to nie może pozostać wyłączną sprawą świadomości religijnej i być wyłącznie przez nią rozstrzygane, jeśli ma się stać i o ile staje się przedmiotem nauki. Wprawdzie religia „nie żyje z metafizyki" i nie jest metafizyką, ale przekonanie o realnym istnieniu jej właściwego przedmiotu – jak słusznie zauważa Otto – implikuje tezy oraz rozstrzygnięcia metafizyczne i nie ma w tym względzie żadnej religii, która nie tworzyłaby określonej metafizyki. Jeżeli zatem sama religia zawiera tezy metafizyczne, to czymś nieodzownym wydaje się, aby teoria religii nie tylko ich nie pomijała, lecz je uwyraźniła, sprecyzowała i intersubiektywnie rozstrzygnęła.

W związku z tym powstaje jednak pytanie, na ile analiza faktu religijnego w nurcie ametafizycznej filozofii, konkretnie w nurcie pokantowskiego agnostycyzmu metafizycznego (nawet przy daleko posuniętych reinterpretacjach i modyfikacjach podstawowych idei Kanta), może rozwiązywać problem realnego istnienia przedmiotu świadomości religijnej. Pytanie to w stosunku do ametafizycznego nurtu filozofii można by uznać *a priori* za bezprzedmiotowe, gdyby nie sama „praktyka" klasyków sakrologicznego nurtu religiologicznego. Wątpliwości bowiem co do możliwości metafizycznego ugruntowania przedmiotu świadomości religijnej (*sacrum*) w ramach filozofii pokantowskiej czy, ogólniej, w ramach filozofii podmiotu towarzyszą im – niezależnie od ostatecznych rozwiązań – z całą wyrazistością.

Podjęte przez nich próby przezwyciężenia aprioryzmu kantowskiego i związanego z nim idealizmu są – ze względu na realistyczną postawę religijną – wielorakie i można je potraktować komplementarnie.

Pytanie o metafizyczne ugruntowanie przedmiotu świadomości religijnej (*sacrum*) i przedstawione w tym zakresie propozycje klasyków sakrologicznego nurtu religiologicznego wyznaczają aspekt podjętego tematu, mianowicie: *Kontekst metafizyczny*.

Z tej racji, że istnieje możliwość wspólnych płaszczyzn konfrontacji przedstawionych przez omawianych autorów propozycji i że prezentowany przez nich materiał jest bardziej podstawowy i ważny dla podjętego tematu niż opracowania zawężone do poszczególnych autorów i do niektórych aspektów ich dzieł, zdecydowano się na źródłowe opracowanie tematu w takim sensie, że podstawowe prace z zakresu teorii religii omawianych autorów zostały potraktowane zarówno jako źródła w zreferowaniu ich rozwiązań, jak i jako podstawowa literatura w syntetycznym uporządkowaniu – ze względu na ważność argumentacji i stopień przezwyciężenia aprioryzmu kantowskiego na rzecz obiektywności i realności – przedłożonych przez nich propozycji oraz do ich krytycznego opracowania. Opracowanie zatem ma charakter źródłowo-porównawczy przede wszystkim w zakresie ugruntowania obiektywności i realności przedmiotu świadomości religijnej na podstawie zasadniczych dzieł klasyków sakrologicznego nurtu religiologicznego[19].

Po tych uwagach można wreszcie przedstawić strukturę opracowania tematu *Sacrum jako przedmiot świadomości religijnej. Kotekst metafizyczny* i jego zasadnicze wyniki.

Opracowanie zawiera trzy rozdziały. Rozdział pierwszy został zatytułowany *Treść i natura* sacrum. W całości opracowania pełni on funkcję rozdziału wprowadzającego. Wydawało się bowiem rzeczą nieodzowną, aby – zanim przystąpi się do omówienia zagadnień związanych z obiektywnością i realnością *sacrum* – przedstawić poglądy klasyków sakrologicznego nurtu religiologicznego dotyczące zawartości treściowej *sacrum* oraz rozumienia przez nich jego natury. Zreferowanie poszczególnych opinii zostało poprzedzone ujawnieniem założeń systemowych, determinujących zwłaszcza interpretację natury *sacrum*. Nawet pobieżna analiza przedstawionych propozycji pozwala stwierdzić, że opinie klasyków nurtu sakrologicznegio co do treści (zawartości treściowej) *sacrum* i interpretacji jego natury są odmienne. Ujmują ją bądź jako rzeczywistą rzecz społeczną (Mauss, Hubert, Durk-

heim), bądź jako formalną jedność wartości kulturowych (Windelband), bądź jako moc pełną wartości prawdziwego życia (Söderblom), bądź jako zespół-harmonię irracjonalno-racjonalnych jakości wartości (Otto), bądź jako modalność wartości tego, co święte, będącą konstytutywnym elementem tego, co boskie (Scheler), bądź jako transcendentną, osobową, realną wartość (Hessen). Przede wszystkim jednak ważną wydaje się rozbieżność co do relacji zachodzących między *sacrum* a przedmiotem świadomości religijnej; rozbieżność, która w ostatecznych konsekwencjach wydaje się również ważna dla rozważań o możliwościach metafizycznego ugruntowania realności *sacrum*. Przedstawiony materiał i jego interpretacja pozwalają twierdzić, że *sacrum* nie może być całkowicie utożsamione z przedmiotem świadomości religijnej. Przedmiot świadomości religijnej okazuje się bowiem kategorią szerszą niż *sacrum*. Przedmiot świadomości religijnej zawiera w sobie szereg konstytuujących go elementów, z których tylko jeden to *sacrum*. Jeżeli uznać ważność takich właśnie interpretacji *sacrum*, to tym samym zostają zmodyfikowane – nawet istotnie – oczekiwania zarówno klasyków nurtu sakrologicznego w religioznawstwie, jak i w filozofii religii, mianowicie: opisu, zrozumienia, wyinterpretowania całej dziedziny tego, co religijne, za pomocą jednej centralnej, podstawowej kategorii tego, co religijne, tj. *sacrum*. Dziedzina tego, co religijne, okazuje się ze względu na jej przedmiot bowiem szersza niż dziedzina tego, co święte, czy dziedzina wyznaczona przez *sacrum*. Stąd należałoby wnosić, że *sacrum*, będąc konstytutywnym elementem przedmiotu świadomości religijnej czy nawet jego podstawowym, priorytetowym elementem konstytuującym, wprawdzie wyjaśnia bardzo istotny aspekt tego, co religijne, ale nie może być uznany za jedyny i całkowicie wyjaśniający dziedzinę tego, co religijne.

Rozdział poświęcony uzasadnieniu realności przedmiotu świadomości religijnej (*sacrum*) należało, ze względu na osobliwość filozofii kantowskiej, poprzedzić rozdziałem poświęconym ugruntowaniu jego obiektywności. Chodziło mianowicie o odpowiedź na pytanie, czy *sacrum* jako przedmiot (element konstytuujący przedmiot) świadomości religijnej w aspekcie jego momentów treściowych powinien być pojmowany jedynie jako coś skonstruowanego, wytworzonego na mocy i stosownie do funkcyjnych form apriorycznych wybiórczo-syntetyzującej świadomości czy ewentualnie jako wieloraka, ponieważ uzależniona od wtórnych sytuacji areligijnych (gospodarczych, geograficznych, kulturowych, społecznych), obiektywizacja i werbalizacja tychże form apriorycznych, czy też może jako coś zastanego, da-

nego do odkrycia, a więc *ad modum percipiendi*. Analiza przedstawionych w tym aspekcie propozycji prowadzi do wniosku, że obiektywność *sacrum* albo jest problemem nierozstrzygalnym i przekonanie o jego obiektywności należy wyłącznie do zakresu wiary (Windelband), albo może być zagwarantowane przez aprioryczne założenia odpowiedniości formalnej struktury rzeczywistości i rozumu (Durkheim), albo prowadzi do skrajnego obiektywizmu formalnego, dającego podstawy obiektywnej filozofii absolutu w sensie parmenidesowskim (Otto), albo może być demonstrowana, dzięki uchyleniu absolutnego charakteru form apriorycznych wskazanych przez Kanta i interpretowaniu ich jako jedynie funkcjonalizacji tego, co dojrzane w oglądzie ejdetycznym w tym, co dane świadomości (Scheler). Ta ostatnia propozycja może być jednak potraktowana jako „wiarygodna" oraz jako zadowalające przezwyciężenie subiektywizmu transcendentalnego, jeżeli zostaną przedstawione dostatecznie racje ugruntowania transcendentnej realności *sacrum*.

Rozdział trzeci, zajmujący się właśnie przeanalizowaniem propozycji co do możliwości ugruntowania realności przedmiotu świadomości religijnej, a w tym i jego konstytuującego elementu *sacrum*, prowadzi do następujących wniosków: 1° W ramach pozytywistycznego agnostycyzmu metafizycznego kategoria metafizyczna została zastąpiona kategorią socjologiczną. Tym samym zostaje wprawdzie ugruntowana realność (rzeczywistość) przedmiotu świadomości religijnej na mocy tego, że jest realną kategorią aprioryczną świadomości zbiorowej (jest rzeczą społeczną), ale „zniesione" zostają w takiej interpretacji całkowicie racje (podstawy) przekonań religijnych o transcendentnej realności przedmiotu religijnego (*sacrum*). 2° W ramach kantowskiego agnostycyzmu metafizycznego realność przedmiotu świadomości religijnej (*sacrum*) nie tylko pokazuje się jako w pełni sensowna, ale także jego realność jest nieodzownym postulatem – w filozofii Windelbanda – ogólnie ważnych wartościowań (realizowanie się ogólnie ważnych wartości), a w konsekwencji sensowności kultury ludzkiej; realność przedmiotu świadomości religijnej ujawnia się – jak twierdził Kant – jako fakt czystego rozumu. Znaczy to jednak jedynie tyle, że „realność" *sacrum*, „realność" przedmiotu świadomości religijnej jest jedynie nieodzownym warunkiem scalenia rozdartej świadomości ludzkiej przez pierwotnie daną dychotomię między tym, co jest, a tym, co być powinno, i jest „realnym", nieodzownym postulatem jedynie w takiej mierze i w takim zakresie, w jakiej mierze i w jakim zakresie realnym jest fakt zdwojenia świadomości ludzkiej.

Ostatecznie jednak dychotomia między *Sein* i *Sollen* – przy uznaniu za ważne założeń filozofii kantowskiej – jest nieprzezwyciężalna ani na płaszczyźnie rozumu teoretycznego, ani na płaszczyźnie rozumu praktycznego (Windelband). Kantowski agnostycyzm metafizyczny zatem się pogłębił. 3° Nie wydaje się słuszne przekonanie Hessena o możliwości rozwiązania wszystkich zagadnień związanych z religią (świadomością religijną), a więc też problemów metafizycznych, poprzestając wyłącznie na fenomenologicznej penetracji świadomości religijnej. Stanowisko to formułuje Hessen w polemice z Ottem. Zarówno bowiem religijne przekonania, jak i religijne przeżycia dane w źródłowych sytuacjach religijnych nie stanowią jeszcze o intersubiektywnej ich ważności. Towarzyszące przekonaniom religijnym i obecne w przeżyciu religijnym odczucie ich prawdziwości (*Wahrheitsgefühl*) domaga się – zwłaszcza w aspekcie ontycznym – uchylenia jego subiektywności, co oznaczy – przede wszystkim – dopełnienia fenomenologicznych badań religii (świadomości religijnej) badaniami z zakresu antropologii filozoficznej i metafizyki. Taka jest propozycja Otta. Realizacja tej propozycji w ramach filozofii kantowskiej nawet w wersji, którą przedstawia Otto za Friesem, okazuje się jednak ostatecznie niezadowalająca. Sensowności metafizycznych roszczeń przekonań religijnych nie można również uzasadnić – jak proponuje Hessen – przez ujawnienie analogiczności świadomości religijnej z innymi kulturowymi typami świadomości, ponieważ rodzaj (klasa) aktów religijnych jest, ze względu na ich intencję, istotnie odrębna od wszystkich pozostałych rodzajów (klas) aktów świadomości kulturowych. 4° Zasadniczo poprawną w aspekcie metodologicznym wydaje się przedstawiona przez Schelera propozycja ontycznego ugruntowania przedmiotu świadomości religijnej na podstawie realnego istnienia istotnie odrębnej klasy aktów – aktów religijnych. Nie wydaje się jednak rzeczą możliwą sformułowanie poprawnego toku argumentacyjnego za realnym istnieniem przedmiotu świadomości religijnej, którego konstytuującym elementem jest *sacrum*, opierając się na schelerowskim rozumieniu natury poznania metafizycznego i jego metodologicznego statusu.

Podsumowując, propozycje klasyków sakrologicznego nurtu religioznawczego okazują się, mimo przedstawienia przez nich wielu interesujących prób ugruntowania obiektywności i realności *sacrum*, w rezultacie niedostateczne. *Sacrum* pozostaje w ich interpretacji jedynie przedmiotem świadomości religijnej. Wprawdzie przedmiotem, którego samoistność (samoistna pozycja przedmiotowa) może być wielorako usprawiedliwiana, ale

jedynie intencjolalnym korelatem-przedmiotem intencji istotnie odrębnej klasy aktów – aktów religijnych. Obiektywność i realność *sacrum* (przedmiotu świadomości religijnej ogólnej) domaga się jednak – ze względu na nigdy nie podawane w wątpliwość przekonanie żywej świadomości religijnej o obiektywności i realności swego przedmiotu – bądź intersubiektywnie ważnego usprawiedliwienia, bądź intersubiektywnie ważnego „uchylenia". Z tej racji w zakończeniu opracowania został przedstawiony zarys czy podstawowe kroki realnego ugruntowania przedmiotu świadomości religijnej (w tym i jego konstytuującego elementu tego, co święte [*sacrum*]) w ramach realistycznej metafizyki.

---

[1] Por. np. J. Splett, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg – München 1971; C. Colpe [Hrsg.], *Die Diskussion um das „Heilige"*, Darmstadt 1977, s. IX-XXV.

[2] Por. np. H. G. Kippenberg, *Zu einem sozialwissenschaftlichten Verständnis religiöser Weltbilder*, [w:] H. E. Bahr [Hrsg.], *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, Darmstadt – Neuwied 1975, s. 65-94; S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Definicja religii a typy nauk o religii*, „Roczniki Filozoficzne" 22(1974), z. 1, s. 103-160.

[3] Por. np. C. Colpe, *dz. cyt.*, s. X; J. Keller, *Problem rewaloryzacji świętości i mitu we współczesnym religioznawstwie*, „Studia Religiologiczne" 1(1969), nr 1-2, s. 5-31; J. Szmyd, *Ze sporu o przedmiot psychologii religii*, „Studia Religiologica" z. 1 (1977), s. 43-52; Z. Chlewiński, *Problem religii w psychologii*, „Zeszyty Naukowe KUL" 16(19737), nr 3-4, s. 45-59; Wł. Piwowarski, *Społeczno-kulturowe uwarunkowania religii i religijności*, *tamże*, s. 61-73.

[4] Por. J. Splett, *dz. cyt.*, s. 249n.

[5] Por. E. Evans-Pritschard, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropoloques*, Paris 1971.

[6] Por. H. Bouillard, *La catégorie dé sacré dans la science des religions*, [w:] *Le Sacré. Etudes et recherches. Actes du organisé par le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Studes Philosophiques de Rome*, *Rome 4--9 I 1974*, Paris 1974, s. 33-56; W. Schmidt, *Menscheitswege zum Gotterkennen. Rationale-Irratiomale-Superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchumg*, München 1923.

[7] Por. P. Mus, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddisme fondée sur la critique archéologique des textes*, Hanoï 1935.

[8] Por. np. M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris 1973.

[9] Por. np. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966; J. Geyser, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Mün-

ster 1923; J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952; W. F. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, Paris 1969; F. Bergenthal, *„Das Heilige" und „Das Göttliche". Zur transcendentalen Grundlegung der Religionsphilosophie*, „Wissenschaft und Weisheit" 28(1965), s. 92-103.

[10] Por. np. B. Häring, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, Krailing v. München 1950 (*Świętość a dobro. Wzajemny stosunek religii i moralności*, Poznań 1963); W. Hellpach, *Numen und Ethos. Ansatz zur Weltreligionsphilosophie*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung" 1(1946), s. 47-74; J. Staudinger, *Das Schöne als Weltanschauung im Lichte der platonisch-augustinischen Geisteshaltung*, Wien 1948.

[11] Por. B. Casper, K. Hemmerle, P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg – Basel – Wien 1966; K. Hemmerle, *Das Heilige*, IV. *Verständnis des Heiligen*, [w:] *Herders Theologisches Taschenlexikon*, hrsg. v. K. Rahner, Freiburg i.B. 1972, Bd. 3, s. 215n.

[12] Por. np. P. Ricoeur, *Manifestation et Proclamation*, [w:] *Le Sacré*..., s. 57-76; C. Bruiare, *Le Sacré et l'Apparence*, *tamże* s.113-120; J. Splett, *Manifestion du „sacré": Dei Maiestas. Sur une parole fondamentale philosophico-religieuse*, [w:] *Prospettive sul Sacro. Contributi al Convegno su „Il Sacro" indetto del Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall'Istitudo di Studi Filosofici*, *Roma 4-9* Gennaio *1974*, Roma 1974, s. 133-151.

[13] Por. np. J.-P. Audet, *Le mythe dans le double univers du langage et du sacré*, „Dialoque" 7(1968-1969), s. 531-552; P.-C. Courtes, *Le mythe e le sacré*, „Revue Thomiste" 72(1972), s. 392-407; R. Guardini, *Die religiöse Sprache*, [w:] *Bayerische Akademie der Schönen Künste* [Hrsg.], *Die Sprache*, München 1959, s. 13--44; H. Reinhardt, *Die Sprachebenen Denken und Glauben: erörtet am Beispiel des Heiligen*, Bonn 1973; artykuły E. Castelli, P. Kempa, J. Landrière'a, M. Meslina, H. Otta, R. Panikkara, A. Vergotego w *Le Sacré*... oraz artykuły S. Bertona, F. Buriego, S. Otta w *Prospettive*...

[14] Por. np. W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen 1942; H. W. Bailey, *Spanta. Iranian Studies*, „Bulletin of the School of Oriental Studies" 3(1933-1935), s. 276-296; E. Bertola, *Le Sacré dans les plus anciens livres de la Bible*, [w:] *Le Sacré*..., s. 201-220; I. F., *Holiness* [*Greek*], [w:] *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. by J. Hastings, New York 1955[2], Vol. VI, s. 741--743; R. H. Coats, *Holiness* [*New Testament and Christian*], *tamże* s. 743-750; L. Gardet, *Notion et sens du Sacré en Islam*, [w:] *Le Sacré*..., s. 317-331; H. Hartmann, *„Heil" und „Heilig" im nordischen Altertum. Eine wortkundliche Untersuchung*, Heidelberg 1943; E. Krieck, *Heil und Kraft. Ein Buch germanischer Weltweisheit*, Leipzig 1943; K. G. Kuhn, O. Procksch, ἅγιος - ἁγιάζω – ἁγιάσμος – ἁγιότης – ἁγιωσύνη, [w:] G. Kittel [Hrsg.], *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testa-*

ment, I, Stuttgart 1957, s. 87-116; J. Papmehl-Rüttenauer, *Das Wort „heilig" in der deutschen Dichtersprache von Pyra bis zum jungen Herder*, Weimar 1937; J. S. Reid, *Holiness* [*Roman*], [w:] *Encyclopaedia*..., s. 750n.; H. Webster, *Tabao*, Standford – London 1942; O. C. Whitehouse, *Holiness* [*Semitic*], [w:] *Encyclopaedia*..., s. 751-759; W. Wundt, *Die Tabugebote. Das Heilige und das Unreine*, [w:] *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, Bd.2: *Mythus und Religion*, 2. Teil, Leipzig 1906, s. 300-318; P. Wulfing-v. Martitz, ἵερος *bei Homer und in der älteren griechischen Literatur*, „Glotta" 38(1960), s. 272-307; 39(1961), s. 24-43.

[15] Por. np. X. Tieliete, *La nature, la nostalgie et le sacré. Variations sur un thème de Schelling*, [w:] *Le Sacré*..., s. 395 -395 ; E. Garulli, *Per una modalità ontologica del sacro e del divino im Heidegger*, [w:] *Prospettive*..., s. 89-103; R. Otto, *Langage dialectique et silence hiérophanique. L'horizon de la métaphysique chez Proclus, Cusanus et Hegel*, *tamże* s.105-114; W. Biemel, *L'interprétation heideggéreinne du Sacré chez Hölderlin*, *tamże* s. 185-198; G. Malantschunk, *Il concetto di „Sacro" in Sören Kierkegaard*, *tamże* s. 225-234; J. Splett, *dz. cyt.*, s. 132-186.

[16] Por. np. M. van Overbeke, *La machine sacrée. Considérations à propos dusimulacre cybernétique*, [w:] *Le Sacré*..., s. 444-459; G. F. Vescovini, *Il Sacro e 1'astrologia*, [w:] *Prospettivi*…, s. 153-175.

[17] Por. H. Buillard, *dz. cyt.*; W. Holsten, *Religionswissenschaft*, [w:] RGG^3 t. 5, szp. 1038; G. Lanczkowski, *Heilig*, I. *Heilig und profan religionsgeschichtlich*, [w:] RGG^5 t. 3, szp. 146n.; T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964; G. Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft*, Berlin 1948; Z. Poniatowski, *Wstęp do religioznawstwa*, Warszawa (1959) 19623; J. Splett, *Das Heilige*. I. *Problemgeschichte*, [w:] *Herders Theologisches Taschenlexikon*, hrsg. v. Karl Rahner, Freiburg i.Br. 1972, Bd. 3, s. 211-213; W. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster i.W. 1930; J.-P. Steffes, *Glaubensbegründung. Christlicher Gottesglaube in Grundlegung und Abwehr*, hrsg. v. L. Diemel, Bd. I. *Methodische und geschichtliche Einführung. Antropologische Grundlegung. Religionsphilosophie*, Mainz 1958; G. Stephensen, *Geschichte und Religionswissenschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert*, „Numen" 13(1965), s. 43-79; I. Radziszewski, *Geneza religii – w świetle nauki i filozofii*, Włocławek 1911.

[18] Por. np. H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949; E. Brunner, *Religionsphilosophie protestantischer Theologie*, München 1927; P. Kalweit, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Berlin 1921^2; K. Kesseler, *Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie*, Leipzig 1917; G. Mensching, *dz. cyt.*; N. Niemeier, *Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1930; J.-P. Steffes, *dz. cyt.*; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977.

[19] Bibliografia w dziale *Opracowania* podaje m.in. pozycje dotyczące tego aspektu. Spośród nich wyszczególnić należałoby przede wszystkim prace następujących autorów: Indan (Durkheim); Daniels, Fischer, Lehmann, Minrath, (Windelband); Müller, Schinzer, Schulz (Otto); Altmann, Baltinis, Chevrolet, Dupuy, Eschweiler, Hafkesbrink, Newe, Optendrank, Przywara, Trost, Wolf (Scheler); Franzelin, Graf, Geyser, Peis, Skibniewski (Hessen). Przegląd tych pozycji pozwala się zorientować, że interpretacje proponowanych przez klasyków rozwiązań są rozbieżne. Same interpretacje tych propozycji domagałyby się oddzielnego krytycznego studium. Natomiast propozycje zawarte w pracach Hemmerlego i Weltego są na tyle oryginalne, że nie można już ich traktować jedynie jako opracowania klasycznych rozwiązań, lecz jako propozycje nowe i jako takie domagającego się oddzielnego omówienia. Propozycja zaś Coldego, utożsamiająca *numinosum* z fizykalnym pojęciem energii, wydaje się nieporozumieniem.

WYKAZ SKRÓTÓW

E – Windelband W., *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen (1914) 1920.

EM – Mauss M., Hubert H.. *Exquisse d'une théorie générale de la magie*, „L'Année Sociologique" 7(1902–1903), s. 1-140 (*Zarys ogólnej teorii magii*, [w:] *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973, s. 2-208; cytuje się według tego tłumaczenia).

ER – Söderblom N., *Einführung in die Religionsgeschichte*, Leipzig 1920.

F – Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Sonderdruck aus: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" Bd. I u. II, hrsg. v. E. Husserl – Freiburg i.B., Halle 1916.

FE – Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*, Paris 1912 (*The Elementary Forms of the Religious Life*, translated from the French by Joseph Ward Swain, New York 1915; cytuje się według tego tłumaczenia).

H – Otto R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917 (*Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosu-*

nek do elementów racjonalnych, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968; cytuje się według tego tłumaczenia).

HGP – Söderblom N., *Holiness (General und Primitive*), [w:] *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. by James Hastings, New York (1913) 1955, Vol. VI, s. 731-741.

KF – Otto R., *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*, Tübingen 1909.

LG – Söderblom N., *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*. *Nachgelessene Gifforn-Vorlesungen*, in Verbindung mit Christel Matthias Schröder und Rudolf Hafner deutsch hrsg. v. Friedrich Heiler, München 1942.

NRW – Otto R., *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen (1904) 1909.

P – Windelband W., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Tübingen (1883) 1907.

PR – Scheler M., *Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung*, [w:] tenże, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin (1921) 1933.

RE – Söderblom N., *Die Religion der Erde*, Halle 1905.

RI – Hessen J., *Religionsphilosophie. Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie*, München (1948) 1955 Bd I.

RII – Hessen J., *Religionsphilosophie. System der Religionsphilosophie*, München (1948) 1955 Bd II.

WG – Söderblom N., *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der der Religion*, deutsche Bearbeitung hrsg. v. Rudolf Stube, Leipzig 1916.

Rozdział I

TREŚĆ I NATURA *SACRUM*

Przedmiotem tego rozdziału jest przedstawienie treści czy zawartości treściowej *sacrum* przypisywanej mu przez omawianych autorów. Prezentacja ta nie może jednak ograniczyć się do warstwy czysto deskryptywnej, ponieważ autorzy ci dokonują równocześnie systemowej interpretacji *sacrum*. Dlatego też w tytule rozdziału obok terminu „treść" pojawia się termin „natura". Termin ten został tu przyjęty nadto z tego względu, że wskazanie na *sacrum* jako na pojęcie centralne i podstawowe dla dziedziny tego, co religijne, jak to ma miejsce w omawianym sakrologicznym nurcie filozofii religii, jest związane z próbą nowego uporządkowania wszystkich pozostałych elementów religii, np. przedstawień przedmiotu świadomości religijnej (zmarli, duchy, bogowie, Bóg), form kultowych, form religii, historii i rozwoju religii. Mówi się zatem o oddziaływaniu *sacrum* na dziedzinę tego, co religijne, i to ze względu na jego systemowo wyinterpretowaną, szczególną istotę.

Z tej racji, że interpretacja *sacrum* nie jest ateoretyczna, lecz dokonuje się w ramach założeń systemowych, uznano za wskazane ujawnić w tym rozdziale również te założenia, które z jednej strony poszczególni autorzy uznają za nieodzowne we właściwej interpretacji *sacrum*, a z drugiej – jedynie te, które zasadniczo tę interpretację determinują.

Kolejność prezentacji jest prawie chronologiczna. Chociaż aspekt historyczny nie jest przedmiotem zainteresowania tej pracy, to jednak ostatecznie nie mniej ważny, i to zarówno w zakresie doboru założeń w interpretacji czy deskrypcji *sacrum*, jak i metod poznawczych i interpretacyjnych oraz doboru materiału religioznawczego.

W związku z doborem materiału religioznawczego dla opisu i interpretacji *sacrum* napotyka się zasadniczy problem. Materiał ten nie mniej niż systemowe założenia i metody badawcze determinuje bowiem sam opis i inter-

pretację *sacrum*. Problem ten pozostawia się tu nierozwiązanym i nie podejmuje się bliższego omówienia bardziej szczegółowych kwestii z nim związanych, np.: Czy uznanie przez E. Durkheima totemizmu za najpierwotniejszą formę religii jest w pełni uzasadnione czy nie? Jak ostatecznie należałoby rozwiązać spór między N. Söderblomem a W. Schmidtem o interpretację *Urheber*? Jakie kryteria powinny być uznane za ważne w celu odróżnienia magii od religii?

Wydaje się, że zagadnienie to nie jest również najistotniejsze dla omawianych autorów. Mimo że Durkheim i Söderblom zainteresowani są jeszcze dotarciem do najpierwotniejszych form religijnych, to jednak wyznaczenie zakresu tego, co religijne w ogóle, uznanie w ogóle za religijne określonych postaw, zachowań, praktyk, dokonuje się nie ze względu na owe najpierwotniejsze formy religijne, ale ze względu na uprzednio założoną znajomość tego, co religijne. To, co religijne, w przekonaniu sakrologów kryje się w podstawowej kategorii *sacrum*. I celem jej wyjaśnienia dobiera się taki materiał, który by ujawnił jej pełną zawartość treściową i pozwolił odkryć jej naturę, a dzięki temu umożliwił również w pełni zrozumieć całą dziedzinę tego, co religijne.

I. *Sacrum* jako jedność formalna (*Inbegriff*) wartości kulturowych

W. Windelband, współtwórca i czołowy przedstawiciel neokantowskiej szkoły badeńskiej, krytycyzmu teleologicznego czy krytycznej teorii wartości, teoretyk poznania humanistycznego, ceniony historyk w zakresie problematyki *sacrum*, nie tylko może uchodzić za klasyka sakrologicznego nurtu filozofii religii, ale i jego szkic z filozofii religii jest jedną z najwcześniejszych – o ile nie pierwszą w ogóle – prób przebadania dziedziny tego, co religijne, ze względu na wartość tego, co święte (*das Heilige*[1]).

Przedmiotem filozofii religii powinna – zdaniem Windelbanda – być religia rzeczywista, tj. taka, którą wszyscy znają oraz przeżywają. Religia ta przenika wszystkie sfery życia, będąc zarazem faktem wewnętrznym (obejmującym całość psychicznych funkcji człowieka) i faktem indywidualnie i społecznie zewnętrznym[2]. Religia jest jednak czymś więcej niż jedynie jej doświadczalne przejawy, czymś więcej niż kulturowo-świecka działalność człowieka. Z religią bowiem nierozerwalnie jest związana tendencja wykraczania poza empiryczną rzeczywistość ku „wyższym mocom", ku najbar-

dziej wewnętrznej istocie i racji wszelkiej rzeczywistości, co pozwala ją – religię – nazwać życiem z Bogiem i w Bogu czy życiem „metafizycznym”[3]. Przekraczanie ideałów-celów (prawdy, dobra, piękna) ludzkich, kulturowych działań nie pozwala jednak na adekwatne określenie ideału-celu religii żadnym z nich. Niewątpliwie, religia jest obecna w świecko-kulturowych działaniach człowieka i ich wytworach, ale domaga się, pełniąc w stosunku do nich funkcję ich dopełnienia czy integracji, ponadludzkiej, ponadświeckiej treści czy ideału-celu. Swój ideał-cel nazywa religia tym, co święte (*das Heilige*)[4].

Zadanie filozofii religii upatruje zatem Windelband nie w konstruowaniu tzw. prawdziwej, filozoficznej religii, jak to czynili np. neoplatończycy czy deiści, lecz w zrozumieniu i ocenie religii rzeczywistej[5]. Filozofia religii powinna, jego zdaniem, w pojęciowym ujęciu religii uwzględnić wszystkie jej istotne elementy[6]. Wiąże się z tym postulat nieujaśniania ani niewyjaśniania faktu religii jedynie w ramach jednej z trzech dyscyplin filozoficznych (logiki, etyki, estetyki), odpowiadających ideałom-celom prawdy, dobra, piękna. Dotychczasowe jednak filozoficzne interpretacje faktu religijnego były dokonywane – zdaniem Windelbanda – bądź na płaszczyźnie rozumu teoretycznego, wysuwające na pierwszy plan problem prawdziwości religii, jej naukowej słuszności, odpowiedniości przedstawień religijnych, bądź rozumu praktycznego, zainteresowane przede wszystkim etyczną wartością religii, bądź rozumu estetycznego, traktujące religię jako „pobożne uczucie”. Interpretacje te okazywały się ostatecznie bardziej lub mniej jednostronne, redukcjonistyczne, nie ujmując tego, co właściwie religijne – święte[7].

Ta sytuacja w filozofii religii tłumaczy się z jednej strony nieliczeniem się z historyczną, pozytywną, rzeczywistą religią i niedostrzeżeniem jej istotowego i specyficznego charakteru w stosunku do pozostałych kulturowych form działań człowieka, a z drugiej – niewłaściwym typem poznania filozoficznego, w którym usiłowano rozwiązać problem religii czy świadomości religijnej. Windelband za właściwą metodę penetracji świadomości religijnej uważa metodę immanentnego krytycyzmu. Swoją filozofię określa jako krytycyzm czy immanentny krytycyzm, zaznaczając przy tym, że jest ona ostatecznie identyczna z filozoficznym stanowiskiem I. Kanta, co jednak nie oznacza bynajmniej jedynie odtworzenie tej filozofii w jej historycznym kształcie. Windelband podejmuje hasło O. Liebmanna: *Zurück zu Kant*, ale dodaje: *Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen*![8] Owo *hinausgehen* oznaczyło przede wszystkim ukrytycznienie, posługując się metodą kantow-

ską, XIX-wiecznego *novum* w zakresie nauk, mianowicie historii, a w konsekwencji przezwyciężenie różnicy między naukami czysto teoretycznymi a naukami historycznymi, zapewnienie ludzkiej świadomości jedności, ostatecznie stworzenie teorii ogólnie ważnych wartości-pryncypiów, ogólnie ważnych wyborów-syntez, wartościowań.

Nie podejmując bliższej charakterystyki Windelbanda filozofii wartości, ogólnie można powiedzieć, że jest ona teorią wiedzy czy „metafizyką" wiedzy, w której nie chodzi jednak o genetyczne wyjaśnienie (w płaszczyźnie indywidualnej i społecznej) poznania naukowego (jest to zadanie psychologii i historii nauki)[9], lecz o teorię, w której analizuje się elementy nauki (sądy--zdania) w aspekcie ogólnej ważności (nie faktycznej, a powinnościowej) wartości prawdy, dobra, piękna[10], w której właściwym przedmiotem nie są już sądy-zdania, lecz osądy. Osądy – przedmiot filozofii – są poddane krytycznej analizie, poszukującej odpowiedzi na pytania: 1° Czy istnieje nauka (myślenie), moralność (chcenie i działanie), sztuka (twórczość i kontemplacja), którym można by przypisać ogólną, konieczną, absolutną wartość prawdy, dobra, piękna?[11] 2° Jakie nieodzowne warunki powinny spełniać działania ludzkie i ich wytwory, aby można było im przypisać ogólnie ważną, absolutną wartość prawdy, dobra, piękna? 3° Z jakimi nieodzownymi postulatami jest związany ogólnie ważny, absolutny osąd? Jest to zatem teoria wiedzy, w której chodzi o pryncipia absolutnego wartościowania i którą z tej racji, że podstawowym założeniem tego typu wartościowania jest świadomość normatywna, można również nazwać krytyczną nauką o świadomości normatywnej czy krytyczną nauką o rozumie teoretycznym i praktycznym, czy wreszcie krytyczną nauką o ogólnie ważnych wartościach[12].

W ramach tak rozumianej filozofii można w sposób łatwy i prosty określić – stwierdza Windelband na początku *Das Heilige* – problem, metodę, cele filozofii religii. Chodziłoby jedynie o wskazanie pozycji, jaką religia zajmuje w celowym związku funkcji rozumnej świadomości, o ujaśnienie wielorakich przejawów religii oraz określenie jej wartości[13].

1. Transcendentalno-teleologiczna analiza świadomości ludzkiej pozwala ustalić, że dziedzina prawdy, dobra, piękna wyczerpuje zakres ludzkiej działalności wartościującej i odpowiednio zakres wartości ogólnie ważnych, a zatem i zakres świadomości normatywnej[14]. Jeżeli mimo tego mówi się o dziedzinie wartości religijnych, które określa się wspólną nazwą święte, to jedynie na tej podstawie, że świeckie wartości prawdy, dobra i piękna przybierają religijną formę (religijne formy asercji, religijne motywy chcenia i działania,

religijne – różnego rodzaju – uczucia) dzięki odniesieniu ich do jakiejś będącej ponad światem, ponadempirycznej rzeczywistości. Ten moment „zakotwiczenia" świeckiej wartości w ponadempirycznej rzeczywistości wydaje się przeto fundamentalnym i istotnym dla świadomości religijnej[15].

2. Odniesienie wartości prawdy, dobra, piękna do ponadempirycznej rzeczywistości nie może jednak uzasadniać się treścią poszczególnych wartości, ponieważ świadomość religijna je transcenduje, a nadto niemożliwe jest odniesienie ich do jakiejś w stosunku do nich transcendentnej i zarazem treściowo ukwalifikowanej wartości, ponieważ analiza transcendentalna nie wykrywa oprócz nich żadnej całkowicie innej wartości absolutnie ważnej.

Jeżeli przeto świadomość religijna ma mieć charakter intersubiektywnej sensowności, to należy zrezygnować z prób uzasadniania jej na podstawie jakiejś szczególnej, samoistnej i zarazem treściowo danej ich wspólności, lecz pytać o sam konieczny warunek tego odniesienia, dzięki któremu realizowane wartości otrzymują charakter ogólnej ważności oraz charakter ogólno-absolutnie-sakralnie ważny.

Warunkiem tym wydaje się nic innego jak właściwa dla świadomości ludzkiej antynomia między tym, co jest, a tym, co być powinno, między tym, co psychiczno-społeczno-historyczne, a tym, co normatywne, między tym, co realne, a tym, co idealne, między tym, co czasowo, a tym, co bezczasowo ważne[16].

Antagonizm ten, mający miejsce w świadomości ludzkiej (fakt ludzki), będący koniecznym – uświadamianym lub nieuświadamianym – warunkiem absolutnych wartości (wartościowań) prawdy, dobra, piękna (fakt konieczny), nie może równocześnie zadowalająco i ostatecznie być ugruntowany dzięki ujawnieniu gospodarczych, politycznych, psychologicznych, socjologicznych uwarunkowań tego, co jest (fakt nieredukowalny), ponieważ drugi człon tej relacji, „to, co być powinno" (mimo że częściowo może i niekiedy faktycznie zostaje zrealizowany), zawsze pozostaje w opozycji „do" i nie jest „z" tego, co jest. Windelband mówi o niemożności ani całkowitego uzgodnienia, ani całkowitego zniesienia antynomii świadomości ludzkiej[17].

Jeżeli zdwojenie świadomości ludzkiej rozpatrywane jako społeczne (krytyka indywidualnego czynu przez świadomość zbiorową) domaga się realności społecznego, wspólnego życia, to antynomia-zdwojenie świadomości ludzkiej, wynikające z uświadomienia absolutnych kryteriów wartościowania (fakt uzasadniający się postępem kultury), domaga się jeszcze głębszego życia wspólnotowego. Odsłania się tu jakaś duchowa racja, jakiś ponaddo-

świadczalny związek osobowości, który w stosunku do świadomości społecznej, zbiorowej, ma się tak, jak to, co być powinno, do tego, co faktycznie jest ważne. W tym sensie antynomia-zdwojenie świadomości ludzkiej zakłada metafizyczną realność świadomości normatywnej. Świadomość normatywna jest tym – jeżeli zostanie uświadomiona ważność absolutnych wartości (wartościowań) – co rzeczywiste i najpewniejsze, a zarazem transcendentne w naszym przeżyciu. Właśnie w tym sensie świadomość normatywna jest tym, co święte (*das Heilige*)[18].

To, co święte, jest więc świadomością normatywną prawdy, dobra, piękna, która przeżyta jest jako transcendentna rzeczywistość. Natomiast treściowo należy określić to, co święte, jako wspólność czy jedność norm (*Inbegriff*), które opanowują logiczne, etyczne, estetyczne życie, a które stają się świętymi dzięki temu, że nie mogą być zredukowane ani do poziomu produktów poszczególnych dziedzin życia duchowego, ani do wytworów empirycznej świadomości społecznej, lecz objawiają się jako treściowo określona wartość jakiejś wyższej rozumności, w której wolno nam uczestniczyć[19]. Gdyby świadomość normatywną przeżytą jako realną nazwać boskością, to należałoby stwierdzić, że boskość (Bóg) jest dana wraz z faktem „zdwojonej świadomości" i jest tak realna jak ten właśnie fakt. Natomiast życie w sferze aksjologicznej, które jest świadome tego związku, powinno nazywać się życiem człowieka w Bogu, życiem transcendentnym, religią[20].

Ostatecznie, *sacrum* w rozumieniu Windelbanda ujawnia się jako *Inbegriff* formalnych kategorii apriorycznych wybiórczo-syntetyzującej świadomości, o ile zostaje przez świadomość religijną przeżyte jako transcendentnie realne, ontycznie „zakotwiczone" w jakimś transcendentnym podmiocie. Taka interpretacja *sacrum* jest niezwykle dogodnym pojęciem dla ujaśnienia i zrozumienia pluralistycznego charakteru zarówno religijnych przedstawień, jak i działań. Pluralizm ten jest wyrazem treściowo-materialnego uposażenia *sacrum*.

Sacrum jako *Inbegriff* apriorycznych formalnych kategorii teleologicznej świadomości pozostaje zawsze inne, i to całkowicie inne, w stosunku do tego, co jest. Każda zatem próba materialnego zdeterminowania *sacrum* na podstawie tego, co jest, okazuje się nieproporcjonalna i dopuszcza wielorakość utreściowienia. Historyczne religie – zdaniem Windelbanda – nie są zatem niczym innym jak wyrazem podejmowania tego zadania – ostatecznie nierozwiązywalnego – w różnych historycznych warunkach[21]. Próby materialnego określenia *sacrum* dokonują się na trojaki sposób: 1° przez proste

odniesienie indywidualnie doświadczonych, konkretnych treści i wartości do tego, co święte[22]; 2° przez ekstrapolację tego, co skończone, w kierunku tego, co nieskończone (znajduje to wyraz w formie przedstawień religijnych)[23]; 3° przez redukcję tego, co nieskończone, do tego, co skończone (znajduje to wyraz w treści przedstawień religijnych)[24].

Odpowiednio do materialnego, pluralistycznego utreściowienia *sacrum* zostaje zorganizowana hierarchia wartości oraz ustalona relacja *sacrum* do *profanum*. I tak, z ekstrapolacyjną tendencją w płaszczyźnie przedstawionej łączy się tendencja akcentowania odrębności *sacrum* od *profanum* i równocześnie dewaluacja tego, co profaniczne[25], natomiast z redukcjonizmem łączy się tendencja interpretowania *sacrum* jako przenikającego *profanum* czy nawet współegzystującego z nim, a równocześnie sakralizacja wartości profanicznych i samego człowieka[26].

W zależności od materialnego utreściowienia *sacrum* i ustalenia odpowiedniej hierarchii wartości zostaje zdeterminowany religijny czyn – kult, dzięki któremu człowiek pragnie bezpośrednio oddziaływać na boskość lub doznawać jego bezpośredniego działania[27].

Każda jednak historyczna próba przezwyciężenia formalnego i teleologiczno-powinnościowego charakteru *sacrum* wikła się – zdaniem Windelbanda – w nieprzezwyciężalne antynomie zarówno w porządku przedstawieniowym, jak i w porządku działania.

W płaszczyźnie przedstawieniowej myśl religijna napotyka antynomie związane z posługiwaniem się kategorią: 1° substancji: Θεός αποίος – *ens realissimum et perfectissimum*[28]; 2° przyczynowości: postulowanie przyczyny, która byłaby przyczyną po prostu, a więc postulowanie substancji, której absolutną (nierelacyjną) przyczynowość nazywa się wszechmocą[29]; 3° czasu i przestrzeni: wszędzie – nigdzie, zawsze – nigdy[30]; 4° osoby: to, co ponadempiryczne, to, co nieskończone, jest samo w sobie czymś również ponadosobowym, a mimo to – ze względu na przeżywanie w religii wspólnoty życia jako relacji osoby do osoby – powinno być przedstawione jako osobowe (z tym jest związana w religii ogólniejsza tendencja antropomorficzna)[31].

Windelband wprawdzie, omawiając religijne, tzw. transcendentne, działanie, nie mówi o występującej tu antynomii, ale być może tylko dlatego, że jest ona zbyt oczywista[32]. Ludzkie bowiem działanie jest tylko empiryczną, historycznie uwarunkowaną realizacją określonych treści i jako takie nie może być bezpośrednio odniesione do transcendentnej rzeczywistości, której do-

świadcza świadomość religijna. Transcendentne działanie zakłada zredukowanie i uczłowieczenie w płaszczyźnie poznawczej pojęcia Boga, co pociąga za sobą w tej sferze wszystkie teoretyczne antynomie świadomości religijno-metafizycznej. Transcendentne działanie zarówno w swym indywidualnym, jak i społecznym wymiarze (modlitwa; realna, semi-symboliczna, symboliczna ofiara; sakramenty; ryty przygotowawcze do bezpośredniego kontaktu z tym, co święte; działanie magiczne) jest zrozumiałe w swej istocie jedynie za cenę akceptacji antynomii religijnego przedstawienia[33].

Antynomie jednak, chociaż mogą wydawać się właściwe dla świadomości religijnej, nie są tylko jej domeną. Pojawiają się one również w płaszczyźnie poznania czysto teoretycznego, o ile nie chce ono – zdaniem Windelbanda – poprzestać na ustaleniu faktów i związków między nimi, lecz pragnie być wyjaśniającą (jednak nie w rozumieniu tego terminu przez Windelbanda) teorią rzeczywistości – metafizyką[34]. Racja takiego stanu rzeczy tkwi w tym, że zarówno w płaszczyźnie aksjologicznej, jak i poznawczej zachodzi pewien pierwotny dualizm między tym, co „dane", a tym, co niejako „zadane", a zarazem henizm wydaje się najbardziej dogłębnym założeniem ludzkiego ujmowania rzeczywistości. Stąd dualistyczne teorie rzeczywistości nie zadowalają umysłu ludzkiego, ponieważ stwierdzają jedynie pierwotną „daną", a monistyczne teorie albo wikłają się w nieprzezwyciężalne antynomie, albo są – w swej dialektycznej formie – jedynie próbą ustalenia, jak jedność się dzieli i ponownie jednoczy, nie podając ostatecznych racji zachodzenia samego procesu[35].

Ostatecznie zatem problemy, które niesie z sobą świadomość religijna, okazują się nierozstrzygalne w płaszczyźnie teoretycznej. Tę tezę Kanta wzmacnia Windelband twierdząc, że nie są rozstrzygalne również w płaszczyźnie rozumu praktycznego. Dualizm bowiem między tym, co jest, a tym, co być powinno, jest nieodzownym warunkiem działania woli. Utożsamienie wartości i rzeczywistości jest równocześnie unicestwieniem chcenia i działania (poznawczego, etycznego, estetycznego). Skoro zaś ów dualizm jest podstawowym (pierwotnym) warunkiem ludzkiego życia, ludzkie poznanie nie może niejako postawić się na zewnątrz tego, co warunkuje bycie ludzkie, a tym samym nie może w sposób zadowalający wyjaśnić bezpośrednio danego faktu zdwojenia świadomości ludzkiej ani rozstrzygnąć na płaszczyźnie prawdziwościowej problemu ostatecznej i ontycznej jedności porządku tego, co jest, i tego, co być powinno, którą postuluje świadomość religijna w rozumieniu swego właściwego przedmiotu – tego, co święte[36].

II. *Sacrum* rzeczywistą rzeczą społeczną

M. Mauss w recenzji pracy K. Girgensohna, w której ten próbuje wykazać, że idea Boga jest charakterystyczną i centralną tego, co zasługuje na nazwę religii, stwierdza, że ideą taką nie jest idea Boga, lecz idea świętości jako bardziej ogólna i podstawowa[37]. Wybór ten zostaje uzasadniony we wstępie do *Mélanges d'histoire des religions*[38], napisanej wraz z H. Hubertem. Praca ta jest opracowaniem ich wcześniejszego wspólnego dzieła *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*[39].

W tej ostatnio wspomnianej pracy, idąc za opisem ofiary, danym przez W. R. Smitha, i podejmując wprowadzoną przez niego do nauki religii ideę świętości jako czegoś odrębnego i zakazanego, zauważają, że opis ten nie jest wyczerpujący. Centrum ofiary religijnej nie stanowi – jak sądził Smith – Bóg, składany w ofierze pod postacią symbolicznego zwierzęcia, lecz świętość, z którą człowiek w czasie ofiary się komunikuje. Nadto świętość nie jest w obrzędzie ofiarniczym tylko ideą czegoś odrębnego i zakazanego, lecz także szacunku, miłości, bojaźni; jest ideą złożoną. Już w tej pracy zwracają również uwagę na identyczność tego, co święte, z tym, co społeczne[40].

Podstawową jednak pracą – wydaje się – poświęconą idei świętości jest ich *Exquisse d'une théorie générale de la magie*. Ważne dla tej pracy są ustalenia dokonane w *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*. Analiza obrzędu ofiarniczego – najbardziej typowego aktu religijnego – pozwoliła im ustalić (ze względu na jego powszechność, stałość i logikę rozwoju), że przekracza on ramy konwencji, posiada charakter konieczny oraz jest mocno zakorzeniony w życiu społecznym. Natomiast sam mechanizm obrzędu ofiarniczego można wyjaśnić przez zastosowanie pojęcia świętości czy rzeczy świętych, które są takimi na mocy tego, że są rzeczywistymi (a więc nie iluzorycznymi, nie konwencjonalnymi!) rzeczami społecznymi, i które jako takie właśnie są niewyczerpanym źródłem sił, zdolnych spowodować specyficzne i różnorakie skutki[41] o charakterze indywidualnym i społecznym. Jeżeli obrzęd ofiarniczy jest reprezentatywny, to można stąd wnosić – takie jest założenie pracy *Equisse d'une théorie générale de la magie* – że podstawowym pojęciem każdego innego obrzędu jest pojęcie świętości[42]. Rozprawa *Equisse...* jest właśnie próbą weryfikacji tej hipotezy, i to na materiale, który jak żaden inny nie wydaje się tak daleki od obrzędu religijnego – na obrzędzie magicznym. Celem zasadniczym pracy jest więc stworzenie ogólnej teorii obrzędu, a zarazem stworzenie ogólnej teorii poję-

cia świętości, „bo jeśli w magii odnajdziemy podobne pojęcia, zmieni się nasze pojmowanie zakresu, ogólności i pochodzenia pojęcia świętości”[43]. Zamierzenie to napotyka jednak zasadniczą trudność. Z analiz przeprowadzonych w *Essai...* bowiem wynikało, „że pojęcie świętości jest pojęciem społecznym to znaczy wytworem zbiorowej działalności”[44], natomiast obrzędy magiczne zazwyczaj ukazują się jako uprawiane przez „jednostki wyodrębnione z grupy społecznej i działające we własnym interesie lub w interesie i w imieniu innych jednostek”[45]. Jeżeli przeto magia posługiwałaby się również pojęciem świętości, to powstałby dylemat: albo magia jest faktem zbiorowym, albo pojęcie świętości jest indywidualne[46].

Rozwiązaniu tego dylematu jest poświęcona prawie cała rozprawa. Analiza poszczególnych elementów magii (czarownika i jego kwalifikacji, działania magicznego [obrzędów magicznych], wyobrażeń, magicznego skutku, bezosobowego prawa, własności nieosobowych i osobowych) oraz dostrzeżenie niedostatecznego tłumaczenia wiary w skuteczność magii przez dysjunktywne rozpatrywanie reguł sympatii, właściwości i jakości rzeczy, demonów[47] pozwoliły im zinterpretować magię jako obiektywną rzeczywistość, której zarówno poszczególne elementy, jak i całość ma charakter społeczny, aprioryczny, autorytatywny, nie podlegający kontroli, której towarzyszy wiara analogiczna do wiary obecnej w religii i której skuteczność jest zrozumiała jedynie przez założenie u jej podstaw pewnego *residuum-mana*, pojęcia mocy (potencjalności magicznej), siły, której wyrazami są siła czarownika, siła obrzędu, siła ducha. Owo *residuum-mana* równocześnie pozwala bliżej scharakteryzować pojęcie świętości, ponieważ – zdaniem Maussa i Huberta – owo residuum jest rodzajem, a świętość jego gatunkiem[48].

Residuum to pozwala się scharakteryzować następująco: 1° jest przekazywalną (zaraźliwą) *par excellence* mocą-siłą (potencjalnością magiczną)[49]; 2° jest środowiskiem, dokładniej: działa w środowisku, tzn. w rodzaju wewnętrznego i specjalnego świata, w którym wszystko odbywa się tak, jakoby występowała w nim wyłącznie owa moc; jest równocześnie środowiskiem oddzielonym od świata i nakładającym się na świat, i nie odrywającym się od niego[50]; 3° jest prawdziwą skutecznością rzeczy, nie niweczącą jednak jej mechanicznego działania[51]; 4° jest jakością, wartością hierarchicznie stopniowalną, narzuconą rzeczom, ludziom, działaniom bez uwzględnienia ich jakości, słowem: heterogeniczną jakością wyciskającą na rzeczach, ludziach, działaniach piętno ważności, nietykalności, obcości, oporności, nadzwyczaj-

ności, niezależności w takim stopniu, że odpychają i budzą obawę, lecz równocześnie przyciągają i rodzą nadzieję[52]; 5° jest zarówno czymś materialnym i umiejscowionym, jak i czymś duchowym; działającym na odległość, a mimo to przez bezpośrednie powiązania czy nawet bezpośredni kontakt; czymś mobilnym i poruszającym, chociaż nieporuszonym; czymś nieosobowym, ale przybierającym osobowe formy; czymś podzielnym, a jednocześnie ciągłym[53]; 6° jest racjonalnie interpretowana w systemach seminaukowych jako φύσις, δύναμις, a w systemach personifikująco-mitologiczno-demonologiczno-dogmatycznych jako zmarli, deifikowani zmarli, herosi, święci, demony, bogowie, istoty „metafizyczne"[54].

Mimo że stosunkowo niewiele jest przykładów tego pojęcia magicznej mocy-siły-środowiska[55], Mauss i Hubert są przekonani, że nie należy wątpić w jego powszechność, ponieważ społeczeństwo nie zawsze odczuwa potrzebę sformułowania, zwerbalizowania podobnych idei, jak nie zawsze odczuwa potrzebę formułowania reguł gramatyki; zarówno w magii, w religii, jak i w lingwistyce funkcjonują pojęcia nieuświadomione, a jeżeli nawet zostaną uświadomione i stają się przedmiotem werbalizacji, to nie zawsze muszą być wyrażone w odpowiedni sposób. Tak np. pojęcie mocy magicznej w jednych typach werbalizacji zostało pozbawione swej pierwotnej zawartości „mistycznej" (φύσις, δύναμις) a w innych – po zbudowaniu pełnej dogmatyki, mitologii, demonologii – zostało zredukowane do pojęcia demonów, demona lub istot metafizycznych[56]. Mauss i Hubert zatem sadzą, że istnieją podstawy, aby twierdzić, że wszędzie istniało pojęcie obejmujące ideę mocy magicznej, owego *residuum-mana*, którego gatunkiem jest pojęcie świętości, i konkludują, że „w obrzędach magicznych szukaliśmy pojęcia świętości, znaleźliśmy wszelako więcej, znaleźliśmy rdzeń świętości"[57].

Tym samym został również rozwiązany dylemat: magia jest zjawiskiem społecznym i pojęcie świętości jest zjawiskiem społecznym albo magia nie jest zjawiskiem społecznym i pojęcie świętości nie jest zjawiskiem społecznym[58]. Przeprowadzone analizy nie pozwalają jednak Maussowi i Hubertowi wątpić ani w społeczny charakter religii, ani w społeczny charakter magii. Społeczny zaś charakter magii, ugruntowanej na pojęciu *mana*, nie może być pojmowany jako wytwór sztucznych konwencji między jednostkami, czarownikami i profanami, lecz jako wytwór uczuć społecznych, jako „gra sądów wartościujących", tzn. uczuciowych aforyzmów, jako gra, w trakcie której rozmaite jakości są przypisywane rozmaitym przedmiotom. Te sądy wartościujące są ekspresją uczuć społecznych, powstających bądź nie-

uchronnie i powszechnie, bądź przypadkowo w stosunku do pewnych rzeczy wybieranych na ogół całkiem dowolnie: roślin, zwierząt, zawodów, płci, gwiazd, meteorów, elementów zjawisk fizycznych, trzęsień ziemi, przedmiotów itp.[59]

„Pojęcie zatem *mana*, jak pojęcie świętości, jest ostatecznie tylko rodzajem kategorii myśli zbiorowej, na której opierają się owe sądy, kategorii, która narzuca klasyfikację rzeczy, oddziela rzeczy i je łączy, ustala kierunki wpływów i granice izolacji"[60].

Dla istnienia magii, jak dla istnienia religii, niezbędne jest zatem istnienie społeczeństwa, którego bezpośrednimi oznakami działania jest przymus i zakaz. Oznaki te są również obecne w magii w formie zakazów magicznych, z których powstawały prawdziwe obrzędy negatywne, występujące samoistnie lub towarzyszące obrzędom pozytywnym. Przenikanie się momentów pozytywnych i negatywnych, silna zbieżność obrzędów pozytywnych i negatywnych sprawia, że najprostszym obrzędom magicznym towarzyszy zawsze bojaźń, że magia zarazem przyciąga i odpycha – z tym, że stany te nie posiadają jedynie wymiaru indywidualnego, ale wynikają z wymieszania odczuć jednostek z odczuciami społecznymi, wyrastającymi ze społecznych potrzeb, nadziei i obaw i pochłaniającymi jednostkowe uczucia[61].

Stany społeczne o charakterze publicznym, przymusowym, które zostały odkryte w trakcie analizy wyodrębnionych faktów magicznych, poszerzają dziedzinę magii do tego stopnia, że można je interpretować jako fakty religijne, kultyczne, a pojęcie *mana* nie wydaje się bardziej magiczne niż religijne. Uważając pojęcie *mana* za podstawę magii, można sądzić, że jest ono wspólne dla rdzennych faktów magii i religii, że jedne i drugie powstają z tego samego źródła – emocjonalnych stanów społecznych[62]. Natomiast jeżeli twierdzi się, że *mana* jest jakoby rodzajem dla pojęcia świętości, pojęcia ściśle religijnego, a świętość, rzeczy święte, jego gatunkiem, to z tej racji, że można wskazać na specyfikujące je momenty. Mianowicie świętość, przedmiot świadomości religijnej, wyodrębnia się od *mana*, przedmiotu świadomości magicznej, jak 1° to, co określone, od tego, co nieokreślone[63], 2° jak to, co społeczne (permanentny charakter publiczny i społeczny religii i kultu), od tego, co indywidualne (możliwy indywidualny charakter magii, ale nie w aspekcie zrozumienia jej genezy, lecz jedynie w aspekcie jej trwania, kontynuacji)[64], 3° jak to, co metafizyczno-idealno-abstrakcyjne (zainteresowanie religii metafizyką, stwarzaniem idealno-abstrakcyjnych wzorów), od tego, co mistyczno-realno-konkretne (magia czerpie siły z mistyki, aby słu-

żyć świeckiemu życiu; zainteresowana jest konkretem, stając się źródłem sztuk praktycznych i skarbnicą idei i zarazem użyczając autorytetu i rzeczywistej skuteczności nieśmiałym praktycznym próbom czarowników-techników)[65].

Prace Maussa i Huberta przygotowały systematyczny wykład E. Durkheima o istocie religii i wpłynęły również na jego rozumienie świętości.

Określenie religii za pomocą pojęcia świętości obecne w *Les formes élémentaires de la vie religieuse* nie różni się istotnie od jego wcześniejszych prób zdefiniowania fenomenów religijnych w artykule *De la définition des phénomènes religieux*[66].

Durkheim definiuje religię jako zunifikowany system wierzeń i praktyk, który odnosi się do rzeczy świętych, jako system wierzeń i praktyk, które jednoczą w jedną wspólnotę moralną, zwaną kościołem, wszystkich tych, którzy są do tych wierzeń i praktyk przywiązani[67]. Określenie to z jednej strony pełni funkcję przedwstępnej determinacji przedmiotu badań religiologicznych, odwołującej się do przednaukowej świadomości różnicującej fakty na religijne i niereligijne[68], a z drugiej jest przezwyciężaniem teoretycznych i zarazem racjonalistycznych interpretacji religii[69] oraz tych prób określenia religii, które definiowały ją za pomocą idei nadprzyrodzoności[70] bądź za pomocą idei boskości czy idei szerszej – istot duchowych[71].

Durkheim, przyjmując, że kryterium odpowiedniości poszczególnych teorii religii powinna być świadomość religijna ludzi wierzących czy – inaczej mówiąc – że właściwym źródłem informacji o religii powinna być sama religia, a także maksymalna ateoretyczność i ahistoryczna determinacja rozpoznawalności faktów religijnych [72], najpierw utrzymuje, że fenomeny religijne w sposób naturalny rozpadają się na dwie kategorie: wierzeń i rytów, między którymi występuje taka różnica, jaka zachodzi między myślą a czynnością. Następnie twierdzi, że ryty mogą być określone i wyróżnione spośród wszystkich innych działań ludzkich, np. moralnych, jedynie ze względu na ich specyficzny przedmiot. Stąd wynika konieczność scharakteryzowania ich przedmiotu. Przedmiot zaś, jego specyficzna natura są wyrażone w wierzeniach. A zatem określenie rytów może dokonać się jedynie dzięki uprzedniemu określeniu wierzeń. Wszystkie zaś znane wierzenia, proste i złożone, prezentują wspólną cechę charakterystyczną. Mianowicie zakładają klasyfikację wszystkich rzeczy (realnych i idealnych) na dwie przeciwstawne grupy, ogólnie oznaczone terminami *profanum* i *sacrum*. Wierzenia, mity, dogmaty i legendy są reprezentacjami czy systemami reprezentacji, które

wyrażają naturę rzeczy świętych, siły i moce, które są im przypisywane, relacje między nimi i między rzeczami z zakresu *profanum*. Przy czym przez rzeczy święte nie należy rozumieć jedynie istoty osobowe (Boga, bogów, duchy), lecz także drzewo, źródło, kamień, kawałek drewna, dom, słowo, ryt, formuły słowne. Słowem, wszystko może być nazwane świętym, z tym, że zakres, krąg rzeczy świętych zmienia się nieskończenie w zależności od różnych religii[73].

Wskazując na cechy, które wyróżniają rzeczy z zakresu *sacrum* od rzeczy z zakresu *profanum*, zazwyczaj mówi się o ich pozycji, którą zajmują w hierarchii rzeczy. Chociaż rzeczom świętym przyznaje się wyższą godność i wyższą moc w stosunku do rzeczy porządku *profanum* i chociaż takie tłumaczenie podziału nie jest pozbawione racji, to jednak – zdaniem Durkheima – nie zostaje tu ujawniona prawdziwa charakterystyka rzeczy świętych. Relacje bowiem zależności i podporządkowania mogą wprawdzie przybrać charakter religijny, ale nie w sposób konieczny i niejako przez się. Często tego typu relacje określa się religijnymi jedynie w sensie metaforycznym. Poza tym rzeczy święte są różnego stopnia, a relacja zależności niekoniecznie jest jednostronna, lecz i zwrotna. Nadto nie zawsze relacja z rzeczą świętą jest odczuwana jako zależność, podporządkowanie, lecz także uspokaja, daje poczucie bezpieczeństwa, łaskawości[74].

Chociaż kryterium hierarchicznej pozycji wśród rzeczy wydaje się ostatecznie zbyt ogólne i zbyt niedokładne, to jednak, gdy uwzględni się związany z ową hierarchicznością moment heterogeniczności, można uzyskać interesującą charakterystykę relacji *sacrum* do *profanum*. Heterogeniczność jest bowiem cechą wystarczającą, aby scharakteryzować tę klasyfikację rzeczy oraz wyróżnić ją spośród wszystkich innych podziałów między rzeczami, ponieważ jest absolutna. W całej historii myśli ludzkiej nie ma drugiego przykładu tak radykalnego przeciwstawienia dwu kategorii rzeczy. *Sacrum* i *profanum* zawsze i wszędzie są pojmowane jako dwa światy, które nie mają nic wspólnego z sobą. Siły, które występują w jednym, nie są po prostu tymi, które występują w drugim; są innego rodzaju[75]. Oczywiście heterogeniczność ta nie wyklucza w sposób absolutny możliwości przejścia z jednego świata do drugiego. Przejście to jest możliwe, ale jedynie dzięki istotowej, rzeczywistej zmianie, metamorfozie, transformacji *totius substantiae*. Znajduje to wyraz np. w ceremoniach inicjacji, podczas których dokonująca się zmiana – uzmysławiania obrazami śmierci i ponownego narodzenia – nie jest rozumiana jedynie symbolicznie, lecz realnie. Mimo moż-

liwości przejścia z jednego „świata" do drugiego heterogeniczność jest całkowita i często przeradza się w antagonizm. „Światy" *profanum* i *sacrum* nie są pojmowane tylko jako oddzielone, ale jako wrogie, rywalizujące z sobą. W takim ich ujęciu człowiek nie może już należeć do „świata" *sacrum*, jak tylko pod warunkiem całkowitego opuszczenia „świata" *profanum*[76].

W ten sposób odkrywa Durkheim pierwsze kryterium religijnych wierzeń. Fenomeny religijne zakładają zawsze podział całego *universum* na dwie wykluczające się klasy: *sacrum* – *profanum*. Rzeczy święte chronione i izolowane są zakazem, muszą pozostawać zawsze w pewnym dystansie do pierwszych. Wierzenia zaś religijne są reprezentacjami, które wyrażają naturę rzeczy świętych oraz relacje, w jakich pozostają one między sobą i rzeczami świeckimi. W końcu ryty są prawami postępowania, zachowania się, które określają, jak człowiek powinien zachować się w obecności świętych przedmiotów[77].

Chociaż te określenia i kryterium odróżniania rzeczy świętych od rzeczy z zakresu *profanum* są tylko wstępne, to jednak ujawniają już możliwy sposób rozstrzygania problemów związanych z religią oraz ukazują – ze względu na absolutną heterogeniczność *sacrum* i *profanum* – złożoność problemu wyjaśnienia religii czy wskazania racji, dzięki której człowiek doszedł do takiego zróżnicowania *universum*. Gdyby bowiem *sacrum* i *profanum* różnicowały się jedynie ze względu na stopień intensywności mocy, to wystarczyłoby – wyjaśniając fakt religii – wskazać taką rzecz, która dzięki swej wyjątkowości (energii) dostatecznie silnie „uderzyła" imaginację ludzką, by wzbudzić uczucie religijne. Heterogeniczna absolutność domaga się jednak wskazania takiej racji, która usprawiedliwiałaby dostrzeżenie w świecie dwóch heterogenicznych światów, mimo że nic w zmysłowym doświadczeniu nie jest w stanie zasugerować idei tak radykalnego dualizmu[78].

Podstawowym dla Durkheima problemem w *Les formes élémentaires de la vie religieuse* jest wyjaśnienie owej absolutnej heterogeniczności między *sacrum* i *profanum*, której nie wyjaśniają – zdaniem Durkheima – zadowalająco ani teoria animizmu (E. B. Tylor, H. Spencer)[79], ani teoria naturyzmu (M. Müller, A. Kuhn, W. Schwartz, M. Breal)[80]. *Sacrum* bowiem, będąc absolutnie heterogeniczne w stosunku do *profanum*, nie może być w żaden sposób zasugerowane przez żadne – indywidualne ani zbiorowe – doświadczenia. *Sacrum*, pozostając w sferze empirycznej rzeczywistości, nie posiada przedmiotowego ugruntowania, ponieważ ani człowiek, ani natura sama z siebie nie mają takiego charakteru. Nie można zatem wyjaśniać faktu istnienia

rzeczy świętych, poszukując ich podstaw w naturalnych faktach fizycznych czy biologicznych. Chcąc wyjaśnić heterogeniczny charakter *sacrum*, należy zatem założyć, że poza jednostkowym i fizycznym światem istnieje inna rzeczywistość, która nadawałaby sens i przedmiotową wartość świadomości religijnej, ponieważ jednomyślne odczucia wierzących wszystkich czasów nie mogą być iluzoryczne; należy tu raczej zgodzić się – sądzi Durkheim – z W. Jamesem, że wiara religijna pozostaje pod specyficznym doświadczeniem, którego demonstratywna wartość nie jest mniejsza od doświadczenia naukowego, chociaż doświadczenie to jest innego rodzaju. W stosunku do teorii animizmu i naturyzmu oznacza to, że poza animizmem i naturyzmem musi istnieć inny rodzaj kultu, bardziej prymitywny (pierwotny), od którego wszystkie inne się wywodzą czy są jego szczególnymi parcjalizacjami[81].

Les formes élémentaires de la vie religieuse stanowi próbę weryfikacji na totemicznym materiale faktograficznym[82] z jednej strony wstępnej definicji religii, implikującej podział całego *universum* na *sacrum* i *profanum*, a z drugiej – wyjaśnienie ich heterogenicznego charakteru i dzięki temu dotarcie do natury *sacrum*. Zagadnienia te są ściśle ze sobą powiązane. Zarówno tok weryfikacyjny, jak i wyjaśniający i ujawniający naturę *sacrum* można by w skrócie przedstawić następująco:

1. Dlatego że rzeczy, zwierzęta, rośliny, ludzie są świętymi w ten sam sposób, chociaż w różnym stopniu, nie można utrzymywać, iż charakter ten jest im nadawany na podstawie przymiotów, które wyróżniają jedne od drugich, lecz są świętymi z racji uczestnictwa w niezależnym od nich (autonomicznym), wciąż aktualnym, nieosobowym, ahistorycznym, dynamiczno-witalno-sensytywno-duchowo-żywotnym, wartościującym, klasyfikującym, historycznie treściowo obiektywizowanym, wspólnym pryncipium;

2. Pytając o genezę tego uniwersalnego pryncipium, nie można odpowiedzieć, że zostało ono zasugerowane przez wrażenia, których dostarczają przedmioty służące za totem (preeminentna rzecz święta w totemizmie). Przedmioty te są bowiem często niepokaźne, natomiast fenomeny astronomiczne nader rzadko pełnią taką funkcję; nadto totemiczne zwierzęta, rośliny, ludzie nie są rzeczami preeminentnie świętymi jako takie, lecz są takimi jako totem-emblemat, totem-symbol, totem-obrazowe wyobrażenie, których znaczenie jest własnością określonej grupy społecznej;

3. Z tej racji, że totem jest właściwą i wizualną formą totemicznego uniwersalnego pryncipium i zarazem symbolem, emblematem określonego społeczeń-

stwa (klanu), nie można utrzymywać, że społeczeństwo i jego bóg są dwiema różnymi rzeczywistościami, ale należy przyjąć, że bóg społeczności, totemiczne pryncipium, jest niczym innym, jak samym totemicznym społeczeństwem wyrażonym pod postacią (formą) zwierzęcia czy rośliny, że totemiczne pryncipium to totemiczny bóg, który jest apoteozą totemicznego społeczeństwa.

4. Społeczeństwo bowiem – mówiąc ogólnie – ma wszystko to, co jest konieczne, by wzbudzić w umysłach wrażenie czegoś boskiego dzięki mocy, którą ma nad swymi członkami. Dla swych członków społeczeństwo jest tym, czym jest bóg dla swych czcicieli: uważając się za związanych z nim, równocześnie sądzą, że jest czymś wyższym od nich, czują się zależni od niego, zobowiązani do dostosowania się do jego sposobów postępowania i myślenia nieraz sprzecznymi z ich najbardziej podstawowymi inklinacjami i instynktami, a więc czują się zobowiązani do rezygnacji ze swych najżywotniejszych interesów, do ponoszenia ofiar, by osiągnąć jego specyficzne cele. Wpływ zaś ten wywiera społeczeństwo przede wszystkim dzięki moralnemu autorytetowi, który przymusza, zniewala i staje się przedmiotem czci. Ta siła autorytetu, której nie mogłaby osiągnąć żadna jednostkowa świadomość, płynie stąd, że społeczne sposoby działania i myślenia są wspólnie wypracowywane i dlatego stanowią przedmiot wspólnych odczuć i uczuć. Społeczeństwo jednak daje nie tylko poczucie zależności, lecz równocześnie poczucie bezpieczeństwa, mocy tym, którzy zachowują i pozostają w harmonii z jego sposobami działania i myślenia. Społeczeństwo nie jest bowiem całkowicie poza jednostkami. Istnieje tylko „w" i „dzięki" jednostkom. Jest więc czymś z nich, tak że owa siła społeczna przenika je i organizuje, przez co czują się wyniesione ponad siebie same, ponad swe nieproporcjonalnie słabsze siły. To społeczeństwo obdarza nadludzkimi siłami jednostki, siłami, które pozostają w harmonii z ich pragnieniami i oczekiwaniami, bo są „w" oraz „dzięki" nim. To społeczeństwo obdarza jednostki ufnością i odwagą, i prowokuje do nadludzkich czynów.

5. Nadto, oprócz owych odczuć i uczuć odnawianych w jednostkach sporadycznie, istnieją siły spetryfikowane w metodach i tradycji (język, narzędzia, prawo, zasób wiedzy), które jednostki nie zawdzięczają samym sobie, lecz społeczeństwu, a które decydują o ich pozycji wśród rzeczy. Tak więc jednostka nie może uwolnić się od odczucia, że ponad nią istnieją siły, dzięki którym posiada charakterystyczne właściwości swej natury, które jako dobroczynne moce jej towarzyszą, chronią ją i zabezpieczają jej uprzywilejowany los. I naturalnie musi przypisywać im godność, która odpowiadałaby wartości tych dobrodziejstw.

6. Zrodzona w ten sposób idea zewnętrznej i zarazem immanentnej siły, otrzymuje mitologiczną interpretację, ponieważ społeczne działania są zbyt zawiłe i ciemne, posługują się zbyt skomplikowanym mechanizmem psychicznym, by mogły być rozszyfrowane przez zwykłego obserwatora. To siły społeczne zatem nieodpoznane w swej właściwej naturze są mentalnie przemieniane, sublimowane, idealizowane i przedstawiane pod taką postacią, która rzeczywiście obca jest ich naturze. Ich zobiektywizowana, zmaterializowana postać, uzależniona od historycznych form społecznych, utrwala uczucia społeczne i służy ich wzbudzeniu, a równocześnie wyraża ideę transcendencji, jej pozapodmiotowy charakter w stosunku do świadomości indywidualnych.

7. W ten sposób zostają wyróżnione, oddzielone i utrwalone dwie formy ludzkiej świadomości: indywidualna i zbiorowa (społeczna), których przedmioty wywołują wrażenie, że człowiek pozostaje w relacji do dwóch odrębnych rodzajów rzeczywistości, mianowicie tego, co profaniczne (przedmioty świadomości indywidualnej), i tego, co sakralne (przedmioty świadomości zbiorowej).

8. Świadomość społeczna, będąca świadomością religijną, i jej przedmiot, będący przedmiotem świadomości religijnej, dzielą wszystkie następstwa, które wynikają (wiążą się) z samookreśleniem się społeczeństwa uwikłanego w konkretne historyczne wymogi życia, w szacunek dla tradycji, w nadzieję na to, co nowe, w materialną bazę. Nie można jednak wyciągać stąd wniosku, że świadomość społeczna (religijna) i jej przedmioty są tożsame z jakimkolwiek z owych determinujących elementów. Świat bowiem tego, co społeczne i zarazem religijne, jest *sui generis* syntezą świadomości indywidualnych, tzn. nie będącą wynikiem determinacji i konieczności empirycznej rzeczywistości, co wyraża się najpewniej w jej niezależności, heterogeniczności, autorytatywności, niekontrowalności itp. *Sociale* zaś i *sacrum* z tych racji ujawnia się jako kategoria aprioryczna, będąca niezbywalnym elementem ludzkiego życia, trwająca ponad wszystkimi historycznymi, szczegółowymi obiektywizacjami. Jedynie jej symboliczna postać jest podyktowana konkretnymi potrzebami i sytuacjami.

III. *Sacrum* pełną wartości mocą prawdziwego życia

N. Söderblom uznaje za ważne następujące przekonania francuskiej szkoły socjologicznej: 1° idea *sacrum* jest centralną i powszechnie ważną dla

zrozumienia faktu religii; bardziej podstawową niż pojęcie Boga; 2° określenie religii jako relacji człowieka do Boga, boskości, ducha, duszy (dusz) nie pozwala zrozumieć i właściwie zinterpretować wszystkich rzeczywistych faktów religijnych; 3° spór dotyczący form religijnych (panteizm, politeizm, monoteizm) nie jest istotny dla zrozumienia „prawdziwej" religii[83]; 4° heterogeniczność relacji: *sacrum – profanum*; 5° przekonanie o trwałej jedności wszystkich religii, mimo dokonujących się w historii ludzkości przeobrażeń form religijnych pod wpływem przemian kultury materialno-duchowej i wystąpień profetycznych osobowości; 6° przekonanie, że najpierwotniejsze religie ujawniają najpowszechniejsze i najtrwalsze elementy religii, których ujęcie jest nieodzowne dla zrozumienia religii w ogóle[84].

Mimo to Söderblom odrzuca interpretację religii dokonaną przez francuską szkołę socjologiczną, a w konsekwencji rozumienie w niej właściwego przedmiotu religii, mianowicie *sacrum* jako pewnego rodzaju obiektywizację i idealizację społeczeństwa, będącego siłą „tajemniczo" wyższą od jednostki. Odrzuca taką interpretację z racji: 1° dostrzeżenia innych źródeł i odmiennego kształtowania się idei *sacrum* niż te, na które wskazali Mauss, Hubert, Durkheim; 2° socjologicznej racjonalizacji irracjonalnego momentu *sacrum*; 3° niedostrzeżenia przez francuską szkołę socjologiczną fałszywości założenia, że dzieje historii można wyjaśnić anonimowymi siłami społecznymi, a tym samym niedocenienia twórczej i zasadniczej roli jednostek w kształtowaniu dziejów ludzkości; 4° niedoceniania podstawowej i istotnej idei teorii animizmu Tylora; 5° jednostronnej interpretacji totemizmu[85].

Wyżej wymienione powody zadecydowały o zdefiniowaniu przez Söderbloma religii subiektywnej (pobożności) jako relacji człowieka do tego, co święte[86], a religii zinstytucjonalizowanej – jako obiektywnego wyrazu utrwalonej opozycji: *sacrum – profanum*[87].

Söderblom posługuje się pojęciem *sacrum* (*das Heilige*, *holiness*) w trojakim sensie: 1° najwłaściwsze kryterium odróżniania faktów religijnych od niereligijmych[88]; 2° element konstytuujący charakter religijny idei boskości (Boga)[89]; 3° właściwy przedmiot świadomości religijnej[90]. Znaczenie trzecie wydaje się podstawowe, bo dzięki niemu *sacrum* jest (pełni funkcję) kryterium właściwego odróżniania faktów religijnych od niereligijnych, a idea boskości (Boga) pełni funkcje religijne i jest religijną wyłącznie wtedy, gdy zostanie złączona z ideą *sacrum*.

Bliższa odpowiedź na pytanie: „Czym jest *sacrum*?" nastręcza jednak sporo trudności, ponieważ Söderblom dokładnie opisuje *sacrum* ze względu

na obiektywne i subiektywne postawy ludzkie wobec rzeczy, roślin, zwierząt, ludzi, w których manifestuje się *sacrum*, szczegółowo przedstawia rozwój rozumienia i interpretacji *sacrum* w historii poszczególnych narodów (kultur), natomiast całkowicie pomija problematykę metafizyczną dotyczącą sposobu istnienia *sacrum*[91], a jego wypowiedzi co do natury *sacrum* nie są jednoznaczne; niejednoznaczność ta jest związana – wydaje się – przede wszystkim z ewoluowaniem myśli samego Söderbloma[92]. Właściwe rozumienie natury *sacrum* w pismach Söderbloma napotyka stąd nie tylko trudności terminologiczne, ale również rzeczowe. Nie jest np. sprawą jasną, czy ideę *sacrum* można interpretować niezależnie od idei duszy i idei *Urheber*, które są odrębne – według Söderbloma – od idei *sacrum*, ale współtworzą przedmiot świadomości religijnej[93].

Powyższe uwagi narzucają pewien porządek przedstawienia ogólniejszej interpretacji idei *sacrum*. Mianowicie: 1° najpierw zostanie zreferowana opisowa warstwa idei *sacrum* i jej modyfikacja przez ideę duszy i *Urheber*; 2° następnie idea *sacrum* ze względu na jej interpretację dokonywaną przez samą świadomość religijną, o ile ta jest uwikłana w warunki ekonomiczne, społeczne, kulturowe; 3° wreszcie interpretacja idei *sacrum* przedstawiona przez samego Söderbloma.

1. Materiał religioznawczy pozwolił Söderblomowi związać postawę religijną z tajemnicą życia. Świadomość religijna jest zainteresowana – zdaniem Söderbloma – tym, co najbardziej godne potraktowania na serio, tj. życiem. Pierwszą jej troską jest nie tyle, jak żyć, ile, żeby żyć. Z tych to racji pierwotna – według niego – i zarazem najbardziej fundamentalna i powszechna świadomość religijna jest uwrażliwiona przede wszystkim na to, co w jakimś sensie „rozświetla" tajemnicę życia.

W sposób spontaniczny jest dane człowiekowi rozróżnienie między tym, co zwyczajne, i tym, co nadzwyczajne, zadziwiające, nowe, zaskakujące, w jakimś stopniu tajemnicze, występujące w przyrodzie, rzeczach codziennego użytku (zwłaszcza narzędzia, broń), w innych ludziach i w samym sobie. Granica ta nie jest ustalona raz na zawsze i nie zawsze jest dana w sposób całkowicie wyrazisty, ostry, a mimo to narzucająca się z pewną apodyktycznością. Są bowiem w świecie przyrody rzeczy, rośliny, zwierzęta, zdarzenia, a w samym człowieku stany, które niejako są „wyniesione" nad poziom tego, co zwyczajne, przeciętne, oraz które dzięki temu przedstawiają inny, wyższy, bardziej prawdziwy, mocniejszy sposób życia.

Jeżeli teraz zapytać, dzięki czemu są wyniesione ponad zwyczajność oraz przeciętność, to pierwotna świadomość odpowiada: dzięki temu, że jest obecna w nich *mana*[94], tzn. szczególna, tajemnicza moc życia czy to, co jest mocą (prawdziwego) życia; to, co posiada moc nad życiem i śmiercią; to, co jest źródłem życia i siły; to, co ożywia; to, z czego wspólnota czerpie życie, moc, szczęśliwość, wpływ, itp.; to, co jest życiowo stwórcze, przetwarzające, porządkujące, zbawiające. Owa tajemnicza moc życiowa może się koncentrować lub rozpraszać i z tej racji, chociaż wszystko żyje (istnieje), nie wszystko odznacza się nadzwyczajnością, nie wszystko posiada wartość. Jedynie jej koncentracja ma szczególne znaczenie, jak jej nadmiar może znów okazać się czymś niebezpiecznym. *Mana*, tajemnicza moc życiowa, ucieleśnia się pod wieloma postaciami, jest obecna w wielu formach tego, co jest (pokarm, napoje, rośliny, zwierzęta, ludzie, instytucje, narzędzia, broń). *Mana* wyjaśnia, dlaczego coś jest wyniesione ponad przeciętność (leczy, sprowadza chorobę, reguluje pogodę i deszcz, pozwala poznać przyszłość, wykryć winowajcę), dlaczego coś daje moc, siłę, życie..., a wreszcie dlaczego coś jest godne czci i co jest godne czci[95].

I tak *mana* staje się centrum ludzkiego zainteresowania i troski. Z jednej strony chodzi o zabezpieczenie jej dla siebie i społeczności, jej pozyskanie, pomnożenie, koncentrację, użycie. Temu celowi mają służyć społeczno-indywidualne działania i postawy (ryty pozytywne). Równocześnie chodzi o to, by jej nie nadużywać, i z tej racji zostaje obwarowana społeczno-indywidualnymi środkami ostrożności i zakazu, mającymi chronić zarówno jednostki, jak i społeczeństwo przed jej lekceważeniem, niebezpieczeństwem związanym z nieuniknionym zetknięciem z nią (tabu-ryty, ryty negatywne); wszystkie przepisy nakazujące ostrożność i wszystkie zakazy charakteryzuje irracjonalna imperatywność: „Nie powinieneś!", która uwidacznia się przede wszystkim w irracjonalnych następstwach złamania tabu[96].

To stanowi podstawową warstwę zarówno świadomości religijnej, jak i jej obiektywizacji. Poszukując przedmiotu świadomości religijnej, należałoby wskazać właśnie na bliżej nieokreśloną, narzucającą się jednak z całą wyrazistością, tajemniczą moc życia. Ten intencjonalny przedmiot świadomości religijnej, którego realność nie jest podawana przez świadomość religijną w wątpliwość, jest spleciona – zdaniem Söderbloma – w sposób nierozerwalny z dwoma niereligijnymi ideami: duszy i prasprawcy (*Urheber*). Chociaż nie sposób pominąć ich przy opisie przedmiotu świadomości religijnej, pełnej charakterystyki *sacrum*, to jednak raczej należą do interpretacyj-

nej warstwy samej świadomości religijnej i do jej własnej historii czy historii jej form.

Söderblom, zwracając uwagę na ideę duszy jako nieredukowalny i nieodzowny komponent świadomości religijnej, z jednej strony polemizuje z Durkheimem, który przeprowadza – z obawy przed odebraniem religii jej racji bytu, a nauce o religii jej przedmiotu – ostrą krytykę teorii animistycznej Tylora i przezwycięża ją zinterpretowaniem duszy (idei duszy) jako zindywidualizowanej i spersonalizowanej formy sakralnego pryncipium (*mana*)[97]. Durkheim uprościł – zdaniem Söderbloma – krytykę teorii animistycznej, ponieważ ograniczył się jedynie do jej literalnej warstwy. Nadto popełnia błąd, mniemając, że przekonania, które w swym powstaniu zawisły od błędu, muszą z konieczności być fałszywe i iluzoryczne[98]. Söderblom sądzi, że również Tylor upraszcza nie tylko wtedy, gdy duszę, ducha czyni przedmiotem właściwym świadomości religijnej, ale również wtedy, gdy rację powstania idei duszy i ducha upatruje w pojawianiu się ich we śnie lub na jawie. Idea duszy – zdaniem Söderbloma – jest głęboko zakorzeniona w psychice ludzkiej, ponieważ jest wyrazem odpoznania siebie jako przyczyny, sprawcy ruchów ramion i nóg, jako chcącego i działającego podmiotu, wyrazem budzącej się świadomości samodeterminującej się istoty. Z tej też racji R. R. Marrett, W. Mc Dougall, następcy Tylora, widzą w animizmie przede wszystkim początek samoświadomości ludzkiej – odpoznanie siebie jako poznającej, chcącej, działającej osobowo jedności. Jeżeli zatem świadomość bycia przyczyną celowych działań tworzy jednostkę ludzką, osobowość ludzką, to animizm musi być widziany jako podstawa specyficznego istnienia ludzkiego i nie może być pominięta w rozumieniu działania i zachowania ludzkiego. Zarówno odpoznanie siebie jako sprawcy, jak i przypisanie sprawstwa innym rzeczom i istotom nie może być, oczywiście, mieszane z mitologicznym czy czysto racjonalnym ich opracowaniem, ujmowaniem, tj. pojmowaniem duszy jako delikatnej materii, jako czegoś oddzielonego od ciała, chociaż nierozłącznie z nim związanego, czy jako ducha. Animizm jako budzenie się ludzkiej świadomości osobowej odgrywa – sądzi Söderblom – taką samą rolę w kształtowaniu przedmiotu świadomości religijnej, jaką odgrywał w próbach interpretacji samego człowieka. Mianowicie pozwolił ująć przedmiot świadomości religijnej, tj. *mana*, jako poznającą i chcącą istotę – osobę[99].

Natomiast idea prasprawcy, praojca, ojca-wszystkiego (*Urheber*, *Allvater*, *Kulturbringer*, *Schöpfer*, *Urvater*, *Producers*, *Makers*), którą – zda-

niem Söderbloma – niezadowalająco ujmują teorie pramonoteizmu (A. Lang, Schmidt)[100], naturyzmu (Fr. Müller)[101], przodków[102], a którą Durkheim dowolnie interpretuje po prostu jako personifikację nadludzkiej mocy, tj. społeczeństwa[103], pełni przede wszystkim funkcję teoretyczną, wyjaśniającą i odpowiada na pytanie dotyczące powstania czy pochodzenia ludzi (plemienia), zwierząt, roślin, faktów przyrodniczych, ceremonii, tańców, prawa moralnego, instytucji społecznych, gór, ognia, narzędzi. Chociaż *Urheber* czy owe najwyższe stwórcze istoty są pojmowane jako istoty posiadające nadludzką siłę i chociaż są przedmiotem tajemnej tradycji rytów przedstawiających, a niekiedy nawet przedmiotem czci, ofiar, modlitwy, to jednak, uwzględniając materiał religioznawczy, należy zaakcentować ich teoretyczno-wyjaśniającą funkcję i ze względu na nią odróżnić zarówno od właściwego przedmiotu świadomości religijnej, tj. *mana*, jak i od dusz, duchów i bogów[104]. Ideę *Urheber* odróżnić należy nie tylko od religijnej idei *mana*, ale również od konkretnych interpretacji, obecnych już w pierwotnej świadomości religijnej. Mianowicie, od interpretacji o charakterze emanacyjnym i o charakterze kreacjonistycznym bądź interpretacji stanowiącej kombinację tych alternatywnych ujęć[105].

Söderblom, wyróżniając trzy idee: *mana*, duszy, prasprawcy, i wskazując na ich nieredukowalny charakter, jest równocześnie świadom ich bliskiego pokrewieństwa, trudności związanych z ich dokumentacją i nierozstrzygalności problemu, której z nich należałoby przyznać czasowe czy pojęciowe pierwszeństwo, co było właśnie przedmiotem sporu między teoriami pramonoteizmu, animizmu i manaizmu. Idee te, a także owe teorie, należałoby uznać za komplementarne, przyjmując równocześnie, że idea *mana* jest najbardziej podstawowa i istotnie religijna[106].

2. Idee *mana*, duszy, prasprawcy leżą u podstaw historii religii i w zależności od wyakcentowania jednej z nich kształtowały się – w skomplikowanym procesie historycznych uwarunkowań – różnego typu idee bogów, w pewnych wypadkach wyraźna idea jedynego Boga, oraz różne formy religii.

Idea *mana*, wywołując szczególną reakcję psychiczną i szczególne sposoby wartościowania oraz z zakresu rzeczy zwykłych wydzielając rzeczy i istoty charakteryzujące się nadzwyczajnością, wytwarza właściwą atmosferę religijną oraz stanowi podstawę wypracowania idei nadprzyrodzoności. Pierwotny człowiek nie był w stanie wykoncypować coś, co byłoby poza naturą lub wyższe od natury, ale idea nadprzyrodzoności być może – zdaniem Söderbloma – wyraża ideę *mana*; w *mana* dane jest przeczucie tego, co nad-

przyrodzone[107]. Idea *mana* w sposób rozstrzygający warunkuje również powstanie wiary w boskość, chociaż sama idea boskości ma więcej linii rozwojowych. Idea *mana*, tajemniczej mocy życia, wpływała na rozwój idei boskości w sposób: a) pośredni, rozstrzygając, które istoty w ogóle mogą być uważane za boskie, komu i czemu należy się boska cześć[108]; b) bezpośredni, ponieważ z lęku przed wartościami oraz przedmiotami i istotami, które posiadały wartość odżywczą i kulturową, i z szacunku dla nich rodziły się spontanicznie ryty-pragnienia i ryty-tabu, które przechodziły niepostrzeżenie w ryty dla uczczenia mocy (boskości) pokarmu, narzędzi, broni; najpierw czczono *mana*-rzeczy, *mana*-zwierzęta, *mana*-ludzi, później powstały wyobrażenia boskości[109].

Idea duszy, której treść stanowi „obecne w" lub „wolne" źródło działania, oraz ducha jako jedności woli, grawitowała w rozwoju religii – jak to już zostało powiedziane wyżej – do ujęcia przedmiotu świadomości religijnej jako poznającej i chcącej istoty, tj. osoby[110].

Idea prasprawcy, odpowiadając na pytanie „skąd?" i zawierając treściowo przyczynę pochodzenia lub powstania tego, co budzi ogólne zainteresowanie i zarazem jest jakoś problematyczne, leży u podstaw kształtowania się kosmologicznej idei Boga, idei boskiego czynu, boskiego uzasadnienia obowiązków społecznych, boskiej sankcji prawa moralnego oraz stanowi podstawę kształtowania się idei jedynego stwórcy, której droga rozwojowa prowadzi bądź przez politeizm do spekulacji na temat jedności i jednej istoty boskiej bądź przez profetyczne objawienie do monoteizmu[111].

Te trzy podstawowe idee, wyznaczające główne tendencje rozwoju historycznych form religijnych, są otwarte – ze względu na brak ich bliższej określoności – na wieloraką interpretację, determinowaną zaakcentowaniem – w różnym stopniu – ważności jednej z nich, rozwojem poszczególnych dziedzin kulturowych (nauki, moralności, sztuki) wraz z mnogością możliwych tu teorii i interpretacji, oraz aktualnymi potrzebami społecznymi i indywidualnymi, wyrastającymi z określonych warunków ekonomiczno-społecznych. Nie wchodząc w szczegóły historii religii, której Söderblom poświęca drugą część swoich prac, pokazując z jednej strony trwałość wyróżnionych wyżej trzech idei, a z drugiej – ich różnorodny i skomplikowany rozwój[112], wskaże się jedynie na zasadnicze tendencje, które asymiluje świadomość religijna w werbalizacji, obiektywizacji swego właściwego przedmiotu i które w efekcie dają wielorakość religii. Chodzi tu przede wszystkim o możliwe skłonności zarówno świa-

domości indywidualnej, jak i zbiorowej do materializmu, spirytualizmu, nominalizmu (prawo), racjonalizmu, praktycyzmu, rytualizmu, utylitaryzmu, moralizmu, woluntaryzmu, personalizmu, idealizmu, mistycyzmu, uniwersalizmu, instytucjonalizmu, monizmu, dualizmu, antropomorfizmu, pluralizmu, historycyzmu, emanacjonizmu, kreacjonizmu, statycyzmu. Określone postawy ujawniają się i stają się ważne w pewnych etapach materialno-duchowego rozwoju ludzkości oraz są świadomie przeżywane na skutek działalności profetycznych osobowości. Samo wyliczenie możliwych tendencji świadomości ludzkiej nie oddaje podstawowej idei Söderbloma co do rozwoju form religijnych. Wyróżnić należałoby – co najmniej – trzy kręgi interpretacyjne, a mianowicie: 1° ryty-pragnienia i ryty-tabu w swym pierwotnym spontanicznym wyrazie reakcji na *mana*, 2° nierozdzielnie związana z przeżyciem *mana*, chociaż od niego wyraźnie odróżnialna, tendencja do animizmu i kauzalizmu (idea duszy i prasprawcy), 3° mnogość „izmów" wymienionych przykładowo wyżej. Każdy z owych kręgów interpretacyjnych zawiera szereg elementów, z których każdy może być wysunięty na plan pierwszy i podstawowo zdeterminować rozumienie *mana*, przy czym owo wysunięcie na plan pierwszy może dokonać się przez jakikolwiek element jakiegokolwiek kręgu interpretacyjnego, co oczywiście daje znów nową określoność *mana*. Nadto wszystkie elementy wszystkich kręgów interpretacyjnych mogą wchodzić w dowolną kombinację, ale i odwrotnie – w owych kombinacjach może zabraknąć wielu z możliwych interpretacyjnych elementów, i to ważnych. Chociaż wszystkie możliwe tu kombinacje interpretacyjne, z których część realizuje się w historii i stanowi o skomplikowanej historii religii, ujaśniają „górę" religii, sferę religijnych uczuć, przedstawień, działań i decydują o deformacji, a nawet degeneracji sakralnych systemów historycznych oraz rządzą procesem sakralizacji i desakralizacji[113], to jednak pozostają wtórnymi, nie najistotniejszymi, elementami religii, świadomości religijnej. Wciąż są bowiem jedynie interpretacjami właściwego przedmiotu świadomości religijnej, tj. tajemniczej (irracjonalnej) mocy życia[114].

3. Poszukując bliższej odpowiedzi na pytanie, czym jest przedmiot świadomości religijnej, można w pracach Söderbloma wyróżnić typy wyrażeń, za pomocą których stara się sprecyzować jego naturę oraz wskazać na powody jego zróżnicowania. Niektóre z tych określeń są relacją z przeżywania przedmiotu religijnego albo zachowania kultowego wobec niego. Do nich –

wydaje się – należałoby zaliczyć właśnie takie, jak „tajemnicza moc życia", „źródłowa moc życia", „siły wyższego, prawdziwego życia", „moc istnienia", „fundamentalna moc istnienia"[115].

Z tej racji, że *mana* manifestują czy objawiają wielorakie sytuacje życiowe, wielość różnych przedmiotów, zdarzeń, istot, ludzi, że *mana* jest złączona z przedmiotami, zdarzeniami, istotami, ludźmi w sposób ciągły, czasowy, okazjonalny, artyficjalny, ujawnia się jej nieabsolutna tożsamość z rzeczami, przedmiotami, zwierzętami, roślinami, ludźmi itd. i można potraktować ją jako „działającą, sprawczą moc", „jako przyczynę tego wszystkiego, co nadzwyczajne", jako „przyczynę nadzwyczajnych sposobów istnienia", a same przedmioty, z którymi wchodzi w trwalsze lub okazyjne relacje, pojmować jako obdarzone „mocą" czy jako „*mana*-przedmioty", „*mana*-zwierzęta", „*mana*-ludzie"[116].

W związku z tym można wskazać na przedmiot świadomości religijnej jako na „moc-substancję" czy „rodzaj substancji", czy jego substancjalny sposób „bycia", a „obdarzone mocą przedmioty" wyjaśnić w ten sposób, że są takie na skutek tego, że moc-substancja (*Kraftsubstanz*) jest „w rzeczach i wolach", stanowi „jądro i istotę rzeczy" i decyduje o szczególnych właściwościach rzeczy, istot, ludzi[117].

Niezależnie jednak od tego, czy jest substancją w rzeczach, zwierzętach, ludziach, czy szczególną właściwością rzeczy, społeczności i jej członkom przedstawia się jako to, co jedynie jest godne potraktowania na serio i jako takie jest „wartością wspólnoty", „wartościową mocą", „wartością rzeczy", „mocą pełną wartości"[118].

Natomiast wyrażenia „materia duchowa", „elektryczność życia" czy też próby wskazywania na raczej społeczno-osobowy charakter właściwego przedmiotu świadomości religijnej, tj. *mana*, należą bądź do metaforycznego określenia jego natury, bądź do interpretacji, odwołującej się do specyficznych form religijnych i pojawiających się w nich ujęć przedmiotu religijnego[119].

Mając to na uwadze, należy stwierdzić, że w opisie oraz interpretacji przedmiotu właściwego świadomości religijnej Söderblom pozostaje przede wszystkim historykiem. Nie wychodzi poza rozumienie *sacrum* jako bliżej nieokreślonej substancji czy bytowości, będącej racją istnienia (bytowości) i wartości rzeczy, roślin, ludzi... Bliższa determinacja *sacrum* jest pozostawiona geograficzno-gospodarczo-społeczno-kulturowym uwarunkowaniom świadomości religijnej. Na pytanie zaś, która z owych

historyczno-pozytywnych interpretacji jest właściwa, odpowiednia, prawdziwa, należałoby – wydaje się – również odpowiedzieć w sposób ogólny, a zarazem otwarty i funkcjonalny: 1° (pozytywnie) każda, o ile jej system wierzeń i praktyk, odnoszących się do *sacrum*, czyni w sferze życiowych spraw *sacrum* sprawą najważniejszą, centralną, o ile *sacrum* w tej interpretacji nie przestaje być fundamentem mocy życia, jego źródłem; 2° (negatywnie) żadna, jeżeli jej system wierzeń i praktyk, skoncentrowanych wokół *sacrum*, nie może sprostać zadaniom, które stoją przed plemieniem, narodem, czasem, kulturą. Religia zaś staje się bezsilna na skutek zagubienia, przesłonięcia właściwego wymiaru przedmiotu religijnego – jego tajemniczej, życiodajnej mocy bądź to sakralizując wszystko, bądź to dokonując zbyt daleko posuniętych racjonalizacji, etyzacji, bądź to zastępując po prostu religijne systemy wierzeń i praktyk światopoglądami „naukowymi", liberalnymi czy nauką i techniką, bądź to traktując system religijno-sakralny jedynie jako relikt przeszłości, tradycji narodowej i stanowiący wyraz jego jedności[120]. Ponieważ jednak – jak sądzi Söderblom – wciąż na nowo dokonuje się ponownego odkrywania tego, co w sposób istotny religijne, tego, co zostało przesłonięte teoretycznymi ideami, kulturową etykietką, tj. tajemniczych, irracjonalnych, otoczonych lękiem i czcią mocy życia[121], ponieważ – jak Söderblom konkluduje swój artykuł *Holiness* – idea *sacrum*, wraz z jej bezwarunkową, irracjonalną apodyktycznością, nie jest rezultatem ostrożności przed duszą (duszami, duchem) ani nie zrodziła się z kalkulacji negatywnych magii, ani nie stanowi rezultatu zabiegów higienicznych[122], ponieważ socjologiczna interpretacja religii nawet w stosunku do religii pierwotnych jest zbyt sztuczna[123], ponieważ opinia, że *sacrum* jest wynikiem pierwotnego błędu ludzkości, jest jego oceną, a nie wyjaśnieniem[124], ponieważ tajemnicza moc życiowa objawia się wciąż na nowo w geniuszach, w historii jednostek (nawrócenia) i w historii społeczeństw, co znajduje wyraz w optymistycznych przekonaniach o rozwoju rzeczywistości, w niepokoju twórczym, w wytrwałości i odwadze oczekiwania lepszego jutra, w twórczości intelektualnej i moralnej, w dynamicznym ujęciu kultury, człowieka, społeczeństwa, w społecznych, kulturowych konfliktach i ich pokonywaniu[125], ponieważ ostatecznie religia jest wciąż żywa, trudno byłoby utrzymywać, że przedmiot świadomości religijnej nie istnieje. Stąd prawie testamentalne przekonanie Söderbloma, wyrażone na łożu śmierci, że Bóg żyje[126].

IV. *Sacrum* samoistną wartością racjonalno-irracjonalną

Wiele racji przemawia za tym, aby po przedstawieniu opisu *sacrum* przez francuską szkołę socjologiczną i N. Söderbloma, zaprezentować fenomenologiczny opis wartości *sacrum* podany przez M. Schelera. Na przykład H. Hafkesbrink zwraca uwagę na fakt, że Scheler w *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* cztery lata przed R. Ottem wskazał na samoistność wartości tego, co święte[127]. Sam zaś Scheler mówi, że jego ontologia przedmiotu świadomości religijnej przede wszystkim wydobywa modalność wartości tego, co święte, natomiast wskazane przez Otta elementy *numinosum* są przynależnymi do niej jakościami (*Wertqualitäten*)[128]. Za przedstawieniem Schelera charakterystyki *sacrum* po omówieniu opisu *sacrum* w tekstach Söderbloma przemawiałaby nadto – może najbardziej – paralelność zachodząca między tymi autorami w opisaniu przedmiotu świadomości religijnej. Wydobycie przez Söderbloma trzech idei: *mana*, duszy, *Urheber*, oraz zaakcentowanie pierwszeństwa i właściwego wymiaru religijnego idei *mana* wydaje się całkowicie zgodne czy odpowiednie z ujawnionymi przez Schelera formalnymi determinacjami przedmiotu świadomości religijnej: modalności wartości tego, co święte, wszechsprawczości, absolutnego istnienia oraz uzasadnionego przekonania o priorytetowej pozycji, funkcji, wartości tego, co święte.

Ale z tej racji, że psychologiczno-fenomenologiczną analizę *sacrum*, dokonaną przez Otta, można by w wielu miejscach, mimo że sam Otto rzadko w swoich pismach powołuje się na ustalenia w zakresie badania fenomenu religijnego przez Söderbloma, potraktować jako kontynuacją myśli Söderbloma[129], a zwłaszcza z racji bliższego powiązania analiz *sacrum* przez Otta z danymi historii i psychologii religii z tytułu jego zaangażowania w rozwiązywanie problemów właściwych dla religioznawstwa i stanowiących również naczelne zagadnienie teorii religii zarówno dla Maussa, Huberta, Durkheima, jak i Söderbloma (np. zagadnienie początku religii, ewolucji religii, kształtowania się poszczególnych form religijnych, rozróżnienia między magią i religią), właściwsze wydaje się w tym miejscu przedstawienie opisy *sacrum* podanego przez Otta.

Przedstawienie warstwy opisowej *sacrum* danej przez Otta napotyka pewną trudność z racji analitycznego charakteru jego rozważań, a pominięcie tej analizy grozi zagubieniem poniekąd całej oryginalności tego opisu, jego klimatu. Nieodzowną pomocą, która w pewnej mierze może zaradzić

wypaczeniu intencji autora, może być podanie zarówno pewnego interpretacyjnego klucza-schematu, który towarzyszy analizom *sacrum* samego Otta, jak i podstawowych założeń jego analiz. Otto przyznaje słuszność współczesnej teorii ewolucji co do tego, że chce ona wyjaśnić religię. Wyjaśnienie to jednak domaga się znajomości pierwszych zasad, na podstawie których się wyjaśnia, a które jako pierwsze nie mogą być przedmiotem dalszego wyjaśniania. W zakresie rzeczy duchowych i ich rozwoju taką pierwszą zasadą jest duch z jego dyspozycjami, władzami i prawami czy istnienie człowieka jako istoty, która co do swych dyspozycji i władz dostatecznie nam odpowiada. Nieprzyjęcie owej pierwszej zasady stawia próbę zrozumienia historii ludzkości, ducha ludzkiego i jego rozwoju w beznadziejnej sytuacji, z której można wybrnąć jedynie dzięki założeniu, chociażby w sposób nieświadomy, właśnie tej pierwszej zasady, ponieważ „cały obszar psychiki niższej od psychiki człowieka nabiera pewnego światła tylko dzięki temu, że tłumaczymy go znów jeszcze raz jako dyspozycję wobec dyspozycji rozwiniętego ducha, z zawartą w niej w stanie embrionalnym”[130]. A jak historia ducha zakłada wykwalifikowanego ducha, tak i historia religii zakłada ducha wykwalifikowanego dla religii. Teoria ewolucjonistyczna, przejęta przez religioznawstwo, być może w sposób prawdziwy odtwarza stopniowy rozwój religii, ale założenia, które leżą u podstaw tej teorii, są fałszywe. Teoria ta bowiem, operując wyrażeniem „stopniowe rozwijanie się”, zdaje się wyrażać przekonanie, że tłumaczy przechodzenie jednej jakości w drugą. Natomiast pokazuje co najwyżej kolejne następowanie po sobie różnych jakości, nie dostrzegając przy tym samego problemu przechodzenia jednej jakości w drugą, albo jeżeli nawet dostrzega sam problem, to próbuje go rozwiązać wskazując na czas, jego upływ. Ze względu na tę niedostateczność i trudność, w które wikła się teoria transmutacji, epigenezy, heterogonii (tak bowiem należałoby je określić, ponieważ nie są we właściwym sensie teorią ewolucji, tj. teorią stopniowego rozwoju), historyczne ujęcie religii i tłumaczenie jej rozwoju musi być inne, tj. zgodne z prawem wywoływania i rozbudzania oraz zastępowania uczuć i wyobrażeń jednych przez drugie ze względu na ich podobieństwo (prawo kojarzenia), a nie przez przechodzenie jednych w drugie. A zatem tak, aby we wszystkich stopniach rozwoju była realizowana czy odczuwana ta sama jakość. W dziedzinie religii znaczy to, że jest tu realizowana czy odczuwana odrębna, oryginalna jakość, mogąca mieć wiele odpowiedników, które z tego powodu mogą zarówno ją wzbudzać i spowodować, jak i nastać dzięki niej. Znaczy to również, że religia

zaczyna się od samej siebie, jest żywa jako samorodny, instynktowny i naiwny odruch i pęd do zbawienia oraz jako przeczucie i antycypacja przeczutego, egzaltowanego „całkiem innego" dobra[131].

Natomiast zadaniem teorii religii – zdaniem Otta – jest: 1° dotarcie do prawdziwych elementów doświadczenia religijnego na drodze analizy pierwotnych sytuacji religii (przeżycie łaski, nawrócenia, odrodzenia, oświecenia), które są sytuacjami religiogennymi, oraz analizy wtórnych sytuacji religii (przeżycia religijne wyrosłe na skutek wychowania w pobożności), które wskazują na możność wyuczenia się zachowania religijnego i postaw religijnych, a nadto ujawniają uwarunkowania społeczne, ekonomiczne, kulturowe przekazu (*resp*. nieprzekazywalności) religii, trwania tradycji religijnej, jej dewiacji, tendencji racjonalizowania, procesu desakralizacji, ateizmu, pojawiania się pytań o sensowność, użyteczność religii[132]; 2° odszukanie tych elementów, bodźców (łańcuchów bodźców), które to doświadczenie religijne powodują, pozostają z nim w związkach podobieństwa[133].

Dla określenia tego, co pierwotne, oryginalne w samej religii i tylko w niej, Otto wprowadza termin *numinosum*. Zdaje sobie jednak sprawę ze „sztuczności" ujęcia i interpretacji idealnie wyizolowanego faktu religijnego. W rzeczywistości bowiem religia jako fakt historyczny i kulturowy jest przesycona elementami racjonalnymi, etycznymi i estetycznymi, i to „przesycenie" sugeruje również dzisiejsze wyczucie językowe związane z terminem „święty" („świętość"). Ale równocześnie w stosunku do tego, co o świętości mówi się potocznie, w filozofii, w teologii, wyczuwa się pewną „nadwyżkę" wobec tego, co w niej racjonalne, etyczne i estetyczne. Celem wydobycia właśnie tej „nadwyżki", tego, co całkiem inne, proponuje Otto metodyczny, wyizolowany model religii i nowy termin *numinosum*[134]. *Numinosum* nie może przeto być utożsamiane z tym, co doskonałe, piękne, wzniosłe, dobre, chociaż wykazuje z nimi wyczuwalną zgodność, ponieważ jest również wartością. Ze względu jednak na jej całkowitą inność w stosunku do wszystkich innych, obiektywnych wartości wymyka się wszelkiemu pojęciowemu określeniu i w tym sensie jest irracjonalna i ujawnia się jako wartość obiektywna, nieskończona, będąca podstawą i źródłem wszystkich wartości w ogóle[135]. Będąc jednak irracjonalną, tzn. nie dającą się określić za pomocą pojęć, może być dostępna jedynie w szczególnej reakcji odczuciowej, jaką wywołuje w przeżywającej jaźni, w odczuciu numinotycznym. Jako taka i tak dana żyje w każdej religii jako coś, co dla niej jest czymś najbardziej skrytym, a bez czego religia nie byłaby w ogóle religią. I tylko

to, co stanowi własne wnętrze religii, i jak poszczególna religia oddaje mu sprawiedliwość, może być miarą doskonałości religii[136]. W opozycji do tak rozumianej wartości numinotycznej pozostaje świeckość, która rodzi się jedynie na mocy radykalnej dewaluacji samego siebie w obliczu owej szczególnej wartości, w stosunku do której wszystko odczuwane jest jako bezwartościowe, niewartościowe. Odczucie tej bezwzględnej świeckości i związanego z nim poczucia, że własna całkowita bezwartościowość mogłaby „zanieczyścić" samą świętość, rodzi konieczność „pokrycia" i osłony, które są rodzajem poświęcenia, tzn. aktami umożliwiającymi kontakt z tym, co święte, oraz pragnienie „rozgrzeszenia", „oczyszczenia", które odpowiadają pragnieniu obcowania z *numenem* i trwałego posiadania go jako najwyższej wartości, a więc pragnieniu zniesienia owej rozdzielającej bezwartościowości. Odczucie bezwartościowości, świeckości, nie jest jednak wynikiem uświadomienia sobie popełnionych przez człowieka wykroczeń, nie jest dewaluacją moralną, lecz odczuciem danym bezpośrednio, spontanicznie, niemal instynktownie z odczuciem *numenu*. Odczucie bezwartościowości bowiem dopiero przeniesione na płaszczyznę moralną i związane z uchybieniami moralnymi rodzi poczucie grzechu, grożącej zguby i zwątpienia we własne siły i – w konsekwencji – potrzebę zbawienia[137].

Uwagi te wyznaczają – jak się wydaje – schemat analiz Otta. Przedmiotem jego analiz jest rozwój odrębnego od wszystkich innych, oryginalnego doświadczenia religijnego, ponieważ tylko w nim dostępny jest *numen*, przy czym rozwój ten nie jest pojmowany jako przechodzenie przykładowo tego, co kwaśne, w to, co niebieskie, ale jako kształtowanie się historii wciąż tego samego oraz odpoznanie jego odmian i swoistości na tle innych rodzajów doświadczeń. Wykrycie integralnych elementów tego doświadczenia pozwala z kolei wypowiedzieć się o samej wartości, która jest w nim odczuwana.

Zanim jednak przystąpi się do omówienia ogólnego schematu rozwoju doświadczenia religijnego i ukazania jego integralnych elementów, należałoby zwrócić jeszcze uwagę na: 1° odejście Otta od czysto subiektywnego rozumienia doświadczenia religijnego przez Fr. D. E. Schleiermachera, który ujmował je jako samopoczucie, odczucie szczególnego stanu własnej jaźni; Otto pojmuje je jako subiektywny stan, który przede wszystkim i bezpośrednio jest nastawiony na obiektywny przedmiot[138]; 2° język, za pomocą którego Otto przeprowadza analizę; język ten, mimo że jak każdy inny, przede wszystkim wyraża pojęcia, nie tyle pełni funkcję jednoznacznego przekazywania informacji, ile naprowadzania, wskazywania, a nowa terminologia,

którą się posługuje, nie powinna być pojmowana jedynie jako zastąpienie starej, tradycyjnej; terminy bowiem rozumie analogicznie, ideograficznie, syntetycznie i jako takie mają one pełnić funkcję przede wszystkim „wskazującą", „naprowadzającą", „pomocną" w uchwyceniu owej ponadpojęciowej ich nadwyżki, która jako komunikowana poniekąd z konieczności się racjonalizuje, zatraca swą numinotyczną odrębność[139].

Analiza doświadczenia religijnego pozwala Ottowi odkryć następujące momenty *numenu*:

Mysterium: to, co ukryte, niejasne, niepojęte, niezrozumiałe, niecodzienne, nieznane, nie dające się bliżej określić. Ponieważ jednak daje się w ogóle pomyśleć, jest czymś pozytywnym, przy czym owa pozytywność jest przeżywana całkowicie w odczuciach[140].

Tremendum: to, co najniższe i najgłębsze w uczuciu religijnym; to niczym ukryta siła natury, skondensowana elektryczność, która wyładowuje się na tego, kto się do niej zbliża, siła nieobliczalna i despotyczna; to zapał, gorliwość, gniew, zawziętość; to absolutna niedostępność; to, co w doświadczeniu religijnym jest odpychające i pełne bojaźni; to, co skłania do nastroju głębokiego skupienia, co wzbudza wstrząs i konwulsje, co prowadzi do podniecenia, zachwytu, upojenia i ekstazy, co sprowadza upiorne dreszcze i ciarki, co rozwija się w kierunku tego, co oczarowuje i co opromienia; to, co może być zauważone u innych w gwałtownych objawach pobożności, w uroczystym charakterze i dokładności rytów i obrzędów[141].

Majestas: to, co uzupełnia absolutną niedostępność, a mianowicie element siły, mocy, wszechmocy, absolutnej wszechmocy; to, co wskazuje na jego absolutną wyższość, a co odnajduje swój subiektywny wyraz (odbicie) w „uczuciu zależności stworzenia" jako odczucie własnego pogrążenia, unicestwienia, nicości, będące surowcem dla religijnej pokory; to, z czego wyrasta mistyka majestatu (różna od mistyki jedności) i co w mistyce zachowuje swoją żywotność, mimo że zanika czy przebrzmiewa w niej element niedostępności[142].

Moc: to, co niezmordowane i bezustannie niepokojące, czynne, ujarzmiające, żywe, namiętne; to, co przeciwstawia „żywego Boga" Bogu filozofów; to, co żywo jest odczuwalne w gniewie; to, co przejawia się w mistyce woluntarystycznej; to, co uaktywnia jaźń człowieka, pobudza do gorliwości, napełnia niesłychanym napięciem i niezwykłą dynamiką[143].

Masteriosum: to, co tajemnicze, tj. całkowicie i w każdym przypadku niezrozumiałe, jako całkowicie coś innego, co z gatunku i z istoty jest

niewspółmiernie do ludzkiej istoty i przed czym człowiek cofa się w osłupiającym zdumieniu; to, co jako coś całkiem innego otacza świat, góruje nad nim i przenika go; to, co potęguje się w oczekiwaniu końca świata oraz nastania ideału królestwa Bożego; to, co przeciwstawia się jako całkowicie inne, cudowne, temu, co naturalne, a więc co nadnaturalne i ponadświatowe[144].

Mirum: to *misterium* bez elementu *tremendum*; to coś innego, dziwnego, co wypada z zasięgu rzeczy zwykłych, zrozumiałych i znanych; to, co rozbudza zainteresowanie i ogromną ciekawość, nęci wyobraźnię dlatego, że jest cudowną rzeczą, dziwolągiem, tym, co właściwie nie istnieje z tej racji, że jest czymś całkiem innym; to, co przekracza nasze kategorie poznawcze, co jako całkiem inne przeciwstawia się im, wyklucza je, zdaje się być przeciw rozumowi; to, co wydaje się zaprzeczeniem samego bytu (nicość, próżnia mistyków), co wikła się w paradoksy i antynomie; to, co tajemnicze w swojej czystej irracjonalnej postaci; coś całkiem osłupiającego, niepojętego, urągającego wszelkiemu pojęciu; to, co pobudza psychikę do wszelkiego rodzaju głębi, co ją fascynuje, napełnia uznaniem, ale przede wszystkim dziwi, osłupia[145].

Fascinas: to, co nieskończenie cudowne; to, dzięki czemu *numen* staje się dla mnie wartością subiektywną, uszczęśliwiającą; to, co jest czymś egzaltowanym, fascynującym, zbawiennym, prowadzi do entuzjazmu, w niewysłowiony sposób napełnia i zaspokaja duszę, doprowadza do stanów *hesychii*, zachwytu, odurzenia i upojenia; to, co dochodzi do głosu w pochwałach owoców zbawienia[146].

Niesamowite: to, co nie jest dla nas „samowite", bezpieczne; to, co budzi grozę, wywołuje przerażenie; to, co jest tak wielkie, że przekracza granice naszych zdolności przestrzennego pojmowania; to, co wywołuje zdziwienie, bo nie ma niczego, z czym moglibyśmy go porównać; to, co wskazuje na wkroczenie czegoś całkiem nieoczekiwanego, zagadkowego, czegoś, co zdumiewa umysł; to, w czym odzywa się *mysterium*, *tremendum*, *majestas*, *augustum* i *energeticum*, a nawet *fascinans*[147].

Augustum: to, co stanowi o tym, że *numen* sam w sobie jest wartością obiektywną, budzącą szacunek; to, co zobowiązuje jako najświętsza wartość; to, co przystoi przedmiotom numinotycznym i ewentualnie władzom pochodzącym od bogów i spokrewnionym z nimi; to, co napełnia psychikę najgłębszym uznaniem[148].

Admirandum: *mirum* wraz z elementem *fascinans* i *augustum*[149].

Wymienione tutaj elementy *numenu* nie są całkowicie rozdzielne, a to z tej racji, że stanowią swoistą jedność, którą Otto określa jako kontrast-harmonię. To bowiem, co straszne i okropne, dziwne, nieprzystępne (*tremendum* i *majestas*), jest zarazem podniecające, nęcące, bliskie, powiernicze (*fascinans*). I to, co wzbudza numinotyczny lęk, zarazem oczarowuje i upaja[150].

Wymienione elementy *numenu*, mające odpowiedniki w przeżyciu religijnym, schematyzują się dzięki wewnętrznemu trwałemu związkowi, istotnie wspólnej przynależności, ukrytemu pokrewieństwu (odpowiedniości czy przeciwstawności) z innymi odczuciami. Ogólnie: to, co irracjonalne, jest schematyzowane przez to, co racjonalne. Szczegółowo: *tremendum* schematyzuje się przez sprawiedliwość, etyczną wolę, dzięki czemu staje się świętym gniewem Boga; *fascinans* schematyzuje się przez dobroć, litość, miłość, stając się istotną treścią łaski; *mirum* schematyzuje się przez absolutność (forma czegoś całkiem innego). Obecne tu i odkrywane istotnie trwałe odpowiedniości i przeciwstawności odczuć znajdują swój wyraz również w spontanicznym lub refleksyjnym doborze pośrednich czy bezpośrednich środków przedstawiania i rozbudzania, uzmysławiania i przypominania *numinosum*[151].

Ten idealny model struktury *numenu*, jego odczucia i nieodzownych procesów mu towarzyszących ma jednak swoją historię, która zbiega się z powstaniem i rozwojem religii. Teoretyczna jednak rekonstrukcja tego rozwoju daleka jest od wszelkich naturalistycznych teorii animistycznych, magicznych, ludowo-psychologicznych ze względu na ujawnioną wartość numinotyczną jakościowo odrębną od naturalnych wartości, a w konsekwencji odrębność odczucia numinotycznego. Teorie zaś naturalistyczne, nie biorąc jej pod uwagę, mimo że właściwie, być może, odpoznają poszczególne typy rozwoju, pomijają sam problem – nie tłumaczą powstania i rozwoju samej religii[152]. Próbę pokazania rozwoju samej religii, tj. rozbudzenia odczucia numinotycznego i jego historycznej obiektywizacji, przedstawia Otto, zakładając wykwalifikowanego dla religii ducha, według następującego schematu:

1. Jest prawdopodobne, że u początku rozwoju religijnego leży odczucie tego, co budzi grozę, numinotyczny lęk, który jest pierwszym wartościowaniem według pewnej kategorii, nie znajdującej się w zwykłym, naturalnym zasięgu ani nie mieszczącej się w tym, co naturalne. Lęk ten ma własne stopniowanie, trwa w całym rozwoju religii, przybierając tylko różne postacie. Z tego numinotycznego lęku nie mógłby się jednak zrodzić pozytywny

kult, pożądanie i poszukiwanie *numenu* dla niego samego. I dlatego dopiero z momentem przełamania odczucia „czegoś budzącego grozę" bierze początek rozwój religijno-historyczny[153].

2. Wiara w zmarłych i kult zmarłych, kult duszy, kult tworów natury, czary, bajki, mity, pojęcie mocy (*orenda*), kult zwierząt i roślin, demonizm i polidemonizm nazywa Otto przedsionkami religii, ponieważ – jego zdaniem – religię poprzedzają i później na nią silnie oddziałują. Nie są jednak – jak chciały je interpretować różne teorie „ewolucjonistyczne" – prareligią. Te przedsionki religii nie tłumaczą się bowiem same przez się, lecz jedynie dzięki zawartemu w nich elementowi numinotycznemu, dzięki pierwszym odruchom odczucia numinotycznego, dzięki „włożeniu" w nie „czegoś całkiem innego", „tego, co budzi grozę", „czegoś niesamowitego", „czegoś całkiem cudownego". Stają się „przejrzyste" również dopiero wtedy, gdy tłumaczy się je jako szczególne obiektywizacje odczucia numinotycznego. Mogą być również pojmowane jako znaki, okoliczności, okazjonalne przyczyny dla samowzbudzenia odczucia religijnego, a więc mogą stanowić jeden ze środków wyrazu tego odczucia czy jeden ze środków przywołania, przypominania, przejawiania się *numinosum*[154].

3. Pierwsze odczucie numinotyczne może pozostać odczuciem czystym, tj. bez jakichkolwiek obiektywizacji. Może jednak wywołać samo z siebie swoistą ewolucję i prowadzić kolejno (kolejność ta nie jest absolutna): do wyznaczenia miejsca pełnego grozy; do czci i kultu bez wyobrażeniowego konkretnego *numenu*; do przemiany odczucia „czegoś budzącego grozę" w wyobrażenie konkretnego *numenu* zamieszkującego miejsce grozy; do nadania *numenowi pronomen*, zastępujące *nomen*; do nadania *numenowi nomen*; ostatecznie do zreflektowanego i konkretnego rozwoju przeżycia numinotycznego oraz jego interpretacji[155].

4. To, co występuje w pierwotnym odczuciu numinotycznym, nie jest niczym racjonalnym, etycznym, lecz właśnie irracjonalnym. Doznanie jednak tego, co samo w sobie irracjonalne, wywołuje swoistą – przy obecności procesu schematyzacji – ewolucję, tj. rozwija się, uszlachetnia, i to zarówno w zakresie samego odczucia, jak i jego obiektywizacji. Zostają zerwane oraz wyparte fałszywe odpowiedniki i związki. Numinotyczny, czysty lęk staje się lękiem demonicznym, lękiem przed bogami, bojaźnią Bożą. Lęk staje się nabożnością. Rozproszone i pomieszane stany zachwytu stają się religią. Uczucie grozy staje się świętym dreszczem. Względne odczucie zależności i szczęśliwości absolutyzuje się w *numenie*. *Daimónion* staje się *Theión*,

a *numen* – Bogiem i bóstwem. Do Boga i bóstwa odnoszą się następnie określenia *kadosz*, *sanctus*, ἅγιος, święty, w pierwszym i najbardziej bezpośrednim znaczeniu tego wyrażenia, tzn. jako *numinosum* w sposób całkowity i absolutny[156].

5. Obok tej swoistej ewolucji, chociaż nie całkiem równocześnie, przebiega proces racjonalizacji i etyzacji. *Numinosum* przyciąga pojęcia społecznych i indywidualnych ideałów (obowiązku, sprawiedliwości, dobra). Ideały te stają się „wolą" *numenu*, a on ich twórcą, podstawą, czynnikiem porządkującym, stróżem. Ideały te, wkraczając do istoty *numenu*, umoralniają go, tak że „święte" staje się „dobre", a „dobre" – „święte", aż do całkowitego zatarcia ich odrębności[157].

V. *Sacrum* pierwotną i najwyższą w porządku wartości modalnością wartości

Metoda badania przedmiotu świadomości religijnej, jaką stosował Otto, jest najbliższa metodzie fenomenologicznej, mimo że nie stwierdza się bezpośredniego wpływu filozofii fenomenologicznej na jego sposób uprawiania filozofii. Można się tu powołać na Schelera, który deskryptywną część pracy Otta *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* określa jako pierwszą najpoważniejszą próbę wskazania na drodze fenomenologicznych rozważań ejdetycznych najważniejszych jakości modalności wartości tego, co święte[158]. Nie w pełni uświadomione przez Otta stosowanie metody fenomenologicznej potwierdza również zgodność rezultatów uzyskanych przez niego i Schelera[159]. Oczywiście, zachodzą i różnice już w samej deskrypcji tego, co święte. Otto jest również historykiem i psychologiem. Konkretne fakty z historii i psychologii religii stanowią podstawę jego ejdetycznej analizy przedmiotu świadomości religijnej. Szczególny jest również Otta aspekt deskrypcji tego, co święte, która dokonuje się nie tyle ze względu na to, co jest dane, ile ze względu na to i dzięki temu, „jak jest dane". Następnie ze względu na wielorakość dania tego, co święte, jest odpoznawana jakościowa budowa tego przedmiotu, który jest dany w przeżyciu religijnym [160]. Natomiast Schelera opis przedmiotu świadomości religijnej poprzedziły dyskusje co do przedmiotu, możliwości, metod badań fenomenologicznych. Scheler w swej pracy *Vom Ewigen im Menschen* w pełni – wydaje się – realizuje rozwinięty program filozofii fenomenologicznej [161]. Na pierwszy plan występuje „co jest dane" świado-

mości religijnej i opis czystego „co" przedmiotu religijnego w ramach oryginalnego ejdetycznego, religijnego aktu oglądu.

Teoria religii Schelera jest ejdetyczną fenomenologią przede wszystkim aktu religijnego, ponieważ w nim i w jego prawdach sensowności (*Sinngesetz*) – zdaniem Schelera – w sposób maksymalnie wyraźny uwidocznia się, jak dochodzi do religijnej ewidencji wiary i jak religia kształtuje i rozwija się według swoich autonomicznych praw, a nadto jest ejdetyczną ontologią tego, co boskie – przedmiotu świadomości religijnej, aktów religijnych. Przy czym badania i analizy rozpoczyna Scheler od ontologii tego, co boskie – przedmiotu świadomości religijnej. Jest to zgodne z uzasadnieniami tezy o determinacji aktu przez przedmiot w porządku poznawczym, wolitywnym, emocjonalnym[162] w dyskusji z niekonsekwencjami subiektywizmu religijnego G. Simmela[163], luterańskiego fideizmu[164], z założeniami teoretycznego subiektywizmu[165], z psychologizmem[166], z pragmatyzmem, utylitaryzmem Jamesa[167], z tzw. teologią potrzeb (*Bedürfnistheologie*)[168] oraz w polemice z racjonalną, naturalną teorią, która *a priori* sceptycznie traktuje możliwości takiego przebadania istotowej zawartości świadomości religijnej, aby równocześnie zagwarantować jej intersubiektywnie komunikowalny oraz sprawdzalny charakter oraz możność ugruntowania w samej rzeczy uzyskanych dzięki niej tez[169]. Tezę o determinacji aktu religijnego przez przedmiot Scheler uzupełnia – na początku swej ontologii tego, co boskie – twierdzeniem: jak we wszystkich dziedzinach poznania byt (*Sein*) oraz przedmiot (*Gegenstand*) są dane wpierw, zanim jest „dane" poznanie bytu (*Sein*) oraz rodzaj i sposób samego poznania, tak i przedmiot (*Gegenstand*) o istocie tego, co boskie – Bóg, bogowie – należą do pradanych samej świadomości ludzkiej [170].

Analiza elementów treściowych przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co boskie, pozwala Schelerowi wyróżnić czysto formalne i materialne określoności (*Bestimmenheiten*) tego, co boskie.

A) *Sacrum* czysto formalną determinacją przedmiotu świadomości religijnej

Dzięki naturalnemu aktowi religijnemu – zdaniem Schelera – widzimy, myślimy, czujemy zasadniczo we wszystkim i przez wszystko, co jest nam dane jako istniejące (*daseiend*) i jako tak istniejące (*soseiend*), objawiający się nam byt (*das Seiende*), który ma co najmniej – niezależnie od różnora-

kich jego determinacji w poszczególnych religiach – dwa istotne, konstytuujące go determinacje: jest absolutnie istniejącym (*seiend*) i jest świętym (*heilig*)[171].

„Absolutnie istniejącym" znaczy tu istniejącym po prostu, co równocześnie jest pozytywną determinacją „wyniesienia" (*Allüberlegenheit*) go (derywatywnie również jego dynamicznych determinacji: mocy, siły itp.) ponad wszystkimi innymi sposobami istnienia, włącznie ze sposobem istnienia myślącego „ja", i na mocy czego człowiek w swoim istnieniu, jak i wszystko inne, jest zależne po prostu[172]. Zarówno absolutność istnienia, jak i „wyniesienie ponad" oraz „całkowita zależność" nie mogą być pojmowane jako konstrukcja nadbudowana nad odczuwaną i uświadamianą „całkowitą zależnością"[173] ani jako rezultat indukcyjnego przebadania wszystkich sposobów istnienia, wszystkich bytów i ich jakości, ani jako rezultat jakiegoś teoretycznego, filozoficznego punktu widzenia, jak to ma miejsce np. w dowodzie z przygodności[174].

Wyżej wymieniona „całkowita zależność" czy zależność po prostu opiera się w akcie religijnym na oglądowo i zarazem symbolicznie ujętej aktywności po prostu, sprawczości po prostu absolutnie istniejącego. Z tej racji Scheler, oprócz dwóch wyżej wymienionych formalnych determinacji przedmiotu świadomości religijnej, wyróżnia jeszcze sprawczość po prostu, wszechsprawczość (*Wirkkraft*, *Allwirksamkeit*)[175].

Wraz z determinacją przedmiotu świadomości religijnej jako absolutnie istniejącego i jako wszystko przenikającej mocy sprawczej jest dana w sposób konieczny i istotny świadomości religijnej modalność wartości (*Wertmodalität*) tego, co święte (*das Heilige*), łącznie ze wszystkimi jej przynależnymi bogatymi jakościami wartości (*Wertqualitäten*)[176]. Świadomość religijna ujmuje swój przedmiot w sposób konieczny jako *sacrum*, niezależnie od metafizycznego uzasadnienia, że to, co w porządku bytowym najwyższe, jest również najwyższe w porządku wartości[177]. Świadomość religijna posługuje się tu raczej – jak twierdzi Scheler – swoistymi ontyczno-syntetycznymi aksjomatami, które można sformułować następująco: 1° to, co wartościowe po prostu i wartościowe przez się i w sobie, w sposób konieczny musi również istnieć (*Dasein*); przy czym jest obojętne, co każdorazowo dla poszczególnych nosicieli świadomości religijnej ważne jest jako wartościowe po prostu[178]; 2° to, co jest wartościowe po prostu, samo przez się jest z rodzaju wartości tego, co święte – rodzaju, który nie jest redukowalny do żadnej innej grupy wartości (logiczno-poznawczych, moralnych,

estetycznych itd.) ani nie rozwinął się z żadnych innych wartości, a ponadto przedstawia pewną absolutnie trwałą wielkość, mimo że w swoich poszczególnych jakościach oraz ich związkach może przedstawiać się odmiennie w poszczególnych religiach[179]; 3° to, co święte (tzn. to, co każdorazowo ważne jest jako święte), znajduje się w porządku wartości zawsze przed (ponad) wszystkimi innymi wartościami i dlatego ma prawo domagać się samo z siebie wolnej ofiary z każdego dobra z zakresu innych rodzajów wartości[180].

Lakoniczne wypowiedzi Schelera na temat modalności wartości tego, co święte, zawarte w *Vom Ewigen im Menschen*, a uzupełnione jedynie wskazaniem na charakter doskonały *sui generis* kategorii tego, co święte[181], oraz na wynikającą stąd – jako *Characterystikum* wszelkiego pierwszego i elementarnego *Datum* – niedefiniowalność w ścisłym sensie, a więc niepojęciowalność, mimo „bycia podstawą" wszelkiego pozytywnego pojęciowania[182], są usprawiedliwione dokonanymi wcześniej ustaleniami w pracy *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Ograniczając się jedynie do uzupełnienia na podstawie *Der Formalismus* podanej w *Vom Ewigen im Menschen* charakterystyki modalności wartości tego, co święte, należałoby dodać: 1° Modalnościami wartości (*Wertmodalitäten*) określa Scheller najbardziej ważne i najbardziej podstawowe ze wszystkich relacje aprioryczne, które zachodzą między jednościami jakości wartości materialnych w sensie ich zhierarchizowania. Stanowią one właściwe materialne *a priori* dla oglądu wartości (*Werteinsicht*) i oglądu ich pierwszeństwa (*Vorzugseinsicht*). To ostateczne i najwyższe kryterium podziału jakości wartości (*Wertqualitäten*), które są tutaj założone, musi być tak samo niezależne od wszystkich faktycznie uprzednio danych dóbr i wszystkich szczególnych organizacji natur odczuwających wartości, jak hierarchia zachodząca między modalnościami[183]; 2° Modalność wartości tego, co święte i nieświęte, ostro wyodrębniająca się od wszystkich pozostałych modalności (modalność wartości tego, co przyjemne i nieprzyjemne; modalność wartości wyznaczająca syntezę (*Inbegriff*) wartości witalnych; modalność wartości zawierająca jedność dziedziny wartości duchowych)[184], stanowi niedefiniowalną jedność pewnych określonych jakości wartości (*Wertqualitäten*)[185]; 3° Jakości wartości (*Wertqualitäten*) modalności tego, co święte, są związane ze szczególnym warunkiem ich pojawienia się (*Gegebenheit*), mianowicie ujawniają się jedynie na przedmiotach (*Gegen-*

stände), które w intencji są dane jako „absolutne przedmioty", przy czym przez wyrażenie „absolutne przedmioty" nie należy rozumieć szczególnie zdefiniowanej klasy przedmiotów, lecz (zasadniczo) każdy przedmiot w „absolutnej sferze"[186]; 4° W aspekcie wartości tego, co święte, wszystkie inne wartości są dane jako jej symbole[187]; 5° Z tej racji, że modalność wartości tego, co święte, jest wartością po prostu, przez się oraz w sobie, w sposób konieczny decyduje o tym, że akt, w którym pierwotnie ujmujemy wartości tego, co święte, jest aktem szczególnego rodzaju miłości, do którego istoty należy odniesienie (ukierunkowanie) do osób, tzn. do czegoś o osobowej formie bycia (*Seinsform*), niezależnie od tego, jaka towarzyszy temu treść czy pojęcie tego, co osobowe. Z faktu dania wartości tego, co święte, w pierwotnym akcie miłości należy twierdzić, że samowartość (*Selbstwert*) w sferze wartości „święte" jest istotnie wartością osoby (*Personwert*), której konsekwentnymi wartościami (zarówno technicznymi, jak i wartościami symbolu) są rzeczy wartości (*Wertdinge*) i formy czci (*Verehrunsformen*), dane częściowo w kulcie, a częściowo w sakramentach[188]; 6° Zgodnie z ustalonym przez Schelera aksjomatem, że wartości im są wyższe, tym bardziej trwałe, mniej podległe ekstensywności i podzielności, należy twierdzić o wartości tego, co święte, że stojąc w aprioryczno materialnym porządku wartości najwyższej, jest również najbardziej trwałą i najmniej podzielną. Dzięki temu nic tak bardzo nie łączy, bezpośrednio i wewnętrznie, jak wspólnotowa cześć i uwielbienie tego, co „święte", a przede wszystkim tego, co absolutnie i nieskończenie święte, wraz z nieskończenie świętą osobą – z tym, co boskie. Najwyższa i nieskończona wartość tego, co święte, tj. to, co boskie, może stać się zasadniczo – w analogii do dóbr duchowych – własnością każdego, ponieważ wykluczając „materialnego" nosiciela, jest maksymalnie niepodzielna. Na mocy tej maksymalnej partycypacji w wartości tego, co święte, i maksymalnej liczby przedmiotów partycypujących w niej w sposób nieograniczony na mocy intencji skierowanej do niej wartość tego, co święte, pełni funkcję jednoczenia wszystkich partycypujących w niej podmiotów, natomiast wszelki możliwy podział między nimi jest warunkowany jej symbolami i technikami dojścia do niej[189]; 7° Zgodnie z aksjomatem, że im wartości są wyższe, tym mniej są ugruntowane na innych wartościach, należy twierdzić, że wszystkie możliwe wartości są ugruntowane na wartościach tego, co święte, na wartości jakiegoś nieskończenie osobowego ducha i stającego się przed nim

„światem wartości”[190], co uwidocznia się w tym, że wszystkie wartości w aspekcie wartości tego, co święte, są jedynie jej symbolami[191].

Modalność wartości tego, co święte, stanowi zatem jeden z elementów przedmiotu świadomości religijnej tego, co boskie. Modalność wartości tego, co święte, wraz z elementem „absolutnie istniejące” i „wszechsprawczość” są – zdaniem Schelera – najbardziej formalnymi determinacjami jakiegoś bytu (*Sein*) i przedmiotu o istocie (*Wesen*) tego, co boskie. Jako takie są one rozwinięte w intencjonalnych przedmiotach każdej religii. Są również jedynymi, które w sposób konieczny konstytuują i wyznaczają dziedzinę przedmiotową jakiejkolwiek świadomości religijnej i oddzielają od wszystkich innych dziedzin przedmiotowych, wszystkich innych możliwych świadomości[192].

Zasadniczo determinacje te mogą objawić się aktom religijnym na jakimkolwiek bycie (*Seiende*) przynależnym bądź do natury, bądź do historii, bądź do psychicznego i duchowego życia człowieka (nie są bowiem ograniczone do żadnej materialnej dziedziny bytu), z tym że nie „pochodzą” z żadnego w tym sensie, jakoby mogły być w jakikolwiek sposób wyabstrahowane z przedmiotów pozareligijnego doświadczenia czy zdobyte dzięki procesom idealizacji czy analogizmu. Pozareligijny przedmiot empiryczny jest każdorazowo jedynie: 1° trampoliną (*Sprungbrett*), dzięki której akt religijny „wzbija się” do swego właściwego przedmiotu; 2° tym „w” którym i „dzięki” któremu objawia się to, co boskie[193]. Jednakże przedmiot świadomości religijnej, tj. to, co boskie, wraz ze swymi konstytuującymi go determinacjami, nie objawia się, nie ujawnia się świadomości religijnej na jakimkolwiek przygodnym i relatywnym bycie (*Dasein*) – w odróżnieniu od metafizycznego poznania „absolutnie istniejącego”, które może wyjść z każdego przygodnego i relatywnego istnienia (*Dasein*) – lecz jedynie na całkowicie zdeterminowanych, jednorazowych czy na ściśle określonych, konkretnych rzeczach, zdarzeniach, przeżyciach psychicznych. Wskutek tego wszelka dalsza treściowa determinacja tego, co boskie, dokonuje się w różnoraki sposób ze względu na istotną zawartość tych rzeczy, zdarzeń, w których się ujawnia, objawia, a ponadto nie wszystkie rzeczy z zakresu *profanum* otrzymują charakter świętości, a jedynie te, w których niejako „prześwieca”, „przegląda się” to, co boskie[194].

Zarówno z faktu, że dla świadomości religijnej jedynie niektóre rzeczy i zdarzenia mają wartość (ważność) dla ujawnienia się jej właściwego przedmiotu, jak i z pierwszej pewnej prawdy ejdetycznej fenomenologii reli-

gii, że człowiek, niezależnie na jakimkolwiek znajdowałby się stopniu rozwoju świadomości religijnej, zawsze i uprzednio w stosunku do wszystkich innych poziomów świadomości ma wgląd w dziedzinę bytu i wartości podstawowo różny od wszelkiego innego doświadczenia świata, poznania wnioskującego, poznania idealizującego, wypływa twierdzenie, iż czysto formalne determinacje tego, co boskie, wraz z determinacją modalności wartości tego, co święte, są nie tylko autentycznymi (*echte*) determinacjami, ale także niezależnymi od jakiegokolwiek obrazu świata, oraz że są pierwotnymi oraz uprzednimi w stosunku do wszelkiego innego poznania istnienia i istoty świata; wszelkie poznanie istnienia i istoty świata dokonuje się już zawsze „w świetle" tego, co boskie[195].

To pierwsze prawo ejdetycznej fenomenologii religii Schelera leży u podstaw: 1° jego twierdzeń o pierwotności i niewyprowadzalności doświadczenia religijnego z jakiegokolwiek innego[196]; 2° dyskusji z teologią naturalną o możliwości „dowodzenia" przedmiotu świadomości religijnej[197]; 3° dyskusji z systemami gnostyckimi i tradycjonalistycznymi, dokonującymi totalnej bądź parcjalnej identyfikacji przedmiotu świadomości religijnej i teoretycznej (metafizycznej)[198]; 4° dyskusji z idealistyczno-panteistycznymi systemami[199]; 5° dyskusji z pozytywistycznym ubóstwieniem ludzkości[200]; 6° dyskusji z wszelkim kulturowym redukcjonizmem[201]; 7° dyskusji o sensowność pytań o genezę i rozwój człowieka do religii, o genezę i rozwój przedmiotu świadomości religijnej, ogólniej z heterogenicznym ewolucjonizmem, z pozytywistyczną teorią rozwoju religii (form religijnych)[202]; 8° dyskusji o sensowność poszukiwań, oczekiwań jakiejś istotnie nowej religii (dyskusja ta opiera się przede wszystkim na ujawnionej modalności wartości tego, co święte, będącej z istoty swej jednością osobowych jakości wartości)[203].

Ujawnienie czysto formalnych determinacji przedmiotu świadomości religijnej i ich konsekwencji nie porusza – jak sądzi Scheler – problemu (podobnie jak ejdetyka przedmiotów spostrzeżenia zewnętrznego), które z przedmiotów z istoty religijnych są „rzeczywiście" przedmiotami religijnymi, a które jedynie przedmiotami „skonstruowanymi", „wyuczonymi", „urojonymi"[204]. Twierdzenie to pozwala zasygnalizować pewne trudności, a mianowicie: Co zostało ujawnione we wskazaniu na czysto formalne determinacje przedmiotu świadomości religijnej? Czy jedynie istnienie w ramach takiej jednostkowej świadomości formalnej sfery świadomości absolutnej w aspekcie istnienia sprawczości, wartości, a jako takiej analogicznej do sfery absolutności świadomości normatywnej, o której mówi np. Windelband? Czy

ponadto owa formalna sfera przedmiotu świadomości religijnej jest ugruntowana przedmiotowo, a jeżeli tak (takie jest stanowisko Schelera), to jak jest zagwarantowana jej obiektywność i jakie są powody, że w obiektywności tego, co dane, są ujmowane jedynie, jako apriorycznie ważne, jego aspekty formalne, a nie materialne?

Zagadnienia te wyznaczają problematykę ugruntowania obiektywnego przedmiotu świadomości religijnej.

Innego rodzaju pytanie pozwala postawić „trójelementowa" charakterystyka czysto formalnych determinacji przedmiotu świadomości religijnej. To, co boskie, określają – w sposób niezależny od wszelkiego innego typu świadomości – absolutne istnienie, absolutna sprawczość, absolutna wartość. Scheler dostrzega paralelność, a nawet zgodność, określenia „absolutnie istniejący" z metafizycznym określeniem *ens a se*. Równocześnie jednak twierdzi, że świadomość religijna w sposób całkowicie niezależny dochodzi (lepiej: ujawnia się jej) do przedmiotu o absolutnym sposobie istnienia[205]. Nadto Scheler uznaje możliwość uzasadnienia w ramach metafizyki, że to, co absolutnie istnieje (*ens a se*), przedstawia również w porządku wartości to, co najwyższe, co więcej – pozwala się scharakteryzować jako byt obdarzony rozumem i wolą. Zarazem jednak utrzymuje, że świadomość religijna posługuje się odmiennym aksjomatem i z racji ujętej wartości przez się wnosi o jej realnym i odpowiednio absolutnym istnieniu[206]. Pytania, które tu powstają, dotyczą tego, czy z „intencji" aktu religijnego (pierwotnie aktu miłości) można wnosić o realnym istnieniu tego, na co jest ona skierowana, i to niezależnie od faktu, czy takiego „przejścia" rzeczywiście dokonuje świadomość religijna czy też nie; chodzi bowiem o teorię religii, w której określone pytania muszą być rozstrzygane z intersubiektywną sensownością. Innym problemem jest rozumienie formalnej determinacji „absolutnie istniejące", a mianowicie: Czy determinacja ta jest determinacją, która może być przyjęta przez „realistyczną metafizykę" czy jest poza nią i wskazuje na absolutny sposób istnienia, ale inny od tego, który jest przedmiotem formalnym realistycznej metafizyki? Zagadnienie to wyznacza metafizyczną problematyką ugruntowania realnego przedmiotu świadomości religijnej.

B) Materialna determinacja przedmiotu świadomości religijnej – tego, co boskie

Dla wszelkiej dalszej determinacji zawartości treściowej przedmiotu świadomości religijnej ważne jest twierdzenie, że odpoznajemy ją w świetle

istotowego wglądu w istotę świata, że poznajemy to, co boskie, w zwierciadle świata[207]. Świat – w tej metodzie determinacji przedmiotu świadomości religijnej – jest pojmowany jako jego naturalne objawienie, jako jego dzieło, jako jego stworzenie. Zakłada to jednak wiedzę wiary, że jest Bóg (to, co boskie), że jest świat, że świat w aspekcie swej treściowej zawartości (*Soseingehalt*) jest objawieniem tego, co boskie, a w aspekcie swej realności jego stworzeniem. Inaczej mówiąc, metoda ta zakłada pierwotniejszy ogląd świata w świetle formalnych determinacji przedmiotu świadomości religijnej[208]. Między formalnymi a materialnymi determinacjami przedmiotu świadomości religijnej zachodzi zatem „sprzężenie" zwrotne. Formalne determinacje warunkują religijne widzenie świata, natomiast materialne wypełniają treścią, dookreślają, czym jest przedmiot świadomości religijnej. Materialna determinacja – wydaje się – również bliżej dookreśla przedmiot świadomości religijnej, o ile ten jest modalnością wartości świętości, i z tej racji należałoby – przynajmniej syntetycznie – ją tu zaprezentować.

Scheler, polemizując z teorią idei wrodzonych, z kantowską teorią apercepcji oraz z mniemaniem teologii naturalnej o przypisywaniu temu, co boskie, przymiotów dzięki wnioskowaniu opartemu na związkach przyczynowych, twierdzi, że materialna determinacja przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co boskie, dokonuje się dzięki wnioskowaniu analogicznemu, którego człony mają charakter oglądowej istotności ważnej jako taka *a priori* dla każdego możliwego świata. Równocześnie jednak oglądowa istotność gruntuje się na stawaniu się objawialnym, na odsłanianiu się w świecie i w jego istotowej strukturze tego, co boskie, w sensie, że to, co boskie, przegląda się w nim, że świat jest jego symbolem, „śladem", „sensem", „drogowskazem"[209]. Twierdzenia te są sensowne i nie popełnia się tu „błędnego koła", ponieważ świat uprzednio jest oglądany w świetle formalnych determinacji tego, co boskie, a następnie dojrzane w oglądzie ejdetycznym istotności i istotnościowe związki stanowią podstawę materialnego wyposażenia uprzednio jedynie formalnie zdeterminowanej idei tego, co boskie.

Materialna determinacja przedmiotu świadomości religijnej, oparta na dojrzanych istotnościach i istotowych związkach, daje podstawy do pozytywnych determinacji tego, co boskie, przy czym:

1° Pozytywność tę charakteryzuje: nieadekwatność[210], niewyrażalność (*Unausdrücklichkeit*)[211], analogiczność[212].

2° Chociaż materialna determinacja tego, co boskie, jest uzależniona od istotowych oglądów i istotowych związków dojrzanych w świecie, to jednak

w ramach religii naturalnej (nie teologii naturalnej) rozwija się i jest uwarunkowana każdorazowo od naturalno-historycznych form światopoglądu zróżnicowanego nadto jednostkowo, społecznie, rasowo, kulturowo, narodowo, zawodowo itp.[213]

3° Mimo że materialna determinacja tego, co boskie, gruntuje się na istotowych oglądach i istotowych związkach, to jednak ze względu na formalną jego determinację, ujawniającą jego absolutny i nieskończony charakter, muszą być one poddane zabiegom, operacjom absolutyzacji[214].

4° Materialna determinacja tego, co boskie, z tej racji, że jest uwikłana w szczególne warunki uzyskiwania istotowych oglądów i istotowych związków (swoistość nosiciela aktów religijnych uwarunkowana szczególną określonością rasową, narodową, państwową, gospodarczą itp., oraz zakres szczególnego dostępnego doświadczenia), przedstawia się w sposób bardzo zróżnicowany. Zróżnicowanie rezultatów naturalnego poznania tego, co boskie, na różnych poziomach rozwoju świadomości religijnych i w różnych okresach rozwoju tego samego typu świadomości religijnej nie przekreśla jednak ich apriorycznej ważności, ewidencji i prawdziwości, jeżeli tylko opierają się one na istotowych oglądach i istotowych związkach. Zróżnicowanie ich – uwarunkowane swoistością podmiotu, który ich dokonuje, specyfiką doświadczenia, dzięki któremu są uzyskiwane, logicznym ich opracowywaniem, wiązaniem z wcześniejszymi, funkcjonalizacją jedynie niektórych z możliwych i faktycznie dokonanych istotowych poznań (w zależności od wielorakich momentów kulturowo-historycznej dynamiki tradycji, przy równoczesnej ich ogólnej ważności, ewidencji i prawdziwości) – bynajmniej nie świadczy o relatywności ludzkiego poznania materialnej determinacji tego, co boskie, lecz wręcz przeciwnie o: a) niezastępowalności każdorazowej historycznej determinacji materialnej tego, co boskie; b) konieczności wspólnotowej kooperacji celem przezwyciężenia parcjalnych ujęć poznawczych tego, co boskie; c) zobowiązaniu do zachowania i przekazania wiecznie ważnych poznań tego, co boskie; d) historycznym charakterze odpoznawania czy poznawczego ujęcia tego, co boskie[215].

Założywszy taki sposób materialnej determinacji przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co boskie, i prawa istotne, którym podlega ten rodzaj determinacji, Scheler wskazuje na podstawową materialną determinację, jaką jest duchowość[216]. Fenomenologiczna zaś analiza warunków pojawiania się, dojrzenia istotności duchowości[217] pozwala ujawnić następne materialne determinacje, mianowicie: wolność (*ens per se*)[218]; absolutną jedność (wła-

ściwie: nieprzeliczalność), absolutną ponadczasowość, absolutną wszechobecność (ponadprzestrzenność), warunkującą jego wszechmoc i wszechwiedzę, absolutną niewymierzalność[219]; stwórczość (a nie tylko wszechprzyczynowość)[220]; objawianie się (*Sichoffenbaren*), a nie tylko stawanie się objawialnym (*Offenbarwerden*)[221].

Dalsza materialna determinacja przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co boskie i zarazem duchowe, dokonuje się – zdaniem Schelera – za pomocą dwóch metod, które chociaż są od siebie niezależne, prowadzą – na podstawie twierdzenia o istotnym związku rodzaju aktu z rodzajem przedmiotu – do takich samych rezultatów. Jedna z nich (typowa dla filozofii średniowiecznej) wychodzi z istotowej struktury świata i na tej podstawie dokonuje dalszej materialnej determinacji ducha boskiego. Natomiast druga (typowa dla filozofii nowożytnej) wychodzi z istotowej struktury ducha ludzkiego (a zatem nie z empirycznych faktów psychologii) i na jej podstawie wskazuje na duchowość boską oraz porządek rodzajów aktów duchowych [222]. Opierając się na tej drugiej metodzie, polemizując z „metafizycznymi" systemami Platona, B. Spinozy, G. W. F. Hegla, F. W. J. Schellinga, J. G. Fichtego, E. v. Hartmanna, Scheler omawia następujące dalsze materialne determinacje ducha boskiego: ideę rozumu boskiego [223], ideę woli boskiej [224], ideę miłości boskiej i, niejako przy okazji, ideę boskiej mądrości, wszechwiedzy, wolności[225]. Uzasadnia również następujący porządek tych realnie odróżnialnych, chociaż jednocząco funkcjonujących aktów (zakładających w człowieku odpowiednie władze): pierwszeństwo rozumu przed wolą, ale równocześnie prymat miłości przed rozumem i wolą, czy prymat rozumu przed wolą a funkcjonalna pierwotność miłości gruntująca jedność rozumu i woli (Scheler mówi tu o *Fundierungsordung*)[226].

Ostatnie rozważania, poświęcone ujawnieniu swoistości absolutnej miłości, jej funkcjonalnej pierwotności w stosunku do woli i rozumu, są również interesujące dla bliższej charakterystyki tego, co boskie, w aspekcie wartości świętości. Chcenie – zdaniem Schelera – jest jedynie absolutnie wolne w aspekcie chcenia maksimum wartości (*Wollen des Wertmaximum*), ale nie w aspekcie treści chcenia, która w sposób konieczny jest już przed chceniem zdeterminowana przez miłość, dobroć, mądrość; chcenie jest jedynie chceniem maksymalnego urzeczywistnienia już zdeterminowanej wartości. Korzystając następnie z tez o doskonałej prostocie tego, co absolutne, tego, co boskie, można z absolutnej miłości tego, co boskie, wnosić o jego dobroci bycia (*Seinsgüte*), którą należy jednak odróżnić od dobroci woli (*Willensgüte*),

która jest następstwem jego dobroci bycia. I na odwrót: to, co boskie, jako absolutna dobroć bycia (*summum bonum*), treściowo – zgodnie z etycznym aksjomatem wartości, według którego miłości przynależy się najwyższy w aspekcie wartości akt (*Aktwert*) – nie jest niczym innym niż miłością. A zatem jak akt i przedmiot utożsamiają się w bycie tego, co boskie (*im Sein Gottes*), tak utożsamia się w nim determinacja tego, co boskie, jako *summum bonum* (nieskończona, pozytywna, święta, absolutna wartość dobra), i tego, co boskie, jako nieskończonego aktu miłości (*Liebesaktus*)[227]. Podobną argumentację Schelera można odnaleźć w jego polemice z hartmannowską antynomią świadomości religijnej i moralnej, z kantowskim autonomizmem moralnym (*resp*. heteronomizmem). Hartmann i Kant, opierając się – zdaniem Schelera – na fałszywym założeniu nominalistyczno-skotystycznym, że dobrem jest to, co odpowiada treści (boskiej) woli, nie biorą pod uwagę istotowego porządku aktów ludzkich w sensie ich wzajemnego ugruntowania (*Fundierungsordung*) i twierdzą, że dobro jest treściową determinacją jakiejś uprzednio i autonomicznie danej woli (Boga, praktycznego rozumu). Nie uwzględniają też faktu, że dobro jest zawsze już jakąś jakością wartościową czy ich zespołem (*Wertqualität*), a dobro moralne jakością osoby (*Personqualität*). Z tego zaś faktu wynika, że wszelkie chcenie, a więc i to, które dopiero miałoby określić, że coś jest dobre i co jest dobre, musi już uprzednio być dobre. Dobro zatem również w stosunku – zwłaszcza – do woli boskiej jest istotowym orzecznikiem boskiej osoby jako osoby[228]. Co więcej, moralne chcenie – i na ile jest ono moralne – nie może w ogóle wystąpić, nie uwzględniając „tego, co boskie", ponieważ: 1° moralne chcenie jest ze swej istoty chceniem osoby, która ewidentnie ucieleśnia (w sposób bardziej lub mniej adekwatny) najwyższą z wartości, tj. świętość w formie wartości osobowej; 2° święta osoba jest jednak równocześnie tą osobą, która – jak dalece jest ona święta – przeżywa „zjednoczenie"[229] z najwyższym dobrem, które, jako najwyższe, jest również święte w nieskończonej i absolutnej formie i jest przeto z konieczności osobową wartością[230]. Ponadto religijne doskonałe zachowania, postawy – chociaż są samoistne, nieredukowalne do zachowań i postaw moralnych – byłyby właśnie jako doskonałe w sposób oczywisty niemożliwe, gdyby nie zawierały równocześnie w sobie doskonałych moralnych zachowań, postaw. Religijne bowiem zachowania, postawy są doskonałe dopiero wtedy, gdy ludzka osoba na podstawie ujęcia obiektywnego porządku „pierwszeństwa" wartości i aktu woli do realizowania wartości ewidentnie wyższych bierze pod uwagę rów-

nież *summum bonum*, tzn. – według ontycznie i aksjologicznie ważnego związku religijnego – absolutnie świętego, osobowego Boga jako „Pana" bytu. Realizacja zatem tej wartości nie jest narzucona z zewnątrz (prawa, przykazania), lecz stanowi samą, ewidentnie doskonałą wartość najwyższego oraz równocześnie osobowego dobra, tj. tego, co święte[231], danego pierwotnie w akcie miłości.

VI. *Sacrum* transcendentną, osobową, realną wartością

J. Hessen w zakresie filozofii religii stawia sobie bardzo ambitne zadanie, a mianowicie żywe przedstawienie wartości religijnych, ich bogactwa kryjącego się pod pojęciem *sacrum* (*das Heilige*), podobnie jak tego dokonali w zakresie etyki Scheler (bardziej fundamentalnie) i N. Hartmann (bardziej szczegółowo) [232]. Już z powyższego wynika, w jakim nurcie filozoficznym będą przeprowadzane badania faktu religijnego oraz że dotychczasowy stan badań tego, co religijne, Hessen osądza jako niezadowalający, co jest przedmiotem pierwszego tomu jego *Religionsphilosophie. Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie*. Krytyczna ocena dotychczasowego dorobku filozofii religii (spekulatywnej filozofii religii, krytycznej filozofii religii, historyczno-psychologicznie ugruntowanej filozofii religii, fenomenologicznie ugruntowanej filozofii religii[233]) pozwoliła mu dostrzec w metodzie fenomenologicznej możliwości rozstrzygnięcia wszystkich interesujących problemów z zakresu filozofii religii, choć nie zadowoliły go w pełni rezultaty osiągnięte przez Schelera i Otta.

W filozofii Schelera nie zadowala go przede wszystkim teoria przedmiotu religijnego. Przedstawiona przez Schelera ontologia tego, co boskie, jest – zdaniem Hessena – bardziej filozoficzna niż religijna. Hessen wprawdzie uznaje, że Scheler ma rację, gdy wskazuje na ontyczny (ontologiczny), a zarazem aksjologiczny moment przedmiotu religijnego, ale dalsza (materialna) determinacja tego, co boskie, jest zaczerpnięta bardziej z dogmatyki teologicznej niż z doświadczenia religijnego. Schelerowi – sądzi Hessen – brak po prostu bliskiego kontaktu z danymi dotyczącymi historii i psychologii religii, które dostarczyłyby mu wartościowego materiału, pozwalającego uzyskać bardziej odpowiednią, religijną ideę Boga. Schelera istotowa fenomenologia przedmiotu religijnego – w ostatecznej ocenie Hessena – w swej rzeczowej wartości nie dorównuje rezultatom, które uzyskał Otto[234]. Z tej też racji Hessen, mimo że korzysta z prac Schelera, ostatecznie jednak idzie – zwłaszcza

w opisie przedmiotu świadomości religijnej – za deskryptywną partią *sacrum* zawartą w *Świętości...* Otta. Jedynie tę część dorobku Otta w zakresie filozofii religii uznaje za ważną, interesującą, aktualną. Wraz z Schelerem zarzuca autorowi *Świętości...* niedostrzeżenie różnicy między fenomenologią a filozofią religii, nie dość konsekwentne bycie fenomenologiem, powiązanie fenomenologicznie fundowanej filozofii religii z filozofią krytyczną, w której tamta ani się nie mieści, ani jej nie potrzebuje[235]. Hessen uważa, że konsekwentne uprawianie fenomenologii religii, zwłaszcza w aspekcie ujawnionej wartości-przedmiotu świadomości religijnej, zadowalająco rozwiązuje wszystkie problemy związane z religią.

Swoje zadanie rozwinięcia pełnej teorii wartości tego, co święte, Hessen widzi zatem następująco: 1° dotychczasowy dorobek filozofii religii pozwala dostatecznie pewnie twierdzić, że właściwym przedmiotem świadomości religijnej jest wartość (filozofia krytyczna, fenomenologia religii, Otto); 2° najbardziej bliski doświadczeniu religijnemu opis tej wartości dał Otto; 3° mankamentem opisu Otta religijnej wartości-przedmiotu jest niejasność pojęć, niesystematyczność wykładu, niekonsekwencja metodologiczna; 4° rezultaty uzyskane przez Otta dzięki metodzie fenomenologicznej należałoby zatem przedstawić w jasnej terminologii, usystematyzować oraz konsekwentnie przebadać (zinterpretować) całą dziedzinę tego, co religijne, w aspekcie wartości[236].

Próbę systematycznego przedstawienia fenomenologicznej filozofii religii, której naczelnym pojęciem, pryncipium, jest wartość, wartość tego, co święte, zawiera drugi tom *Religionsphilosophie. System der Religionsphilosophie*[237]. Konsekwentne zastosowanie idei wartości w badaniach faktu religii (fenomenu religijnego) – zdaniem Hessena – umożliwia:

a) przyporządkowanie religii do innych dziedzin kulturowych;
b) determinację religijnego przedmiotu-wartości;
c) dokonanie typologii wartości religijnych;
d) przeprowadzenie właściwej typologii form religijnych;
e) dostateczne rozstrzygnięcie problemu prawdy;
f) odpoznanie natury przeżycia religijnego.

Z tej racji, że rezultaty fenomenologicznej filozofii religii Hessena ograniczają się właściwie do systematycznego wykładu idei zawartych w pracach Otta i Schelera, można ograniczyć się do skrótowego przedstawienia jego konsekwentnego ujaśnienia dziedziny tego, co religijne, ze względu na war-

tość, mianowicie wartość świętości[238]. Przedstawienie to pominie na razie omówienie punktu f (odpoznanie natury przeżycia religijnego), przesuwając je do trzeciego rozdziału, ponieważ zakłada ono uprzednie przedstawienie Otta teorii *Gefühl* i dotyczy w znacznej mierze sporu między Ottem a Hessenem o kompetencje i prawomocność fenomenologii religii i filozofii religii.

Ad a) Religia a inne dziedziny kulturowe. Religia przedstawia szczególną formę życia wartościami (*Wertleben*). Jak istnieje naukowa, artystyczna, moralna postawa wobec wartości (*Wertverhalten*), tak istnieje też religijna. Jeżeli jednak w pierwszym przypadku chodzi o wartości profaniczne albo kulturowe wartości prawdy, dobra i piękna, to w drugim przypadku o wartość szczególną, mianowicie wartość świętości, *sacrum*, *das Heilige*. Nie dość jednak postawić wartość religijną-*sacrum* obok innych wartości. Krytyczna filozofia wartości zwróciła uwagę, że wartość ta nie jest tylko jedną z wielu wartości, lecz jest ich *Inbegriff*. Nie można jednak zgodzić się z identyfikacją wartości religijnej z totalnością innych pozareligijnych wartości (prawdy, dobra, piękna), jak rozumiała to krytyczna filozofia wartości, lecz w owym *Inbegriff* należy dojrzeć szczególną pozycję wartości religijnej, tj. *sacrum*, w systemie wartości. Wartość religijna stanowi z jednej strony centrum życia wartościami (*Wertleben*), z drugiej – jest czymś nowym, jedynym, samoistnym. Owa centralna pozycja nie jest jednak jedynie statystyczna, lecz przysługuje wartości religijnej, tj. *sacrum*, zarówno funkcja jednoczenia pozostałych wartości, jak i ich ugruntowania metafizycznego; *sacrum* jest ich metafizycznym źródłem (*Ursprung*).

Tę relację profanicznych wartości do wartości *sacrum* można w sposób łatwy wykazać. Wartość prawdy rości sobie prawo do absolutnej ważności. Przez tę absolutność wskazuje na to, co boskie (*das Göttliche*). Logiczna absolutność staje się jednak dopiero w pełni zrozumiała, gdy ją ujmiemy, zinterpretujemy jako wyraz metafizycznego absolutu. Podobnie ma się z wartością dobra. Jak prawda dzięki swemu roszczeniu sobie prawa do absolutności wskazuje na to, co boskie, tak i dobro przez absolutną moc zobowiązania. Wprawdzie moment powinności funduje się w samej istocie wartości moralnej (*das Sittliche*), to jednak, gdy chcemy ją ująć ostatecznie, domaga się ugruntowania w absolutnej woli, w świętej woli boskiej. Wartość piękna, chociaż niekoniecznie od razu ujawnia swoją transparentność na to, co boskie, to jednak z chwilą porzucenia czysto abstrakcyjnych determinacji tego, co estetyczne, a zwrócenia uwagi na samo urzeczywistnianie się wartości estetycznych i związane z nim również roszczenia prawa do absolutności,

odpoznaje się, że i to, co estetyczne, wskazuje poza siebie, na to, co nieskończone, boskie[239].

Ad b) Determinacja religijnego przedmiotu-wartości. Hessen, wychodząc z ustaleń Otta, że paradygmatu tego, co religijne, należy szukać w tym, co eminentnie religijne, czy w pierwotnych sytuacjach religijnych, wychodzi w ustalaniu podstawowych cech, znamion przedmiotu świadomości religijnej z konkretnego biblijnego opisu przeżycia *sacrum* przez Mojżesza (Wj 3,1-6). To, co przeżywa Mojżesz, jest: 1° pewną rzeczywistością, a więc nie ideą, nie obrazem fantazji, nie fikcyjnym bytem, lecz realnym bytem (*Sein*); 2° byt ten nie jest jednak identyczny ani z żadną określoną rzeczą, ani z istotą świata, ani nawet z całą rzeczywistością; jest transcendentny w stosunku do każdego empirycznie danego bytu; 3° przeżyta, transcendentna rzeczywistość nie jest indyferentna w aspekcie wartości, lecz jest zarazem bytem-wartością (*Wertsein*), wyzwalającym szczególne ambiwalentne uczucia, postawy, zachowania[240].

Rozważając owe charakterystyczne cechy przedmiotu przeżycia religijnego, Hessen twierdzi, że moment transcendencji ma swój wymiar egzystencjalny i aksjologiczny. Przedmiot jest transcendentny zarówno w stosunku do wszystkich skończonych realnie istniejących rzeczy, które mogą być przedmiotem doświadczenia, jak i wszystkich skończonych wartości profanicznych i ich *Inbegriff*; jest czymś całkiem innym, tj. *aliud valde*, *ganz Andere*[241]. Jakkolwiek byłby interpretowany, przedmiot przeżycia religijnego zawsze jest przeżywany i pojmowany jako coś realnie istniejącego, i to istniejącego w sensie „mocniejszym", jako *ens realissimum*[242]. Z momentem realności nieodłącznie jest związany w przeżyciu religijnym moment wartości. Przedmiot nie jest przeżywany jedynie jako *ens realissimum*, ale równocześnie jako *summum bonum*, jako wartość wszystkich wartości, której wewnętrzna zawartość (*Wertgehalt*) przedstawia szczególne napięcie jedności – jest *tremendum* i zarazem *fascinosum*. Ta szczególna zawartość wartości religijnej przesądza – zdaniem Hessena – o niepowodzeniu prób utożsamienia przedmiotu świadomości religijnej, tj. wartości *sacrum*, z wartościami prawdy, dobra, piękna[243].

Przedmiot świadomości religijnej można by zatem określić jako transcendentną rzeczywistość wartościową (*transcendentale Wertwirklichkeit*). W tym określeniu brakuje – wydaje się – istotnego momentu dla przedmiotu świadomości religijnej, mianowicie momentu osobowego. Hessen utrzymuje jednak, że brakuje go tylko pozornie. Moment osobowy bowiem zawiera się –

jego zdaniem – właśnie w realizacji wartości. Osoba bowiem nie jest niczym innym jak realnością wartości (*Wertwirklichkeit*). Gdy zatem przedmiot świadomości religijnej określa się jako *Wertwirklichkeit*, to równocześnie zawiera się w tym moment osobowy. Z tej racji *transcendentale Wertwirklichkeit* należałoby właściwie scharakteryzować jako *transcendentale-personele Wertwirklichkeit*[244].

Ad c) Typologia wartości religijnych. Religia przedstawia bogactwo idei religijnych. Do przedstawienia i ujawnienia ich natury najbardziej jest użyteczna – jak sądzi Hessen – idea wartości. Idea tego, co święte, pierwotny przedmiot-wartość świadomości religijnej, zawiera w sobie w sposób niewyraźny całą dziedzinę idei typowo religijnych, które świadomość religijna rozwija w sposób konieczny. Chodzi tu o takie idee, jak idea objawienia, wybawienia, łaski, grzechu itp. Skoro pierwotnym przedmiotem świadomości religijnej jest wartość, skoro ona wyznacza w sposób istotny sferę tego, co religijne, to wyłonione przez świadomość idee religijne (o ile są religijnymi) należy pojmować jako wartości. Są partykularyzacją, uwyraźnieniem idei-wartości naczelnej[245].

Partykularyzacja czy personalizacja, czyli uwyraźnienie bogactwa, które zawiera pierwotna idea-wartość świadomości religijnej, dokonuje się przez zrelatywizowanie jej bądź do świata, bądź do człowieka, bądź do psychicznej, duchowej sfery człowieka. W pierwszym przypadku świadomość religijna wyłania następujące idee-wartości religijne czy też podstawowe kategorie-wartości religijne: stworzenia, która nadto implikuje ideę wszechmądrości, wszechmocy, zachowania, spełnienia (królestwa Bożego, wiecznego życia, nieśmiertelności[246]); opatrzności[247]; cudu[248]. W drugim przypadku – ideę objawienia[249], wybawienia, implikującą nadto ideę-wartość grzechu, sprzeniewierzenia się Bogu, łaski, wybrania, przeznaczenia[250]. W trzecim przypadku w zakresie aktów – ideę prośby, wiary, miłości (*amor*)[251], w zakresie stanów – takie kategorie jak grzech, łaska, nawrócenie[252], a w zakresie przeżyć – radość, miłość (*caritas*)[253].

Ad d) Typologia form religijnych. Typologia form religijnych, którą przeprowadza Hessen, nie uwzględnia wszystkich możliwych, konkretnych postaci religii historycznych, a jedynie typowe formy religijne, które odpowiadają różnym stopniom rozwoju świadomości religijnej, tzn. różnym stopniom świadomości wartości religijnej. Hessen zatem w swej typologii nie zwraca uwagi na indywidualizujące, konkretyzujące determinanty pozareligijne (gospodarcze, psychiczne, społeczne, środowiskowe...), a jedynie na

determinanty gruntujące się w samym ejdosie religii. Religia, będąc w swej istocie – zdaniem Hessena – przeżyciem *sacrum*, jest funkcją świadomości wartości. Jak każda świadomość wykazuje różne stopnie rozwoju, tak i świadomość religijna. Owe różne stopnie rozwoju świadomości można typologizować, otrzymując tym samym typowe formy świadomości religijnej i – odpowiednio – religii[254].

Hessen, wychodząc z takich przesłanek, wyróżnia typy religii: a) *Naturreligion*[255]; b) *Gesetzreligion*[256]; c) *Erlösungsreligion*[257]. Kryterium tej typologii nie jest jednak zupełnie wyraźne. Najogólniej można by powiedzieć, że jest nim: 1° coraz to pełniejsze uświadomienie sobie antynomii: *Sein – Sollen*, *Wirklichkeit – Ideal* (*Naturreligion* charakteryzuje się brakiem świadomości tego zdwojenia, wartość jest zaledwie przeczuwana, to, co wartościowe, mieści się w sferze tego, co naturalne, wartość jest interpretowana naturalistycznie jako *mana*); 2° coraz to pełniejsza specyfikacja oraz autonomizacja sfery wartości (dostrzeżenie autonomiczności sfery moralnej; dojrzenie jako autonomicznych innych wartości: piękna, prawdy; uświadomienie autonomiczności wartości *sacrum*). Można by jednak dostrzec jeszcze inne kryterium, a mianowicie coraz bardziej odpowiednia do świadomości religijnej obiektywizacja jej przedmiotu: moc natury, moc moralna (prawodawca i gwarant tego, co moralne), darmowa moc świętości istotnie odrębna od tego, co naturalne i moralne.

Ad e) Prawda religijna. Idea wartości – zdaniem Hessena – jest również rozstrzygającą dla problemu prawdziwości przeżycia religijnego i prawdziwości religii. Jeżeli bowiem istota religii tkwi w religijnym przeżyciu wartości, to niepowątpiewalna jest również jej prawdziwość. Kto przeżywa jakąś wartość, ma bowiem pewność, że w przeżyciu tym jest dane coś obiektywnego, coś, co istotnie jest odrębne od tego wszystkiego, co subiektywne. *Wertfüllen* nie jest mniej obiektywne niż ogląd matematyczny. Ponadto w religijnym przeżyciu wartości obiektywność zostaje uzupełniona, ugruntowana realnie: wartość i realność w przeżyciu religijnym są dane jako coś jednego. Jedność wartości i realności uzasadnia się jednością funkcji konstytuujących przeżycie religijne. Obiektywność i realność wartości danej w przeżyciu religijnym zostają zaakcentowane przez Hessena nadto wskazaniem na momenty charakterystyczne dla pewności towarzyszącej przeżyciu religijnemu. Pewność ta jest: 1° pierwotna; 2° intuitywna, analogiczna do ewidencji przedmiotowej; 3° irracjonalna, ponieważ zapośredniczona przez przeżycia, a nie myślenie, egzystencjalna, a nie intelektualna; 4° nieprzekazywalna pojęcio-

wo, jedynie rozbudzalna, ponieważ osobowa; 5° niepodważalna przez dyskurs (dowód); 6° jako darmo dana (dar, łaska)[258].

Religia zatem – zdaniem Hessena – sama gruntuje swoją prawdę. Wynika to z jej istoty. Religia jest bowiem życiem, a nie teorią. Każde zaś życie gruntuje swoją prawdę ostatecznie samo przez się. Wartości, które kryje samo w sobie, uzasadniają jego słuszność, ważność, prawdę. Religia przedstawia nadto samoistną dziedzinę wartości. Wraz z ich samoistnością dane jest ich samougruntowanie. Jak nie trzeba i nie można dowodzić wartości prawdy, dobra i piękna, tak samo nie można i nie trzeba za pomocą dowodów gruntować, uzasadniać pewności religijnego przeżycia wartości, tj. *sacrum*. Religia, dana pierwotnie w przeżyciu religijnym, samoupewnia się co do prawdziwości przeżywanej wartości[259].

***

Śledząc poglądy dotyczące treści i natury *sacrum*, uderza przede wszystkim – mimo podstawowej, wspólnej tendencji do dotarcia do tego, co naprawdę religijne, i do właściwego przedmiotu świadomości religijnej – ich różnorodność.

Różnorodność ta dotyczy samego sposobu opisu. Niewątpliwie jest on uzależniony od dobru materiału religioznawczego, przyjętych metod dotarcia do przedmiotu świadomości religijnej. Nie wydaje się czymś słusznym dokonywanie jakichś radykalnych wartościowań w zakresie doboru materiału religioznawczego, aspektu badań, metod. Należałoby raczej zgodzić się, że każdy materiał, każdy aspekt, każda metoda mogą okazać się interesujące dla pełnej charakterystyki tego, co religijne, i przedmiotu świadomości religijnej, a same opisy uznać na komplementarne. Oczywiście, nie wyklucza to możliwości dokonywania ich wartościowań, posługując się na przykład takimi kryteriami, jak konkretność – istotność, formalność – materialność, aprioryczność – aposteriorycznośc, pierwotność – wtórność, neutralność – teoretyczność, apodyktyczność – podatność na wielorakość interpretacji.

Różnorodność w interpretacji natury *sacrum*, uzależniona od założeń systemowych, jest zagadnieniem bardziej złożonym i istotnym. Każda z przedstawionych interpretacji wysuwa roszczenie do ogólnej ważności i właściwego odpoznania natury tego, co religijne, każdej interpretacji towarzyszy przekonanie, że wyjaśnia właśnie to, co w religii naprawdę religijne. Interpretacje okazują się jednak istotnie odrębne. Dla socjologicznej szkoły fran-

cuskiej to, co religijne, jest tym, co społeczne, dla Windelbanda – tym, co kulturowe. Jeżeli jednak uznać jako ważne analizy i ustalenia co do samoistności świadomości religijnej i jej przedmiotu, a tym samym i dziedziny tego, co religijne, to kryterium rozstrzygania, które z założeń systemowych (wyznaczających interpretację *sacrum*) są bliższe przedmiotowi interpretowanemu, może być wzięte jedynie z samej religii. Inaczej mówiąc, mimo że religia jako dziedzina kulturowa jest wieloaspektowa (ma aspekt moralny, estetyczny, teoretyczny, społeczny, indywidualny, polityczny...), to jednak kryterium właściwej jej fundamentalnej interpretacji nie może być nic innego, jak tylko to, co w sposób samoistny wyznacza dziedzinę tego, co religijne, a więc jej właściwy przedmiot (*sacrum*). Ta sytuacja dopuszcza wprawdzie badania religii jako faktu społecznego, politycznego, kulturowego itd., ale one same domagają się ogólniejszej czy bardziej podstawowej teorii tego, co religijne, i każda ich absolutyzacja musi być oceniona jako metodologicznie niewłaściwa. Z tej racji socjologiczną interpretację *sacrum* nie tylko należy uznać za zbyt parcjalną, ale również jej założenie należy uznać za niedostateczne, niewłaściwe w interpretacji *sacrum*, mimo że społeczny charakter religii jest niewątpliwy. Natomiast interpretacja Windelbanda chociaż unika w pewnym sensie zarzutu parcjalności, to jednak nie oddaje ona sprawiedliwości samoistnej dziedzinie kulturowej – religii. Najwłaściwszymi w dotarciu do istoty tego, co religijne, do istoty przedmiotu świadomości religijnej, wydają się zatem założenia metody fenomenologicznej. Założona ateoretyczność, ujęcie czystego „co" dane świadomości predysponują ją do ujęcia istoty tego, co religijne, do ujęcia istotności przedmiotu świadomości religijnej tak, jak jest jej dany. Ale metoda ta, nie posługując się żadnym pozareligijnym kryterium odróżniania tego, co religijne, od niereligijnego, jest skazana jedynie na to, co jest dane świadomości religijnej. Zarzut dowolności (subiektywizmu) w dojrzeniu tego, co istotnie religijne, w doborze istotnie (pierwotnie) sytuacji religijnych, w których świadomości religijnej jest dany jej właściwy przedmiot, wydaje się – co najmniej – prawdopodobny. Uchylenie tego zarzutu domaga się przeto ujawnienia obiektywności właściwego przedmiotu świadomości religijnej, tj. *sacrum*, oraz jego realności.

Niemniej w przedstawionym materiale jest widoczna odmienność w samym ujęciu *sacrum* jako przedmiotu świadomości religijnej. U Durkheima, Maussa, Huberta, Windelbanda, a także u Otta, *sacrum*, mimo że jest pojmowane jako kategoria złożona (sama w sobie niejednorodna), nie poddająca się jednoznacznym ujęciom poznawczym, mimo że jest podatna na wielora-

kość interpretacji dokonywanych przez świadomość religijną i świadomość areligijną, to jednak w zasadzie utożsamia się z przedmiotem świadomości religijnej. Natomiast zarówno Söderblom, jak i Scheler ujmują *sacrum* jedynie jako element przedmiotu świadomości religijnej. Wprawdzie jest to element podstawowy – można by powiedzieć najbardziej religijny z religijnych – ale jedynie element nieredukowalny do innych, również istotnych, konstytutywnych elementów przedmiotu świadomości religijnej. Gdyby uznać za ważne twierdzenie Schelera, że Otto ujawnił jakości (*Wertqualitäten*) modalności wartości tego, co święte, to relację: *sacrum* – przedmiot świadomości religijnej można by przedstawić następująco: 1° *sacrum* przedmiotem świadomości społecznej (religijnej) – Mauss, Hubert, Durkheim; 2° *sacrum* przedmiotem świadomości normatywnej – Windelband (należy jednak zaznaczyć, że Windelband uznaje, iż dla świadomości religijnej *sacrum* jest powiązane z momentem realności, absolutnej transcendencji); 3° *sacrum* elementem konstytutywnym przedmiotu świadomości religijnej (Söderblom), 4° *sacrum* modalnością wartości tego, co święte, z mnogością jakości, konstytutywnym elementem przedmiotu świadomości religijnej (Scheler, Otto, Hessen).

Pojmowanie *sacrum* jedynie jako elementu przedmiotu świadomości religijnej zawodzi – wydaje się – nadzieje religiologów na znalezienie w *sacrum* prostego wyróżnika (kryterium) tego, co religijne. Przedmiot świadomości religijnej nie jest bowiem jednoznacznie i całkowicie wyznaczony przez *sacrum*. Przedmiot świadomości religijnej, będąc zakresowo szerszy od *sacrum*, konsekwentnie wyznacza dziedzinę tego, co religijne, która jest szersza od dziedziny tego, co święte. Okazuje się zatem, że *sacrum*, które zostało założeniowo potraktowane w religioznawstwie i filozofii religii jako najszersza kategoria tego, co religijne, jako najwłaściwsze kryterium odróżniania tego, co religijne, od tego, co niereligijne, jako kategoria, która pozwala objąć wszystkie formy religijne, jeżeli tylko zostanie zabsolutyzowana może okazać się zbyt wąska, nie tak uniwersalna. Wydaje się, że postulowana przez Otta zasada harmonii między elementami racjonalnymi i irracjonalnymi w ujęciu *numinosum* powinna być przeniesiona również na przedmiot świadomości religijnej w ogóle. Zgodnie z tą zasadą należałoby postulować, analogicznie, harmonię w ujęciu wszystkich elementów konstytutywnych przedmiotu świadomości religijnej.

[1] Nie rozwiązuje się tu chronologicznego pierwszeństwa. O pierwszeństwo mogą ubiegać się Windelband i przedstawiciele francuskiej szkoły socjologicznej. Gdyby jednak uznać artykuł Windelbanda *Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie*, opublikowany w 2. wydaniu jego *Präludien* jedynie za systematyczne rozwinięcie idei zawartych w jego medytacji pt. *Sub specie aeternitatis. Eine Mediation*, opublikowanej również w 2. wydaniu *Präludien*, to datę filozoficznego przebadania tego, co religijne, ze względu na wartość *sacrum* należałoby przesunąć do 1882 roku, mimo że w medytacji tej nie pojawia się termin *das Heilige*.

[2] Por. P s. 415n.

[3] Por. *tamże*. Utożsamienie świadomości metafizycznej ze świadomością religijną uzasadnia Windelband wspólną dla nich postawą, kwestionującą absolutny charakter tego, co dane w spostrzeżeniu. Postawa ta, charakterystyczna również dla wszelkiej naukowo-badawczej świadomości, pozwala w ogóle pytać o rzeczsamą-w-sobie, ἀρχέ, o to, co prawdziwie rzeczywiste, ἐτεῇ ὄν – Demokryt, ὄντος ὄν – Platon, o to, co pierwotne, absolutne i dostępne tylko w poznaniu intelektualnym (por. E s. 26n.).

[4] Por. P s. 415nn.

[5] Por. P s. 414; E s. 406.

[6] Por. P s. 426.416.

[7] Por. P s. 417n; E s. 391.

[8] Por. P s. III.

[9] Por. *tamże* s. 24-42.45-47.55-58.

[10] Por. *tamże* s. 45-48.55.56-58.68.318-354.

[11] Por. *tamże* s. 45-48.55.68.318-354.

[12] Por. *tamże* s. 49.68n.63n.; E s. 8.22.

[13] Por. P s. 414.

[14] Por. P s. 418; E s. 390-392.

[15] Por. P s. 391.396-399.424; E s. 391n.

[16] Por. P s. 418n.424.

[17] Por. *tamże* s. 418.424. Windelband tę antynomię nazywa „poczuciem winy", „sumieniem", „zdwojoną świadomością". Jest ona specyficzna nie tylko dla indywidualnej świadomości religijnej, lecz także i przede wszystkim dla intersubiektywnej świadomości logicznej, etycznej, estetycznej (por. P s. 419-423; 278--317; E s. 392-394).

[18] Por. P s.423n.

[19] Por. *tamże* s. 424.

[20] Por. P s. 424; E s. 394.

[21] Por. P s. 428; E s. 406.

[22] Por. P s. 436. Stanowi to – zdaniem Windelbanda – źródło politeizmu i polidemonizmu. W historycznych, pozytywnych religiach wysuwa się wprawdzie zawsze na plan pierwszy jakaś konkretna forma przedstawienia tego, co religijne, ale co najmniej toleruje się w nich równocześnie wszystkie inne formy przedstawieniowe. Z tej racji to, co święte, w transcendentnym przedstawieniu, o jakim mówi historia ludzkości, prezentuje się jako wielobarwna mnogość postaci (por. P s. 433n.).

[23] Por. *tamże* s. 430n.

[24] Por. *tamże*.

[25] Por. *tamże* s. 437-439.

[26] Por. *tamże* s. 439n.

[27] Por. P s. 443; E s. 401.406n.

[28] Por. P s. 430. Historycznymi wyrazami tej antynomii – zdaniem Windelbanda – jest „byt" eleatów, „negatywna teologia" aleksandryjczyków i zależna od niej mistyka, „substancja" Spinozy, „to, co absolutne" Schellinga, przedstawieniowa forma właściwa dla panteizmu. Tym formom przedstawieniowym odpowiada ontologiczny dowód na istnienie Boga (por. E s. 420n.).

[29] Por. P s. 431. Pojęcie to jest – jak sądzi Windelband – właściwe dla kosmologicznego dowodu na istnienie Boga, a odpowiada mu deistyczna forma przedstawieniowa (por. także E s. 421-423). Również pojęcia stworzenia i cudu są – jak mniema Windelband – wynikiem przeinterpretowania kategorii przyczynowości (por. P s. 431).

[30] Por. *tamże* s. 431.

[31] Por. *tamże* s. 432. Windelband używa tu terminu *das Überpersönliche*, który w kontekście można pojmować jako „to, co nie-osobowe". Religia świadomości wikła się tu w nierozwiązywalną antynomię. Historyczne próby jej rozwiązania okazują się niezadawalające, np. νόησις νοήσεος, czy jakaś – na wzór empirycznej świadomości syntetyczno-funkcjonalna jedność przedstawienia, chcenia, uczucia (por. Windelband, H s. 432, a także H s. 441-441; E s. 407-418). Wydawałoby się, że ostatnia antynomia jest przezwyciężalna wówczas, gdy za kryterium konstruowania przedmiotu odczucia religijnego weźmie się nie to, co jest, ale to, co być powinno. Wtedy treść osoby boskiej stanowić będzie suma najwyższych wartości, będzie ona realną świadomością norm, osobowością, w której wszystko to, co być powinno, rzeczywiście jest nią. Na tym polegałaby właśnie świętość Boga, obejmująca takie doskonałości, jak mądrość, dobroć, miłość, sprawiedliwość, piękność (por. P s. 432). Jest to forma teizmu, któremu odpowiada fizykoteleologiczna czy teologiczna forma dowodu na istnienie Boga (por. E s. 423-425). W tym sensie, i tylko w tym, przyznaje Windelband rację feuerbachowskiej teorii religii, w której transcendentne przedstawienie musi ujmować Boga jako realność tego

wszystkiego, co dla człowieka jest normą, przykazaniem, ideałem (por. P s. 433 przypis l). Ale właśnie w takim sposobie przedstawienia świadomość religijna znajduje się w obliczu absolutnie nierozwiązywalnej antynomii, ponieważ niemożliwe jest utożsamienie absolutnego bytu i absolutnej przyczynowości z normatywną świadomością absolutnej osobowości. Występuje tu bowiem sprzeczność, która polega na tym, że to samo, co powinno być normą tego, co rzeczywiste, równocześnie jest wszystkim tym, co rzeczywiste, albo to sprawia. Świętość zatem musiałaby być wyinterpretowana tu jako substancja i przyczyna swego przeciwieństwa. Poza tym utożsamienie tego, co rzeczywiste, z tym, co być powinno, jest zniesieniem potrzeby wyzwolenia czy wskazaniem na jej bezprzedmiotowość (por. P s. 433; E s. 433n.). Tu również należy upatrywać podstawy nierozwiązywalnego problemu dosłownie rozumianej teodycei, mianowicie problemu źródła zła (por. P s. 433; E s. 431-433).

[32] Windelband charakteryzuje kult jako zewnętrzny czyn, dzięki któremu człowiek bezpośrednio umacnia swój związek z tym, co święte. W kulcie również w sposób eminentny wyraża się przeżycie realności tego, co święte, tak że można mówić o metafizycznym wymiarze kultu religijnego (por. P s. 443).

[33] Por. P s. 443-450.

[34] Por. E część I (*Theoretische Probleme*).

[35] Por. *tamże* s. 26.426-431.443n.

[36] Por. *tamże* s. 426.434.

[37] Por. *tamże* s. 432.

[38] M. Mauss, H. Hubert. *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909.

[39] M. Mauss, H. Hubert, *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*, „Année Sociologique" T. 2(1899), s. 29-138. Chodzi tu o polemikę W. Robertsona Smitha z totemistyczną teorią religii, będącą kontynuacją idei J. F. Mac Lennana i J. G. Frazera, czy właściwiej o jej reinterpretację.

[40] Por. *tamże*.

[41] Por. EM s. 201n.

[42] Por. *tamże* s. 202n.

[43] *Tamże* s. 203.

[44] *Tamże*.

[45] *Tamże*.

[46] *Tamże*.

[47] Por. *tamże* s. 11-44.

[48] Por. *tamże* s. 162.

[49] Por. *tamże* s. 144.

[50] Por. *tamże* s. 144n.152.160.

[51] Por. *tamże* s. 150.

[52] Por. *tamże* s. 151n.
[53] Por. *tamże* s. 160.
[54] Por. *tamże* s. 158-160.
[55] Por. *tamże* s. 152-157.
[56] Por. *tamże* s. 157-160.
[57] Por. *tamże* s. 162.
[58] Por. *tamże* s. 162.
[59] Por. *tamże* s. 163-166.
[60] Por. *tamże* s. 166.
[61] Por. *tamże* s. 174-178.
[62] Por. *tamże* s. 183.186-189.192n.
[63] Por. *tamże* s. 162.
[64] Por. *tamże* s. 193n.
[65] Por. *tamże* s. 195-200.
[66] Durkheim, porównując obydwie definicje, stwierdza, że pokrywają się one w znacznej mierze, zwłaszcza w wyakcentowaniu kolektywnego charakteru religii oraz imperatywnego charakteru wierzeń religijnych. Przy czym definicja podana w *De la definition des phénomènes religieux* („Année Sociologique" T. 2(1897–1898) jest zbyt formalna, ponieważ nie uwzględnia w dostatecznym stopniu treści reprezentacji religijnych (por. FE s. 63 przypis 68).
[67] Por. FE s. 63.
[68] Por. *tamże* s. 37n.
[69] Por. *tamże* s. 463n.
[70] Por. *tamże* s. 39-43.
[71] Por. *tamże* s. 44-51.
[72] Por. *tamże* s. 37n.
[73] Por. *tamże* s. 51n.
[74] Por. *tamże* s. 52n.
[75] Por. *tamże* s. 53n. W różnych religiach – zdaniem Durkheima – opozycja ta jest rozumiana odmiennie, np. jako opozycja między „idealno-transcendentalnym" a materialnym światem, między tym, co irracjonalne, a tym, co racjonalne, między tym, co tajemnicze, a tym, co inteligibilne (por. *tamże* s. 54).
[76] Por. *tamże* s. 54n. Wyrazami całkowitego opuszczenia świata *profanum* są: monastycyzm, mistyczny ascetyzm, samobójstwo religijne (por. *tamże* s. 55).
[77] Por. *tamże* s. 55n.
[78] Por. *tamże* s. 57.
[79] Por. *tamże* s. 64 n.66-88.
[80] Por. *tamże* s. 64n.89-105.

[81] Por. *tamże* s.106n.464. Poszukiwanie bardziej pierwotnego i bardziej fundamentalnego kultu religijnego (formy religijnej) niż animizm i naturyzm jest – jak się wydaje – podyktowane: l° Z jednej strony ewolucjonistyczną modą, zakładającą: a) jednorodność faktów; b) to, co pierwotne (prymitywne), ujawnia najbardziej charakterystyczne, permanentne, przedmiotowe i funkcjonalne elementy, których ujęcie jest nieodzowne dla zrozumienia i wyjaśnienia badanych faktów; c) to, co pierwotne, jest bardziej proste, przejrzyste, ponieważ zredukowane do tego, co istotne; d) to, co pierwotne, nie tylko w sposób bardziej przejrzysty ujawnia konstytutywne elementy, ale równocześnie ułatwia ich wyjaśnianie, ponieważ relacje między nimi są bardziej widoczne, naturalne (nie zdenaturalizowane przez refleksję), bliższe motywy, które określały ich działanie; 2° Z drugiej jednak strony Durkheim odchodzi od ewolucjonistycznego stawiania problematyki i nie pyta ani o początkowy fakt religijny (wszelkie próby dotarcia do historycznie pierwszych faktów religijnych uważa za subiektywne i arbitralne konstrukcje, które nie podlegają żadnej weryfikacji), ani o jakiś historyczny areligijny okres dziejów człowieka (religię uważa za fakt nierozdzielnie związany z naturą ludzką), ani nie wiąże z tym, co pierwotne, żadnej szczególnej wartości (nie uważa, by to, co pierwotne, było jakimś modelem dla wszystkich późniejszych form religijnych czy mogłoby wyjaśniać rozwój poszczególnych form religijnych). Pytanie o pierwotną formę religijną jest dla Durkheima pytaniem o zawsze obecne przyczyny, od których zależą najbardziej istotne formy myśli i praktyki religijnej (por. *tamże* s. 15-21).

[82] Nie rozwiązuje się tu problemu – jako nieistotnego dla pracy – czy faktycznie totemizm nie tylko jest najbardziej pierwotną formą religijną z opisanych do czasów Durkheima, lecz także najbardziej prymitywną z tych, które kiedykolwiek istniały.

[83] Por. do punktu 1°, 2°, 3° RE s. 2.7n.; HPG s. 731.733n.; WG s. 106-113.208--210; ER s. 16; LG s. 21.373. Definiowanie religii jako relacji człowieka z boskością (boskościami) czy niewidzialną istotą określa Söderblom jako właściwiej (*präziser*) oddające sens religii. Ale takie jej określenie – jego zdaniem – nie obejmowałoby postaw typowo religijnych ludów Północnej i Centralnej Australii ani pewnych form religijnych ludów późniejszego rozwoju kulturowego, np. buddyzmu, religii Chin wprowadzonej przez Konfucjusza (zm. 478 przed Chr.), materialisty Lukrecjusza (por. RE s. 2-4; HGP s. 731).

[84] Por. do punktu 4°, 5°, 6° ER s. 7n.; RE s. 6; HGP s.732; WG s. 2; LG s. 20.373. Söderblom jest jednak świadom trudności w rozumieniu pierwotnych religii oraz budowaniu na podstawie rezultatów uzyskanych w trakcie ich badania ogólniejszej teorii religii (por. WG s. 2-9).

[85] Por. LG s. 1n.; ER s. 15n.; HPG s. 732.741.

[86] Por. HGP s. 731; LG s. 20.373; RE s. 3n.64.

[87] Por. HGP s. 731; RE s. 2-4.6-9.64; WG s. 211. Definicje religii, podane przez Söderbloma, nie są jednorodne. Söderblom akcentuje w nich bądź formalny aspekt religii, bądź aspekt psychiczny (postawę jednostki wobec *sacrum*, boskości). Natomiast pomija w zasadzie aspekt społeczny i instytucjonalny.

[88] Por. HGP s.731.

[89] Por. *tamże*.

[90] Por. przypis 86.

[91] Por. HGP s. 735.

[92] Mimo zasadniczej determinacji przez Söderbloma idei *mana*, nieco inne jest jej ujęcie w RE, inne w HPG, inne w WG, a jeszcze inne w LG.

[93] WG przedstawia właśnie tę współtworzącą rolę trzech wymienionych idei w konstytuowaniu przedmiotu świadomości religijnej. Stąd i polemiczny charakter tego dzieła. Söderblom polemizuje z Durkheima krytyką animizmu i ze Schmidta koncepcją promonoteizmu.

[94] Termin ten jest tu nazwą kolektywną na oznaczenie idei obecnych w kulturach pierwotnych, a określonych jako *orenda*, *arunkulta*, *chicanaaztli*, *wakanda*, *oudah*, *fady*, *hasina*, *ham* (*haminja*), *arungkulta* (*arungguilta*)... (por. WG s. 33--64; HGP).

[95] Tak syntetycznie – wydaje się – można przedstawić warstwę deskryptywną dotyczącą *sacrum*, a zawartą w pierwszych partiach prac Söderbloma (por. RE s. 1--12.64; HGP; WG s. 33-69; ER s. 13-64; JG s. 2-35).

[96] Por. jw.

[97] Por. WG s. 24n.31. Także FE s. 64-88.

[98] Por. WG s. 24n.

[99] Por. WG s. 10-32 (zwłaszcza s.26n.28n.31n.). Söderblom wyraźnie odróżnia animizm (*animismus*: *Beselung*) od animatyzmu (*animatismus*: *Belebung*).

[100] Por. WG s. 150-162; RE s. 12; ER s. 24; LG s. 20n.

[101] Por. WG s. 162-174.

[102] Por. *tamże* s. 175-178.

[103] Por. *tamże* s. 183 przypis 169.

[104] Stanowisko Söderbloma w tym względzie jest jednoznaczne, ale nie apodyktyczne. W RE twierdzi: *Dieser Urvater scheint mehrfach eher Gegenstand einer geheimen Tradition zur Erklärung des Ursprungs des Stammes und seines Einrichtungen zu sein, als ein Gegenstand von Frucht und Vertrauen, Gebeten und religiöser Huldigung, obgleich auch wirkliche Religion mit dem Glauben an ihm verbunden sein kann* (s. 12). W ER: *In der Regel opfert man nicht dem Urvater, er ist zu fern und gütig, im Unterschied von den hungrigen Seelen und Mächten, die den Menschen in der Nähe umgeben und beständig bei guter Laune erhalten werden müssen* (s. 24). A w WG: *Als Bezeichnung schlage ich, um sie mit den*

gelaüfigen Kategorien nicht zu verwechseln, das Wort „Urheber" vor. Doch bedeutet dies keineswegs eine Isolierung der Urheber. Denn einerseits haben wir ihre nahen Beziehungen zu den Gestirnen und anderen Naturgegenständen ebensowohl als zu den Machtvorstellungen kennen lernen (s. 183, por. także LG s. 20n.).

[105] Por. WG s. 178-185; ER s. 24; LG s. 21n.

[106] Por. przypis 96, a także LG s. 30-55.

[107] Por. HGP s. 732; WG s. 113.212; ER s. 24; LG s. 15; por. także LG s. 39-43.

[108] Por. WG s. 107-111.

[109] Por. WG s. 112.

[110] Por. ER s. 24; WG s. 27-32.379.

[111] Por. WG s. 178-185.242; LG s. 21n.

[112] Por. RE s. 8.13-64; WG s.224-375; ER s. 25-128; LG s. 36-337; HGP jest poświęcone rozwojowi samej idei *mana*.

[113] Por. WG s. 208-210. W HPG Söderblom syntetycznie ujmuje czynniki, decydujące o rozwoju religii. Są nimi: rozwój języka, rozwój moralności, określone założenia i żądania kultury, koncepcja boskości (por. HGP s. 737). W LG podkreśla nadto szczególną rolę geniuszy, osobowości duchowych oraz stosunek religii do historii (por. LG s. 338-372.374).

[114] Otwarta, ekumeniczna postawa Söderbloma polega – wydaje się – właśnie na uznaniu wtórności racjonalno-etycznych determinacji właściwego przedmiotu świadomości religijnej.

[115] Por. *ungewöhnliche Macht* (ER s.13), *eine geheimnisvolle Lebenskraft* (RE s. 2; ER s. 13), *ungründliche Macht des Lebens* (RE s. 64), *Kräften des hohen, wahren Lebens* (RE s. 64), *Mächte des Daseins* (RE s. 11), *Grundmacht des Daseins* (ER s. 5). To tylko niektóre miejsca i wyrażenia, którymi posługuje się Söderblom we wszystkich swych pracach. Całe HGP i 1. rozdział WG są w sposób szczególny poświęcone uwyraźnieniu takiego rozumienia *mana*.

[116] Por. HGP s. 731.732.735-738; ER s. 13-15.16.18; LG s. 2-7.16-18.36-374; WG s. 113.

[117] Por. HGP s. 731.740; WG s. 113; LG s. 20.

[118] Por. RE s. 8; HGP s. 732.735; ER s. 13-15.16-21.24; WG s. 106-113; LG s. 30-35.

[119] Por. RE s. 8n.; HGP s. 731; LG s. 15.

[120] Por. HGP s. 731.732.734n.; WG s. 208.

[121] Por. WG s. 208-214.

[122] Por. HGP s.741.

[123] Por. *tamże*.

[124] Por. *tamże*. W HGP Söderblom jedynie stawia problem: Czy *sacrum* ma jakieś racje metafizyczne, czy opiera się jedynie na jakimś pierwotnym błędzie, przez który ludzkość jest zwodzona od początku swej historii? (por. HGP s. 735).

[125] Por. LG s. 328-372.374. W takim kontekście uwyraźnia się szczególne rozumie świętości osobowej przez Söderbloma. Nie polega ona – Söderblom przytacza interesujący materiał faktograficzny – na dorównaniu określonemu ideałowi doskonałości czy zrealizowaniu go, lecz na objawianiu wolnej, stwórczej mocy Bożej, na świadczeniu swoim życiem, że Bóg żyje. Świadectwo takie niekoniecznie musi być związane z wiarą w Boga. (por. Söderblom, *Helgon*, [w:] *När Studerna växla och skrida II*, Stockholm 1910, s. 188-200. Tłum. niem. s. 190. 191n.194.199n., [w:] LG s. X; LG s. 354-372.374; ER s. 16n.).

[126] Por. E. Bergran, *Nathan Söderblom. Genie und Charakter*, [w:] T. Andrea, *Nathan Söderblom*, Berlin 1917, s. 284.

[127] Por. H. Hafkesbrink, *Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler*, Gütersloch 1930, s. 56.

[128] Por. PR s. 391n.

[129] Por. H s. 110n.219 przypis 10.231 przypis 153.

[130] Por. H s. 150n.; KF s. 45-48; NRW s. 214.216.220.254n.259.225-278 (zarys podstawowych tez antropologii R. Otta).

[131] Por. H s. 150n.207.79n.108-110.224 przypis 59. 191.167. Na temat prawa kojarzenia por. H s. 80n.56.100. Na temat prawa transmutacji por. H s. 79. Por. również na temat epigenezy NRW s. 74.95.114.136.164.166nn.; rozwoju – NRW s. 39nn.229-231; heterogenezy – NRW s. 108.133.139; halmatogenezy – NRW s. 74.109.133; ogólniej na temat rozwoju i ewolucji por. rozdział poświęcony darwinizmowi (NRW s. 66-144). W zakresie religioznawczym por. dyskusję na temat ewolucjonizmu religijnego z Wundtem w: R. Otto, *Aufsäftze das Numinose betreffend*, Stuttgart – Gotha 1923, s. 213-251.

[132] Por, H s. 70.

[133] Por. *tamże* s. 80.

[134] Por. *tamże* s. 34n.35.146.

[135] Por. *tamże* s, 86n.

[136] Bardziej szczegółowe omówienie zagadnienia przenikania się elementów irracjonalnych i racjonalnych przekracza zakres pracy. Tu należałoby jedynie wskazać na możliwe funkcje, które spełniają elementy racjonalne w stosunku do tego, co całkiem inne. Mianowicie: a) przekazywalność tego, co religijne (por. H s. 30); b) sformułowanie kulturowej religii ludzkości (por. H s. 177), co może stanowić kryterium preferencji jednej religii nad drugą (por. H s. 30n.177.204n.); c) systematyzacji doktryny religijnej (por. H s. 32); d) schematyzacji odczucia religijnego (por. H s. 65); e) uniwersalizacji tego, co religijne (por. H s. 111n.); f) zabezpie-

czenia przed fanatyzmem religijnym (por. H s. 127.177) i fałszywym mistycyzmem (por. H s. 177). Oczywiście racjonalizacja tego, co religijne, jest związana z niebezpieczeństwem przesłonięcia tego, co najbardziej religijne (irracjonalnego jej elementu), o ile racjonalizowanie zostanie zabsolutyzowane w zakresie tego, co religijne. Taka absolutyzacja prowadzi do: a) pozorności poznawczej (por. H s. 58.70n.91n.144); b) dewaloryzacji mniej zracjonalizowanych religii (por. H s. 32); c) nieadekwatności (por. H s. 65-73); d) antropomorfizmu (por. H s. 112.144); f) ujawnienia pozornych absurdalności wiary (por. H s. 122-129). Najwłaściwszy stosunek między elementami racjonalnymi i irracjonalnymi charakteryzuje Otto następująco: a) nie racjonalizować irracjonalnego, ponieważ jest to niemożliwe; b) zwalczać równocześnie irracjonalizm czczej gadaniny; c) nie zaspokoić się jedynie skonstatowaniem tego, co irracjonalne, i uznaniem jego ważności w tym, co religijne; d) w możliwie przybliżającym ideograficznym oznaczeniu ustalić momenty irracjonalne tak dokładnie, jak tylko to jest możliwe; e) zafiksować trwałymi znakami to, co migoce, w zmiennym zjawisku czystego odczucia, aby tak dojść do jednoznaczności i powszechności uznania dociekań oraz stworzyć zdrową doktrynę, która ma rzetelną zwartość i osiąga obiektywną równość nawet wtedy, gdy ma do czynienia tylko z symbolami pojęć, a nie z adekwatnymi pojęciami (por. H s. 95, por. także H s. 145-147.170n.).

[137] Por. H s. 85n.88n.90.

[138] Por. R. Otta wprowadzenie do Fr. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, im Hundertjahr-Gedächtnis ihres ersten Erscheinens in Ihrer ursprüglichen Gestalt neu herausgegeben im Jahre 1899. In dritter Auflage 1913 mit neuer Einleitung, einer Beigabe von de Wette und einem Sachregister versehen von D. Dr Rudolf Otto, Professor an der Universität Göttingen, Göttingen 1913, s. VIII-XII; R. Otto, *Aufsätze*..., s. V-VIII.

[139] Por. H s. 31.53.82-85.94n.97.112.130n.135-142.142-144.

[140] Por. *tamże* s. 42.55n.77.

[141] Por. *tamże* s. 41-43.46-48.53n.77.143n.

[142] Por. *tamże* s. 50.48.

[143] Por. *tamże* s.52n.225 przypis 76.

[144] Por. *tamże* s. 108.

[145] Por. *tamże* s. 54-59.77.113.136.

[146] Por. *tamże* s. 64.66.68-70.72. 87.

[147] Por. *tamże* s. 74-76.161n.

[148] Por. *tamże* s. 87.113-116.

[149] Por. *tamże* s. 54.116.

[150] Por. *tamże* s. 64.134.136.

[151] Por. *tamże* s. 41.65-67.77n.81.100.143n.148.176n.

[152] Por. *tamże* s. 44.
[153] Por. *tamże* s. 42-46.65.139n.169.221 przypis 26.
[154] Por. *tamże* s. 44. 65.109-111.153-158.160.163n.178n.55.
[155] Por. *tamże* s. 55n.160-163.230 przypis 144.
[156] Por. *tamże* s. 146n.160-163.
[157] Por. *tamże* s. 35.111.146n.162. Bardziej ogólne schematy rozwoju religii kreśli Otto na stronach 167-169.207.206n.146n.162.
[158] Por. PR s. 391n.; RI s. 270.
[159] Por. PR s. 392n.; RI s. 270.286n.
[160] Por. RI s. 273.
[161] Hessen następująco charakteryzuje ten program: l. przedmiotem poznania powinna być sama rzecz, tj. niezależnie od wszystkich mniemań i przedsądów o niej, apriorycznych konstrukcji i teoretycznych modeli; 2. rzeczami są nie tylko przedmioty zewnętrznego i wewnętrznego doświadczenia, lecz również przedmioty-wartości (*Wertobjekte*), konkretne twory kulturowe (państwo, prawo, moralność) itd.; 3. „zasadą wszelkich zasad" jest uznanie za źródło informacji oglądowego i myślnego kontaktu (*Anschauungs- und Denkkontakt*) z faktami i przedmiotami; wszystko, co przedstawia się takiej intuicji w sposób oryginalny, powinno być przyjęte po prostu w tych granicach, w których jest dane; 4. punktem wyjścia wszelkiego filozofowania jest „fenomen", tzn. to, bezpośrednio dane świadomości; 5. w konkretnym fenomenie jest do odkrycia ogólna istota rzeczy (*Sosein*, *Wesen*); sens bowiem tego, co jest faktyczne i przypadkowe, domaga się posiadania przez to, co indywidualne, istoty, a tym samym czysto ujmowanego ejdosu; 6. oprócz doświadczenia przypadkowych faktów (empiryzm) istnieje doświadczenie istoty, którego rezultat jest niezależny zarówno od ilości dokonanych doświadczeń, jak i od mnogości zaobserwowanych faktów; takim doświadczeniem istoty jest ogląd (*Anschauung*) kategorialny, ogląd ejdetyczny (*Wesenschau*); 7. ogląd ejdetyczny dochodzi do skutku dzięki redukcji fenomenologicznej. Warunkiem tego zabiegu poznawczego jest różnica między istotą (*Wesen*) a istnieniem (*Dasein*). Redukcja fenomenologiczna polega na „zawieszeniu" momentu istnienia (*Dasein*) celem wydobycia w sposób czysty i niezafałszowany istoty (*Sosein*, *Wesen*). W redukcji fenomenologicznej abstrahuje się od realnego istnienia (*Dasein*) przedmiotu (*Gegenstand*), jego tu i teraz, określonych czasowych przestrzennych i przyczynowych relacji. Analogicznie zostaje potraktowany akt ujmujący przedmiot, tzn. zostają wzięte w nawias wszystkie psychiczne, życiowe związki, mające miejsce w dokonywającej go jednostce. Słowem, zostaje wzięty w nawias cały naturalny świat wraz z traktującymi o nim naukami. Dzięki takiej ἐποχή ujawnia się czyste „co" przedmiotu, to, co dane, ujawnia swą istotę, a indywidualny ogląd przekształca się w ogląd ejdetyczny. Uzyskuje się

ogólne istotności i zachodzące między nimi istotowe związki, a dzięki temu równocześnie wiedzę aprioryczną o apodyktycznej pewności, tzn. *a priori* i apodyktycznie można twierdzić, że wszystko, co jest ważne dla odkrytych istotności oraz istotowych związków, jest również ważne dla rzeczy, w których są one urzeczywistniane (por. RI 243-245).

[162] Por. *tamże* s. 363-367.585.588.600n.379. Fenomenologia ejdetyczna religii powinna, oprócz 1. ontologii tego, co boskie, i 2. teorii aktu religijnego, objąć także takie tematy, jak teorię form objawienia tego, co boskie (naturalne i pozytywne objawienia), 4. ejdetykę typów ludzi wierzących, postulowaną przez pozytywne objawienie, 5. ejdetykę grup religijnych ze względu na społeczny wymiar religii (por. PR s. 376n.377n.; F s.108n.).

[163] Por. PR s. 521n.

[164] Por. *tamże* s. 364.523.

[165] Por. *tamże* s. 363.585.588.

[166] Por. *tamże* s. 364-373.

[167] Por. *tamże* s. 602nn.

[168] Por. *tamże* s. 550n.

[169] Por. *tamże* s. 363.585.588.

[170] Por. *tamże* s. 379.397.

[171] Por. *tamże* s. 379.

[172] Por. *tamże* s. 380n.

[173] Por. *tamże*. Jest to dyskusja przede wszystkim z Schleiermachera pojęciem *schlechthinnige Abhängigkeit*.

[174] Por. *tamże* s. 380n.381-385.

[175] Por. *tamże* s. 382-385.388.396. Wymienionym determinacjom tego, co boskie, odpowiadają – zdaniem Schelera – przeżyciowe reakcje (*Rückwirkungen*): l. przeżycie parcjalnej nicości i nieudolności (*Unfähigkeit*) wszelkiego relatywnego bytu; 2. przeżycie skutkowego charakteru (*Gewirkheitserlebnis*) wszelkiego relatywnego bytu i własnego jako jego części oraz przeżycie bycia stworzonym (*Geschöpflichkeitserlebnis*) (por. *tamże* 385-388).

[176] Por. *tamże* s. 388. Co do jakościowego uposażenia tego, co święte, odwołuje się Scheler do ustaleń Otta, uznając je za ważne, ponieważ odkryte w pierwszej poważnej próbie wskazania – na drodze fenomenologicznych istotowych rozważań – na podstawowe jakości modalności wartości tego, co święte (por. PR s. 391n.).

[177] Por. *tamże* s. 388n.

[178] Por. *tamże* s. 389n. Z tej racji akt miłości wyprzedza w powstawaniu każdej określonej świadomości religijnej akt wiary, w którym przyjmuje się już jako uprzednio dane istnienie tego, co boskie, Boga. Akt miłości pojmowany jest tu

przez Schelera nie jako akt miłości do już uprzednio założonego, jako istniejącego, przedmiotu (tego, co boskie, Boga), lecz jako akt o jakościowym charakterze miłości wraz z jego istotną intencją ukierunkowaną na „coś" o modalności wartości tego, co święte (por. PR s. 390; F s. 108).

[179] Por. *tamże* s. 390.628n.

[180] Por. *tamże* s. 390n. Ten aksjomat przekreśla próbę uzasadniania jedynie przypadkowego związku moralności i religii przez Scheiermachera, a „uzasadnia" istotowy ich związek (por. PR s. 553-555) oraz określa charakter tego związku: *Das Opfer für das Heilige* jest moralnością samej religii i religią samej moralności (por. PR s. 391).

[181] Por. *tamże* s. 392n. Niewątpliwie w PR jest zawarta obszerna pośrednia argumentacja za samoistnością modalności wartości tego, co święte, na tle dyskusji Schelera z teoriami tzw. religii kulturowej. Dyskusja ta dotyczy krytycznego przebadania następujących koncepcji świadomości religijnej: a) religia (świadomość religijna) jako przygotowująca kulturę; b) świadomość religijna (religia) jako jeszcze niezróżnicowana jedność świadomości wewnętrznie zespolonych i wzajemnie uzależnionych duchowych mocy kulturotwórczych; c) religia jako świadomość wieńcząca, syntetyzująca, dopełniająca wartości kulturowe (por. PR 647--674).

[182] Por. *tamże* s. 392. Należałoby tu dodać, że *das Heilige* jest jedynie ujawnialne, rozbudzalne (nie wyuczalne), dzięki metodzie (raczej negatywnej) sukcesywnego odsłaniania (*Abschälen*) – metody, która prowadzi do oglądu ejdetycznego. Metoda ta – zdaniem Schelera – nie jest niczym innym niż metodą tzw. negatywnej teologii (por. PR s. 392-396).

[183] Por. F s. 98n.103.109, a także 73-84.

[184] Por. *tamże* s. 104-107.

[185] Por. *tamże* s. 107.

[186] Por. *tamże*. Scheler zwraca uwagę, że modalność wartości tego, co święte, jest całkowicie niezależna od tego, co w różnych czasach i przez różne narody było uznawane za święte (por. F s. 107n.). Historia ludzkich wartościowań może nadto pokazać, że wiele rodzajów i jakości wartości, które zostały w rozwoju świadomości religijnej uznane za wartość tego, co święte, stopniowo stawały się na powrót wartościami profanicznymi (por. PR s. 390).

[187] Por. F s. 108.

[188] Por. F s. 108.101-103; PR s.390.

[189] Por. F s. 88.91n.

[190] Por. *tamże* s. 88.92-94.

[191] Por. *tamże* s. 108. Charakterystykę tego, co święte, uzupełnia Scheler wyszczególnieniem stanów podmiotowych, które odpowiadają tej wartości, mianowi-

cie *Seligkeit* i *Verzweiflung*, oraz reakcji-odpowiedzi: *Glaube* i *Unglaube*, *Ehrfurcht*, *Anbetung* (por. F s. 108.99n.94n.).

[192] Por. PR s. 396n.

[193] Por. *tamże* s. 397.454.

[194] Por. *tamże* s. 381n.397.

[195] Por. *tamże* s. 398.405.409.409 przypis 1.

[196] Por, *tamże* s. 398.

[197] Por. *tamże* s. 287. 321-323.564-584.541-547.

[198] Por. *tamże* s. 323-326. 329-338.

[199] Por. *tamże* s. 286-295.

[200] Por. *tamże* s. 280-287.

[201] Por. *tamże* s. 647-673.

[202] Por. *tamże* s. 398-400.710. 711-723. Jako sensowny i faktyczny przyjmuje Scheler – podobnie jak Otto – autogenetyczny ewolucjonizm w zakresie określoności materii poszczególnych przedstawień przedmiotu religijnego (por. *tamże* s. 399).

[203] Por. *tamże* s. 678-720.

[204] Por. *tamże* s. 397n. Analogicznie, ejdetyka aktów religijnych nie rozstrzyga jeszcze problemu, które z przedmiotów religijnych są „właściwymi", a które „fałszywymi" (por. *tamże*).

[205] Por. *tamże* s. 379-382.

[206] Por. *tamże* s. 388-390.

[207] Por. *tamże* s. 401.409.409 przypis 1.

[208] Por. *tamże* s. 401-403.409.413.

[209] Por. *tamże* s. 401n.

[210] Odkrywane bowiem w tym świecie istotności i istotowe związki są jedynie jednymi z możliwych. Natomiast Bóg może być pojmowany jako *Inbegriff* wszystkich możliwych istotności i istotowych związków, wszystkich możliwych światów (por. PR s. 403-405.494).

[211] Racją tego jest z jednej strony prostota i niepodzielność Boga i Jego transcendencja wobec świata, a z drugiej – mnogość doskonałości odpoznawczych w istotnościach świata (por. PR s. 404n.; na stronie 469 prostotę i niepodzielność uznaje Scheler za rację analogicznego orzekania o tym, co boskie).

[212] Rację analogiczności upatruje Scheler z jednej strony w istotowej takożsamości, a z drugiej – w istotowej różnicy ze względu na skończoność i relatywność podstawy (*Dasein*) istotowych oglądów oraz absolutność i nieskończoność tego, co boskie (por. PR s. 405-408). Analogiczność usensownia obrazowość języka religijnego (por. PR s. 405n.).

[213] Por. PR s. 409-412.

[214] Por. np. *tamże* s. 423-426.428-430.

[215] Por. *tamże* s. 440-463.494. Scheler rozwija tu dyskusję z kantowskim formalizmem, z teorią asocjacjonizmu, z systemem *Identitätsphilosophie*, z awerroizmem, z teorią „przystosowalności" H. Spencera, z indywidualizmem religijnym.

[216] Por. *tamże* s. 413-425.436-440.

[217] Warunkami takimi – według Schelera – są: a) odkrycie w sobie *Inbegriff* sensownych aktów duchowych i ich korelatów; b) odkrycie swej transcendencji wobec świata; c) przeżycie swego „ja" w centrum aktowym swoich aktów duchowych; d) pokora, cześć połączona z bojaźnią religijną (por. PR s. 413-422.422 przypis 1). W trakcie omawiania tych warunków Scheler polemizuje z ontologizmem, materializmem, naturalizmem, manicheizmem (por. PR s. 420n.).

[218] Por. *tamże* s. 425-428.

[219] Por. *tamże* s. 429-431.

[220] Por. *tamże* s. 431n.

[221] Por. *tamże* s. 431n.432 przypis 1. Konsekwencją, którą stąd wyciąga Scheler, jest przekonanie o pierwotności bycia ducha ludzkiego „zwierciadłem" tego, co boskie (por. PR s. 432-434). Stanowi to również podstawę do dyskusji z panteizmem (por. PR s. 434-436).

[222] Por. *tamże* s. 467n. W drugiej metodzie, oprócz konieczności poddania operacjom absolutyzacji odpoznanej struktury ducha ludzkiego, nieodzownym okazuje się jej ujęcie i wyinterpretowanie w całkowitej niezależności od ciała. W trakcie dokonywania stopniowej dematerializacji struktury ducha ludzkiego otrzymuje się stopniowo idee możliwych rodzajów duchów (por. PR s. 468). W metodzie tej również musi być przezwyciężone – ze względu na absolutną prostotę tego, co boskie – rozróżnienie między *Vermögen* a *Funktion* (por. PR s. 469n.).

[223] Por. *tamże* s. 470-472.

[224] Por. *tamże* s. 472-484.

[225] Por. *tamże* s. 484-494. W związku z ideą miłości boskiej omawia Scheler, polemizując z Schopenhauerem, E. v. Hartmannem, F. W. J. Schellingiem, G. W. Leibnizem, H. Spencerem, J. Burckhardtem, problem upadku, zła, wybawienia (por. PR s. 494--520).

[226] Por. *tamże* s. 470.483-494.

[227] Por. *tamże* s. 484-487.

[228] Por. *tamże* s. 632.

[229] Scheler wyklucza, jako niemożliwe, realne zjednoczenie, tzn. realne bycie częścią lub bycie funkcją osoby boskiej (por. PR s. 633 przypis 2).

[230] Por. *tamże* s. 633.681.707.723. Cała pierwsza część F jest poświęcona wykazaniu, że wartość osobowa jest w sposób oczywisty wyższa niż wartość rzeczy,

aktu, funkcji. *Summum bonum* nie byłoby przeto *summum*, gdyby nie było wartością osobową czy osobową (osoby) wartością.

[231] Por. *tamże* s. 633n.

[232] Por. RI s. 303n.

[233] Hessen w ramach spekulatywnej filozofii religii omawia neoscholastyczną filozofię religii (G. Wunderle, J.-P. Steffes, E. Przywara) i neoidealistyczną filozofię religii (R. Chr. Eucken, Fr. Brunstäd, J. Volkelt); w ramach filozofii krytycznej – filozofię religii szkoły marburskiej (H. Cohen, P. Natorp, A. Görland), filozofię religii szkoły badeńskiej (W. Windelband, H. Rickert, G. Mehlis, B. Bauch, J. Cohn) i filozofów religii związanych z neokantyzmem (E. Troeltsch, P. Tillich); w ramach historycznie-psychologicznie ugruntowanej filozofii religii – filozofię religii K. Dunkmanna, G. Wobbermina, H. Scholza; w ramach fenomenologicznej filozofii religii – filozofię religii M. Schelera i R. Otta.

[234] Por. RI s. 268.

[235] Por. *tamże* s. 288n.296n.

[236] Por. *tamże* s. 297.

[237] Próbę tę Hessen traktuje jako wypełnienie zamierzeń samego R. Otta (por. RI 297.279).

[238] Wydaje się, że nie tylko Hessen jest sprawnym eklektykiem. Dla swego systematycznego wykładu fenomenologii religii wykorzystuje dorobek autorów różnych kierunków filozoficznych. Jest to częściowo usprawiedliwione tym, że zatrzymuje się jedynie na warstwie opisowej faktu religijnego, co pozwala mu swobodnie wykorzystać opisowe fragmenty o różnej proweniencji filozoficznej.

[239] Por. RI s. 298n.; także RI s. 29-79; RII s. 228. Szczególne „podobieństwo" z wartościami tego, co święte (*Heiligkeitswerten*), wykazują – zdaniem Hessena – wartości etyczne. Prześledzeniu tego podobieństwa Hessen poświęca przede wszystkim swoją pracę *Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie*, Regensburg (1938) 1951[2].

[240] Por. RI s. 299n.

[241] Por. RI s. 300; RII s. 101n.

[242] Por. RI s. 300; RII s. 103-108.175n.

[243] Por. RI s. 300n.; RII s. 109-111.102n.176n.110n. Bliższa analiza *Ehrfurcht*, *Demut*, *Kreaturgefühl*, *Gefühl der Nichtigkeit*, *Gefühl der Unwertigkeit* por. RII s. 114n. Bliższa analiza *Vertrauen*, *Sehnsucht*, *Seligkeit* por. RII s. l17-119.

[244] Por. RI 301; RII s. 175-177.

[245] Por. RI s. 303.

[246] Por. RI s. 303; RII s. 198-200.214-219.

[247] Por. RI s. 303; RII s. 200n.

[248] Por. RI s. 303; RII s. 201-203.

[249] Por. RI s. 303; RII s. 203-209.
[250] Por. RI s. 303; RII s. 209-214.
[251] Por. RI s. 303; RII s. 156-162.
[252] Por. RI s. 303; RII s. 210-212.214.
[253] Por. RI s. 303; RII s. 134n.
[254] Por. RII s. 307-309.310n.
[255] Występuje w niej – zdaniem Hessena – niejasne poczucie tego, co wartościowe. Relacje do tego, co boskie, rozumiane są istotnie naturalnie. Relacja ta jest wyznaczona przez momenty egoistyczne, a nie moralne. Przedmiot świadomości religijnej jest przedstawiony w sposób naturalny jako moc natury, a typowymi jej formami są fetyszyzm i totemizm (por. RII s. 309.312-314).
[256] Występuje tu świadomość podstawowo ważnych wartości moralnych. Uświadomienie sfery *Sollen*. Przedmiot świadomości religijnej zostaje utożsamiony z tym, co moralne, i zinterpretowany jako moc moralna (*sittliche Macht*), jako prawodawca i stróż prawa moralnego. Religia pojmowana jest jako suma nakazów i zakazów, które należy skrupulatnie wypełniać. Typowymi jej formami są judaizm i islam (por. RII s. 309n.314n.).
[257] Występuje tu pełna świadomość autonomicznych wartości prawdy dobra, piękna, *sacrum*. Postawa religijna kształtuje się pod wpływem wartości *sacrum*. Posiadanie *sacrum* jest pojmowane jako dar, stąd i religia otrzymuje charakter „religii daru" (łaski) w przeciwieństwie do „religii prawa". Z tej racji, że łaska (dar) również zbawia, można ją właściwiej nazwać „religią zbawienia". Ze względu na jedność funkcji ducha ludzkiego świadomość religijna może być bardziej determinowana przez świadomość estetyczną, co kształtuje mistyczny typ religii, bądź bardziej przez świadomość moralną, co formuje etyczny typ religii (por. RII s. 311n.316-321.321-333).
[258] Por. RI s. 301n.; RII s. 266.283-285.106.110.119-125. Pewność ta – zdaniem Hessena – skutkuje nawrócenie duchowe zarówno w płaszczyźnie *Schauen*, *Füllen*, czego wyrazem są *Glückgefühl*, *Friede*, *Seligkeit*, w płaszczyźnie *Wollen*, czego wyrazem są *Stark* i *Festigkeit*, jak i w płaszczyźnie *Tun*, czego wyrazem jest *Tatkraft* (por. RII s. 125).
[259] Por. RI s. 301n.; RII s. 265n.224.270.

Rozdział II

OBIEKTYWNOŚĆ *SACRUM*

W pierwszym rozdziale mówiło się ogólnie o *sacrum* jako przedmiocie świadomości religijnej. Końcowe uwagi pierwszego rozdziału domagałyby się sprecyzowania samego wyrażenia „*sacrum* jako przedmiot świadomości religijnej", ponieważ przez samych klasyków sakrologicznego nurtu religiologicznego *sacrum* jest pojmowane bądź jako przedmiot świadomości religijnej, bądź jedynie jako jego konstytuujący element. Niezależnie jednak od tego, czy *sacrum* zostało ujęte jako przedmiot czy jedynie jako jego element, samo traktowanie o *sacrum* w sferze przedmiotowej domaga się dalszych sprecyzowań ze względu na to, że omawiani autorzy pozostają w porządku interpretacji w nurcie filozofii kantowskiej (niezależnie od tego, czy filozofię tę jedynie rozwijają czy reinterpretują, czy w stosunku do niej i w dyskusji z jej podstawowymi założeniami przedstawiają konkurujące rozwiązania). Chodziłoby o odpowiedź na pytanie, jak klasycy sakrologicznego nurtu religiologicznego, uwikłani w podstawowe założenia aprioryzmu filozofii kantowskiej, interpretują sam przedmiot. Czy przedmiot świadomości religijnej (*sacrum*) z całym bogactwem zawartości treściowej jest czymś danym świadomości, czymś przez nią zastanym, czymś zadanym do odkrycia, a więc czymś transsubiektywnym (obiektywnym), czy jedynie czymś skonstruowanym, wytworzonym dzięki apriorycznym, koniecznym, formalnym prawom funkcyjnym wybiórczo-syntetyzującej świadomości? Ostatnia ewentualność pozwoliłaby wprawdzie twierdzić, że dane, odkrywane, zastane są formy aprioryczne jako konieczne warunki konstytuowania przedmiotów o ogólnej (zbiorowej-społecznej, w ogóle intersubiektywnej) ważności, ale nie pozwoliłaby twierdzić, że dany, zastany, odkrywany jest sam przedmiot. Formy aprioryczne są bowiem w filozofii kantowskiej pojmowane jako konieczna, formalna struktura samej świadomości i jako jedynie konieczne warunki przedmiotu. Natomiast sam przedmiot pojawia się jako rezultat danych wra-

żeń zmysłowych i form apriorycznych. Ale przedmiotowość przedmiotu – o ile tylko powinien on mieć ogólną ważność – jest uzależniona całkowicie od aprioryczno-formalnej struktury świadomości, a zatem od momentów podmiotowych, subiektywnych.

Konsekwencje subiektywizmu, które wydają się nieuniknione w takiej interpretacji obiektywności (przedmiotowości) przedmiotu, są być może nieistotne – jak zauważa R. Otto – dla przyrodoznawczych teorii rzeczywistości, ale nie są nieważne dla świadomości religijnej. Obiektywność przedmiotu świadomości religijnej stanowi o jej sensowności, o racji bycia religii w kulturze ludzkiej w ogóle.

Klasycy sakrologicznego nurtu religiologicznego w tej kwestii zajmują dosyć zróżnicowane stanowiska. Przedstawi się je w kolejności coraz pełniejszego i coraz bardziej konsekwentnego przezwyciężania idealizmu teoriopoznawczego związanego z aprioryzmem kantowskim i przekonania o ogólnej ważności aprioryzmu kantowskiego.

I. *Sacrum* jako kategoria *a priori*

Sacrum zostało zinterpretowane – w aspekcie obiektywności przedmiotu świadomości religijnej – jako kategoria *a priori* zarówno we francuskiej szkole socjologicznej (M. Mauss, H. Hubert, E. Durkheim), jak i w nurcie filozofii neokantowskiej (W. Windelband). Interpretacje te, kształtujące się na odmiennych założeniach (socjologiczna metoda analizy faktów; transcendentalna metoda analizy faktów) doprowadziły do przypisania owej kategorii różnym typom czy poziomom świadomości, a mianowicie świadomości zbiorowej i świadomości transcendentalnego „ja".

Wspólną cechą tych interpretacji jest pojmowanie *sacrum* jako formalno-apriorycznej kategorii świadomości. Wprawdzie stanowisko szkoły socjologicznej nie jest całkowicie jednoznaczne. Twierdzi się tu raz, że *sacrum* to rzeczywiste rzeczy społeczne, a innym razem, że jest kategorią świadomości zbiorowej, będącej poziomem czy warstwą świadomości uświadamianej, odkrywanej i istniejącej „dzięki" świadomościom jednostkowym i jedynie w nich. Dwuznaczność ta jest jednak do uniknięcia, jeżeli odróżni się „rację" czy „przyczynę" od „wytworu". Sens argumentacji przeprowadzonej przez Maussa, Huberta, Durkheima (niekiedy wyraźnie formułowany) pozwala bowiem pojmować *sacrum* – niejako podstawowo, pierwotnie – jako kategorię *a priori* świadomości zbiorowej, która w określonych historycznie, geograficz-

nie, ekonomicznie itp. sytuacjach wyłania określone rzeczy społeczne, noszące – właśnie jako takie – charakter sakralny.

A. *Sacrum* kategorią *a priori* świadomości zbiorowej

Interpretacja Maussa i Huberta pojęcia *mana*-świętości, leżącego u podstaw przedstawień i działań magiczno-religijnych, ogranicza się – w aspekcie jego obiektywności – do odpowiedzi na pytanie, czy sądy magiczno-religijne, ugruntowane „na" bądź „odnoszące się do" *mana*-świętości, są sądami analitycznymi czy syntetycznymi. Z analiz – ich zdaniem – wynika, że nie są ani sądami analitycznymi, ani syntetycznymi *a posteriori*, lecz są niemal doskonałymi sądami syntetycznymi *a priori*. Wierzenia magiczne i religijne, działania magiczne i religijne, będące bądź sądami, bądź konsekwencją sądów (rozumowań), okazałyby się bezprzedmiotowe, niewyjaśnialne, bezsensowne, gdyby chcieć je zredukować do analizy czy indukcyjnej syntezy danych (rzeczy, ludzi, działań) empirycznych. Dopiero wprowadzenie w ich obręb heterogenicznej w stosunku do danych empirycznych, przeto apriorycznej, kategorii zbiorowej świadomości wartościującej, narzucającej klasyfikację rzeczy i ludzi, oddzielającej i łączącej rzeczy między sobą oraz ustalającej kierunki ich wpływów i granice izolacji między nimi, pozwala usensownić zarówno analityczną, jak i aposterioryczną formę sądów magicznych i religijnych. To właśnie pojęcie *mana*-świętość jest – jak sądzą – ową daną *a priori* wszelkiego doświadczenia magiczno-religijnego oraz wyobrażeń i działań magiczno-religijnych. Pojęcie to jest ich koniecznym warunkiem, ich formą, tym, dzięki czemu są one w ogóle możliwe. I dopiero pojęcie *mana*-świętości, pojmowane jako kategoria *a priori* świadomości zbiorowej, pozwala niesprzecznie zinterpretować jego złożoną naturę (strukturę), ujawniającą się w analizowanym materiale religiologicznym. Jego aprioryczny charakter tłumaczy bowiem z jednej strony jego ogólność, konieczność, absolutność, samowładność (autorytatywność), trwałość, niekontrolowalność, heterogeniczność, apodyktyczność, nieeksperymentalność, nieanalityczność, teleologiczność, a z drugiej – jego materialną (treściową) nieokreśloność; utreściawia się bowiem dopiero na skutek aktualizowania się w określonych, konkretnie zdeterminowanych geograficznie, ekonomicznie, społecznie, kulturowo itd. sytuacjach[1].

Pojmowanie przez Durkheima dziedziny tego, co społeczne i zarazem religijne, jako *sui generis* syntezy indywidualnych świadomości, tzn. takiej,

która nie jest i nie może być wynikiem determinacji i konieczności rzeczywistości empirycznej, oraz pojmowanie z tych powodów *sociale* i *sacrum* jako kategorii apriorycznej, będącej niezbywalnym elementem ludzkiego życia, pozwala twierdzić, że i jego ostateczna interpretacja *sacrum* w aspekcie obiektywności nie wyjdzie poza rozstrzygnięcia Maussa i Huberta. Argumentacja jednak Durkheima na rzecz takiej właśnie interpretacji *sacrum* jest bardziej systematyczna.

Durkheim, wychodząc z priorytetu – co najmniej czasowego, o ile nie istotnego – świadomości religijnej (społecznej), utrzymuje, że religia nie tylko dostarczyła określonych idei myśli filozoficznej, nie tylko była jej inspiracją, lecz w sposób istotny determinowała kształtowanie się ludzkiego poznania intelektualnego, uwarunkowała – co najmniej – jego formalną strukturę.

Istotna formalna odpowiedniość intelektualnego rozumienia rzeczywistości i rozumienia jej przez świadomość religijną i społeczną narzuca problem ich wzajemnego stosunku. Ludzkie intelektualne rozumienie rzeczywistości domaga się bowiem takich niezbywalnych pojęć-kategorii, jak czas, przestrzeń, klasa, liczba, przyczyna, osobowość, substancja itd. Pojęcia te charakteryzują następujące istotne momenty: uniwersalność (nie: ogólność)[2], imperatywność (autorytatywność-konieczność)[3], nieosobowość (kolektywność)[4], stałość (relatywna niezmienność)[5]. Pojęcia-kategorie gwarantują nadto komunikowalność[6], zorganizowany sposób myślenia[7], wspólnotowe podejmowanie działań[8].

Próby wyjaśnienia natury owych pojęć-kategorii podejmowane w ramach empiryzmu, natywizmu czy na podstawie przyjętej realności jakiegoś rozumu boskiego, w którym partycypują indywidualne intelekty, są – zdaniem Durkheima – niezadowalające. Empiryzm bowiem, wychodząc z danych empirycznych, które cechuje konkretność, jednostkowość, subiektywność, wolność (nie faktyczna, lecz istotna), nie może – nie popadając w sprzeczność – wyjaśnić natury pojęć-kategorii. Tłumacząc zaś powszechny i konieczny charakter pojęć-kategorii ich użytecznością praktyczną, przeczy się ich obiektywności, co ostatecznie prowadzi do irracjonalizmu. Natomiast hipotezy natywizmu i „rozumu boskiego" są nienaukowe z racji ich nieeksperymentalnej weryfikacji[9].

Specyficzny charakter pojęć-kategorii wprawdzie jest zachowany – sądzi Durkheim – w aprioryzmie (chodzi o kantowskie rozstrzygnięcia), ale aprioryzm ten nie tłumaczy następujących momentów: 1° mocy transcendowania (przekraczania) jednostkowego i konkretnego doświadczenia oraz dotarcia

do tego, co jest intelektowi dane bezpośrednio[10]; 2° niewystarczalności doświadczenia; dlaczego uniesprzeczniając poznanie należy założyć pewne konieczne warunki, które są w stosunku do samego doświadczenia zewnętrzne i aprioryczne[11]; 3° faktu, że konieczne-aprioryczne warunki poznania są realizowane w tym właśnie momencie i w taki sposób, jaki jest upragniony[12]; 4° relatywnej stałości pojęć-kategorii[13]; 5° mechanizmu przełamywania indywidualnego charakteru poznania i indywidualizowania się kategorii apriorycznej[14]; 6° samego założenia i przejścia ze świata materii i zmysłów do świata czystego i nieosobowego rozumu[15].

Durkheim, mimo tych trudności, które napotyka teoria aprioryczna, uznaje jej rozwiązanie jako ważne i jako bliższe faktom. Wynika stąd, że pojęcia-kategorie są kategoriami *a priori* poznania ludzkiego, czym tłumaczy się ich istotnie odrębny charakter w stosunku do danych empirycznych. Natomiast trudności, które napotyka ta teoria, próbuje Durkheim rozwiązać, wskazując na ich społeczne źródło, społeczną genezę oraz naturę.

Szczegółowa analiza takich pojęć-kategorii, jak czas, przestrzeń, klasa, przyczynowość, siła, osobowość[16], pozwala Durkheimowi zweryfikować hipotezę ich społecznego pochodzenia i określić je jako istotne dla świadomości zbiorowej sposoby przedstawiania, wartościowania, jej manifestowania się. Sposoby te, które prześwietlają, penetrują i przetwarzają dane empiryczne, które narzucają się świadomości jednostkowej ze zbiorowo-teleologiczną koniecznością, powstają z jednej strony z ogromnej kooperacji wielojednostkowych świadomości jednoczących, uzmienniających, komunikujących doświadczenie, wiedzę, ideę, uczucie, chcenie, a z drugiej wyrastają z organizacji, morfologii instytucji religijnych, ekonomicznych itp.[17]

Oprócz tego wyjaśnienia, znajdującego się raczej w zakresie genezy, można u Durkheima znaleźć sformułowania bardziej formalne i znajdujące się w zakresie uzasadnienia. Mianowicie, pojęcia-kategorie to nie artyficjalnie wytworzone, lecz odkryte, uświadomione permanentne formy, modele świadomości zbiorowej czy świadomości świadomości (jednostkowych świadomości)[18].

Z faktu zinterpretowania pojęć-kategorii jako apriorycznej formalnej struktury świadomości zbiorowej oraz z faktu zinterpretowania *sacrum* jako podstawowej apriorycznej danej świadomości zbiorowej, a nadto z założenia, że świadomość religijna, tj. społeczna, ukształtowała formalną strukturę intelektu ludzkiego w ogóle, można wnosić, że *sacrum* jest najbar-

dziej fundamentalną, uniwersalną, syntetyczną daną *a priori* świadomości zbiorowej.

Takie jej rozumienie pozwala dopiero – zdaniem Durkheima – dostatecznie wyjaśnić niejasności i dwuznaczności związane z rozumieniem mocy religijnych. Mianowicie: 1° ich „moralny", a zarazem materialny charakter; są moralne, ponieważ są utworzone całkowicie z impresji bytu moralnego (społeczeństwa); równocześnie przypisuje się im właściwości rzeczy materialnych, ponieważ są obiektywizowane pod postacią materialną; 2° ich niezwiązanie z żadną określoną kategorią przedmiotów; idea sił religijnych, nie powstała bowiem z impresji empirycznych i może być obiektywizowana na jakimkolwiek przedmiocie, co czyni go tym samym sakralnym, przy czym charakter *sacrum* nie przynależy mu z natury, na mocy jego właściwości wewnętrznych, lecz jest mu naddany, na niego nałożony; takie pojmowanie *sacrum* pozwala zrozumieć również zasadę, leżącą u podstaw wielu mitów i obrzędów, a mianowicie tę, że część jest równa całości; skoro bowiem świętość rzeczy nie wynika z jej natury, jej przymiotów, skoro rzecz jedynie symbolizuje, przywołuje świętość, sama świętość ani nie zmniejsza się, ani zwiększa się wtedy, gdy zmniejsza się lub zwiększa się rzecz; to, co naddane, pozostaje bowiem takie samo; 3° ich iluzoryczny (od strony zmysłowej), a zarazem obiektywny charakter; w religii – utrzymuje Durkheim – wyraża się nieiluzoryczne odczucie zależności człowieka od tych sił, które obdarzają go tym wszystkim, co w nim najbardziej wartościowe, najlepsze; chociaż wyobrażenia religijne nie odpoznają wprawdzie swego właściwego przedmiotu i jego natury, to jednak błąd ten dotyczy tylko symbolu, reprezentacji, a nie samego wyrażanego faktu, który jest wiarygodny i zakorzeniony w rzeczywistości; praktyki zaś kultyczne mają swą wartość i ważność, ponieważ ostatecznie są sposobami wzmacniania, rozbudzania więzów łączących jednostkę ze społeczeństwem; 4° ambiwalentny charakter uczuć, które wywołują, i dualistyczny mitologiczno-metafizyczny status, który im się przypisuje; społeczeństwo w zależności od sytuacji, w których się znajduje, a które bądź mu zagrażają, bądź w których z zaufaniem afirmuje samo siebie i gorąco nalega na realizację swych celów, wywiera nacisk na swych członków, czyniąc ich tym samym świadkami bądź swego smutku, gniewu, trwogi, zgrozy, wstrętu, bądź miłości, wdzięczności oraz domaga się określonych aktów kolektywnych, które te uczucia wyrażają; sytuacje te wywołują odczucie, jakoby doświadczało się dwojakiego rodzaju sił – złych i dobrych, którym mitologiczna wyobraźnia nadaje symboliczną postać;

odczucia te, ich rytualna forma i mitologiczna interpretacja, mają jednak wspólne źródło, tj. społeczeństwo, widziane w opozycyjnych warunkach, tak że należy mówić o ich jedności mimo różnorodności rzeczy świętych; 5° ich heterogeniczny i immanentny charakter; *sacrum* jest absolutnie heterogeniczne w stosunku do *profanum*, a mimo to obecne w *profanum*, przenikające go, uświęcające, ponieważ to, co społeczne, jest tylko „w" i „przez" to, co indywidualne, jak i to, co indywidualne, jest wartościowe, święte, o ile i w jakiej mierze jest społeczne.

Durkheima interpretacja *sacrum* jako fundamentalnej kategorii *a priori* świadomości zbiorowej wydaje się interesująca dla socjologów, ponieważ zamyka rozumienie kultury całkowicie w granicach „naturalnych". Interpretacja ta jednak, odwołując się w momencie istotnym do wyników transcendentalnej analizy świadomości poznającej i wartościującej, a równocześnie usiłując dopełnić ją interpretacją socjologiczno-genetyczną, z jednej strony wypacza sens analiz transcedentalnych, a z drugiej – nie tylko nie dopełnia ich, lecz sama wikła się w dwuznaczności i sprzeczności.

Trudności tej interpretacji są związane przede wszystkim: a) z rozumieniem samej świadomości zbiorowej; b) z zagwarantowaniem obiektywności kategorii *a priori*; c) z wyjaśnieniem mechanizmu rozwoju kulturowego.

Ad a) Chociaż Durkheima sposób mówienia sugeruje niekiedy istnienie hipostazy społeczeństwa jako podmiotu świadomości zbiorowej, to jednak zasadniczy sens jego wypowiedzi sprowadza się do pojmowania społeczeństwa jako grupy ludzi pozostających w określonych relacjach ekonomicznych, społecznych, politycznych, religijnych, a świadomość zbiorową jako samoistną warstwę aktów świadomości ludzkiej wyznaczoną przez odrębną (heterogenicznie) klasę jedynie formalnie charakteryzowalnych przedmiotów (pojęć-kategorii), tworzących podstawę czy będących koniecznym warunkiem komunikatywności, trwałości, ważności, powszechności ich materialno-treściowych aktualizacji. Mówiąc jeszcze inaczej, jest formalną kategorią aprioryczną (ich zbiorem) świadomości świadomości czy formalną kategorią aprioryczną (ich zespołem) uświadamianą „w" świadomości jednostkowej.

Ten kantowsko-aprioryczny sens określenia świadomości zbiorowej nie poddaje się jednak ani od strony formalnej, ani treściowej operacjom dopełniającym, wziętym z analiz genetyczno-historyczno-socjologicznych.

1. Od strony formalnej. Aprioryczny charakter świadomości próbuje Durkheim uniesprzecznić przez to, że świadomość zbiorową traktuje jako wynik kooperacji-syntezy, dokonywanej przez zbiór świadomości jednost-

kowych. Zabieg ten nie uwzględnia faktu, że koniecznym warunkiem zbiorowej, powszechnie ważnej kooperacji-syntezy jest założenie (przyjęcie) modeli, form, sposobów myślenia i wartościowania, które byłyby *a priori* ważne dla każdej świadomości indywidualnej.

2. Od strony materialnej (treściowej). Synteza konkretnych, jednostkowych, personalnych danych empirycznych może w rezultacie doprowadzić do wyników o właściwościach uniwersalnych, apersonalnych, o ile w samym procesie syntetyzowania założy się formalną kategorię aprioryczną, na mocy której dokonuje się uniwersalizowania, odpersonalizowania, ukoniecznienia tego, co jednostkowe, konkretne, personalne.

Ad b) Durkheim próbuje wykazać obiektywność kategorii apriorycznych, przyjmując istotowo-formalną odpowiedniość struktur świadomościowych (*implicite* obecnych w świadomości indywidualnej, a wyraźnie uświadamianych w świadomości zbiorowej) i struktur rzeczywistości; samo to założenie opiera się nadto na przyjęciu istotowej jednorodności całej rzeczywistości[19].

Jeżeli tak, to chociaż kategorie aprioryczne można by pojmować jako konieczne warunki obiektywnego poznania i wartościowania oraz odnosić je do rzeczywistości na zasadzie metafory, to jednak nie można sensownie twierdzić, że dzięki nim dokonuje się odpoznania uniwersalnych, istotnych, permanentnych relacji, zachodzących na wszystkich szczeblach bytowania i między bytami, a co najwyżej mówić o ich uświadomieniu, o ich objawieniu się. Przy czym sam problem obiektywności poznania ludzkiego wydaje się, przy założeniu panlogicznej struktury rzeczywistości, pseudoproblemem.

Z powyższym ściśle wiąże się zagadnienie prawdy. Durkheim próbuje wyjaśnić je doświadczeniem kolektywnym, ponieważ doświadczenie indywidualne nie jest w stanie go zasugerować. Zagadnienie prawdy – zdaniem Durkheima – zostało uświadomione w ramach doświadczenia kolektywnego, w nim dopiero ujawniło się, że ponad doświadczeniami, ideami jednostkowymi istnieje świat absolutnych idei, według których powinny być kształtowane wszystkie inne, w nim dopiero rozbłysła cała pełnia intelektualnego królestwa, w którym jednostka partycypuje. Odkrycie to jednak nie tłumaczy jeszcze zagadnienia prawdy[20]. Durkheim, wyjaśniając je, posługuje się pojęciem prawdy w sensie: 1° koherentności poszczególnych twierdzeń z aktualnie przyjmowanym systemem wierzeń i opinii; 2° zgodności z rzeczywistością; 3° pragmatyczno-koherencyjnym[21].

Podstawowym rozumieniem prawdy przez Durkheima jest jej rozumienie koherencyjne przy założeniu, że implikuje ono zgodność z rzeczywistością.

Trwałość bowiem i powszechność twierdzeń i opinii byłaby niewyjaśnialna, absurdalna, gdyby były one niezgodne z rzeczywistością, gdyby były bezużyteczne życiowo. Argument ten jest ważny, o ile założy się *a priori*, że cała rzeczywistość ma strukturę logiczną, że proces poznania nie jest odpoznawaniem rzeczywistości, a jedynie uświadamianiem sobie (kolektywnym) jej logicznej, uniwersalnej i trwałej struktury, że sformułowany system twierdzeń o rzeczywistości jest zweryfikowany już przez to (i to w sposób dostateczny), że jest jedynie jej uświadomieniem.

Wydaje się jednak, że nie sposób pogodzić z sobą klasycznej, kantowskiej, koherencyjnej, pragmatycznej koncepcji prawdy, wskazując jedynie na historyczno-genetyczno-hipotetyczną sytuację społeczną ujawnienia się „prawdy". Założona *a priori* zgodność struktur świadomościowych i rzeczowistości wydaje się niedostateczną racją uznawania tego, co kolektywne, za kryterium prawdziwości. Założenie to jedynie ponownie problematyzuje zagadnienie prawdy i obiektywności poznania.

Ad c) Poza tym socjologiczno-genetyczna interpretacja *sacrum* jako podstawowej kategorii apriorycznej, determinującej całokształt kultury i jej rozwój, nie tłumaczy procesów idealizacji ani wyborów między ideałami[22]. Zarówno bowiem proces idealizacji, jak i wyboru, dokonywany przez całe społeczeństwo czy przez jego przedstawicieli, zakłada *a priori* świadomość świadomości świadomości, tzn. pewnych istotnie ważnych sposobów, form, modeli myślenia i wartościowania, determinujących społeczne (rodzinne, plemienne, narodowe, międzynarodowe) istotnie ważne sposoby myślenia oraz wartościowania. Zwraca zresztą na to uwagę sam Durkheim, mówiąc o czysto logicznych pryncipiach autonomicznych w stosunku do pryncipiów społecznych[23]. Tę samą ideę zawiera również pojmowanie poznania ludzkiego jako realizowania, przybliżania się do idealnej granicy, ponieważ sam sens takiego wyrażenia zakłada apriorycznie daną tego, co idealne, powinne[24]. Trudność tę z całą wyrazistością dostrzega Windelband, tworząc swą filozofię świadomości normatywnej, tzn. ogólnie ważnych wartościowań.

B. *Sacrum* kategorią *a priori* świadomości normatywnej

Interpretacja *sacrum* jako apriorycznej kategorii świadomości zbiorowej budzi wśród sakrologów wiele zastrzeżeń. N. Söderblom, podzielając wraz z francuską szkołą socjologiczną opinię o życiowym i istotnie ważnym

związku religii i kultury, równocześnie zauważa, że religia może pełnić swą twórczą rolę jedynie wtedy, gdy jej wartości nie zostaną utożsamione z wartościami świeckimi, naturalnymi, gdy dziedzina tego, co religijne, nie zostanie całkowicie zinterpretowana w ramach kultury ludzkiej[25]. Z tej racji odrzuca ostatecznie socjologiczną interpretację religii jako pewnego rodzaju obiektywizację i idealizację jakiegoś etapu rozwoju społeczności ludzkiej i urzeczywistnionych przez nią wartości kulturowych. Sztuczne wydaje się Söderblomowi redukowanie irracjonalnego momentu, który niesie z sobą religia, do dobrze ugruntowanej racji społecznej, zwłaszcza że owa „dobrze" ugruntowana racja społeczna w świadomości indywidualnej nadal przedstawia się jako irracjonalna. Sztuczne wydaje mu się wyprowadzenie świętych instytucji i świętych istot z tajemniczego rozumienia społeczeństwa, zwłaszcza że w wyższych kulturach w sposób maksymalnie świadomy sytuuje się religijne ideały poza społeczeństwem, z czego wynikałoby, że nie mogą być pojmowane jako obiektywizacja (wyraz) apriorycznej kategorii świadomości zbiorowej[26]. Söderblom nie rozwiązuje jednak dostrzeżonej nieproporcjonalności faktów danych do wyjaśnienia ani samego wyjaśnienia zaproponowanego przez Maussa, Huberta, Durkheima. Zarówno dla niego, jak i socjologicznej szkoły francuskiej pozostanie pytaniem, czy ludzkość może rozwijać się, czy może pozostać ludzką, czy może realizować wartości kulturowe, rezygnując z napięcia, które wprowadza świadomość religijna, i zastępując irracjonalną imperatywność i nadprzyrodzoną sankcję *sacrum* dobrze ugruntowanymi racjami *profanum*. Chodziłoby tu nie tylko o możliwość sformułowania w pełni racjonalnego poglądu na świat[27], ale także i przede wszystkim o to, czy próba oparcia życia ludzkiego wyłącznie na całkowicie zracjonalizowanym poglądzie na świat nie jest równoznaczna z zapoczątkowaniem procesu dehumanizacji[28]. Pytanie to nabiera w teorii religii Durkheima szczególnego wyrazu w związku z zinterpretowaniem religii jako faktu społecznego, a jej przedmiotu jako apriorycznej kategorii świadomości zbiorowej oraz z zaakcentowaniem w teorii człowieka faktu, że to, co w człowieku naprawdę ludzkie, zawdzięcza nie tylko społeczności, lecz jest natury społecznej[29].

Zastrzeżenie to można by sformułować ogólniej, a mianowicie: Czy dziedzinę tego, co religijne, dostatecznie tłumaczy odniesienie świadomości indywidualnej do przedmiotów świętych (rzeczy świętych), które są takimi, o ile są wytworami, obiektywizacjami apriorycznej kategorii świadomości zbiorowej, czy dostateczne jest rozumienie religii jedynie na tle opozycji między

tym, co społeczne, a tym, co indywidualne, między świadomością indywidualną a odkrywaną w niej warstwą świadomości zbiorowej?

Wydaje się, że najbardziej interesującą odpowiedź na te wątpliwości dał Windelband, chociaż nie podjął bezpośredniej dyskusji z socjologiczną szkołą francuską. Przedstawione przez niego analizy wykazują, że model zdwojonej – na indywidualną i społeczną – świadomości i pojmowanie *sacrum* jako kategorii *a priori* świadomości zbiorowej są niewystarczające dla zinterpretowania nie tylko religii, ale nawet kultury ludzkiej.

Niewątpliwie, przeciwstawność między świadomością indywidualną a społeczną (zbiorową) w zakresie poznawczym, etycznym i estetycznym może wprawdzie przybrać – w opinii Windelbanda – postać antagonistycznego stosunku, jaki zachodzi między tym, co realne, a tym, co idealne, między tym, co czasowe, a tym, co bezczasowe, między tym, co jest, a tym, co być powinno, między tym, co świeckie, a tym, co święte, i przeciwstawiać jednostce i społeczności jako konieczny i ugruntowany w samej istocie rzeczy, w samym bycie ludzkim, nieodzowny element (faktor) dla kulturowego rozwoju jednostki i społeczeństwa, chociaż w rzeczy samej nie jest niczym innym, jak tylko rozdartą świadomością indywidualną, faktem sumienia, wyrosłym ze stopniowo uświadamianej konieczności podporządkowania naturalnych sposobów przedstawiania, motywacji, wzbudzania uczuć normom ważnym w określonej grupie społecznej.

Wyróżnienie jednak w świadomości ludzkiej zarówno w zakresie poznawczym, jak i estetycznym jedynie warstwy indywidualnej i społecznej (zbiorowej) jest zbyt ubogie – zdaniem Windelbanda – dla zrozumienia dziejów kultury ludzkiej. Wprawdzie ujęcie faktu sumienia jako stosunku między świadomością indywidualną a świadomością społeczną (zbiorową), która z faktyczną i normatywną ważnością obecna jest w każdej świadomości indywidualnej jako historyczno-rozwojowa dana, jest wystarczające dla psycho-genetycznego wyjaśnienia pewnej określonej liczby „sumień", ale nie pozwala wyjaśnić zmian normatywnej, absolutnie ważnej świadomości społecznej (zbiorowej), dokonujących się w historii. Nawet bowiem w przypadku, gdy dokonuje się stopniowa zmiana norm wartościowania, jest ona rezultatem nagromadzenia indywidualnych „odstępstw", z których każde jest, bardziej lub mniej znaczną, emancypacją od uprzednio istniejącego i ogólnie (społecznie) obowiązującego sposobu wartościowania. Odstępstw od ogólnie (społecznie) ważnych norm wartościowania nie dokonuje jednostka w imię własnych osobistych skłonności i interesów, lecz apelując do jakiejś ponad-

społecznej, ponadludzkiej, ponadczasowej, absolutnie ważnej normy. Chociaż te apelacje mogą wydać się niesłuszne w konkretnych warunkach historycznych i chociaż faktycznie często są niesłuszne, to jednak niepodważalne pozostaje samo przeświadczenie, że istnieje prawo odwoływania się od historycznych, relatywnych, nietrwałych, ograniczonych czy błędnych norm społecznych do jakiejś absolutnie ważnej normy.

Przyjęcie absolutnej normy wartościowania jest koniecznym warunkiem – sądzi Windelband – postępu kultury, mimo że odwoływanie się do niej wbrew czasowo istniejącej i obowiązującej normie ogółu jest traktowane przez społeczeństwo jako odstępstwo, grzech, upadek. Ale taki „grzech" jest bądź owym nowym poznaniem, które „rozsadza" ramy obowiązującego przedstawienia świata, bądź moralno-społeczną reformą, która zmieniając wartości, stwarza nowe ideały, bądź dziełem geniuszu, które pozwala na nowo widzieć świat i w nowy sposób tworzyć. Równocześnie zrozumiałe staje się odrzucenie i prześladowanie „grzesznika" przez przełamaną, zakwestionowaną przez niego świadomość ogółu, ale samo ponoszenie cierpienia czy prześladowania świadczy wymownie o tym, że „grzesznik" (wykluczywszy wypadki patologiczne) nie zabiega o przeprowadzenie swej woli, swojego własnego interesu, osobistych zachcianek.

Te ogólne przesłanki o warunkach rozwoju kulturowego, wzbogacone nadto przez Windelbanda szczegółowymi analizami teleologicznymi warunków ogólnie ważnego wartościowania, pozwalają mu wyróżnić co najmniej trzy warstwy świadomości ludzkiej: indywidualną, społeczną (zbiorową, ogółu), normatywną. Relacje zachodzące między nimi są następujące: Chociaż świadomość społeczna może przedstawiać się świadomości indywidualnej jako to, co być powinno, to, co idealne, konieczne, absolutne, transcendentne, zadane do zrealizowania…, święte, to jednak z chwilą dostrzeżenia przez jednostkę historycznego, niekoniecznego, nieabsolutnego charakteru wartości proponowanych przez świadomość społeczną (decydujący wydaje się tu dla Windelbanda fakt pluralizmu normatywno-społecznych wskazań w zakresie poznawczym, etycznym, estetycznym) i zarazem zauważenia nieodzowności absolutnych norm wartościowania (o ile tylko mają być realizowane wartości ogólne, intersubiektywnie ważne) jest odkrywana warstwa świadomości społecznej, która w stosunku do normatywności świadomości społecznej ma się jak to, co być powinno, do tego, co jest, jak to, co idealne, do tego, co realne, jak to, co absolutne, do tego, co czasowo-przestrzennie uwarunkowane, jak to, co aprioryczno-transcen-

dentne, do tego, co empiryczne. Dopiero odkrycie w świadomości warstwy świadomości normatywnej usprawiedliwia postęp kultury, ponieważ stawia przed ludzkością zadanie zrealizowania absolutnej, intersubiektywnie ważnej normy w płaszczyźnie poznawczej, etycznej, estetycznej. Odsłania jednocześnie jakiś duchowy, intersubiektywny kontekst życiowy, którego nie można wyjaśnić fizyczno-chemiczną strukturą, normalnymi procesami psychicznymi powstawania przedstawień, aktów decyzji, uczuć estetycznych. Przeto świadomość normatywną można jedynie wskazać (nie wyjaśnić genetycznie) jako konieczną daną, która usensownia i uniesprzecznia wszelkie roszczenie do wartości absolutnie i intersubiektywnie ważnych. Może być ona odkryta jedynie jako rozum zadany do zrealizowania. Nadto – w tych typach poznania filozoficznego, które uznają możliwość intersubiektywnego rozwiązywania problematyki metafizycznej – może być podjęta próba jej metafizycznego ugruntowania w transcendentnej, w stosunku do ludzkiego podmiotu, rzeczywistości. Świadomość normatywna może też być przeżywana jako realna, co decyduje o kształtowaniu się świadomości religijnej. Świadomość normatywna przeżyta jako transcendentna realność jest właśnie tym, co święte[30].

Z tych racji nie można po prostu w sposób konieczny wiązać *sacrum* z tym, co społeczne. W dziejach ludzkości mogło wprawdzie nieraz dochodzić do takiego utożsamienia, a w życiu osobniczym takie utożsamienie jest być może koniecznym warunkiem stawania się człowiekiem, dopóki nie zostanie uświadomiona relatywność i historyczność społecznych norm wartościowania i tego, co społeczne. Ale jeżeli postęp kultury ma być rzeczywisty, jeżeli dzięki działalności kulturotwórczej człowiek chce realizować wartości intersubiektywne, ogólnie ważne, to koniecznym warunkiem tego jest odkrycie ogólnie ważnych norm, których realną transcendencję przeżywa świadomość religijna. Świadomość normatywna, przeżyta jako transcendentnie realna, prezentuje dopiero realną absolutność, realną imperatywność, realną sankcję, realną jedność absolutnych wartości, zwieńczenie kulturotwórczych działań ludzkich, spełnienie człowieka. Socjologiczna zatem próba zrozumienia i wyjaśnienia religii jako idealizacji i obiektywizacji świadomości społecznej i próba oparcia kultury ludzkiej, jej postępu na utożsamieniu tego, co społeczne, z tym, co święte (religijne), jest możliwym opisem jakiegoś historyczno-praktycznego stanu rzeczy, ale nie zadowalającą interpretacją czy odpoznaniem koniecznych, ogólnie ważnych warunków określających to, co kulturowe, i to, co religijne, a tym samym ustalającą istotne związki między kulturą a religią.

Powyższa polemika Windelbanda z francuską szkoła socjologiczną w aspekcie koniecznych warunków rozwoju kulturowego oraz ujawnione powyżej trudności, związane ze pojmowaniem *sacrum* jako kategorii *a priori* świadomości zbiorowej, pozwalają zwrócić uwagę na interpretację *sacrum* w ramach filozofii neokantowskiej w wersji Windelbanda, która – wydaje się – przezwycięża ograniczenia interpretacji socjologicznej. Najogólniej mówiąc, przezwyciężenie to polega na wyróżnieniu w ramach świadomości ludzkiej, oprócz świadomości jednostkowej i zbiorowej, nadto świadomości normatywnej i zinterpretowaniu *sacrum* jako fundamentalnej syntetycznej kategorii *a priori* tejże świadomości.

Windelband, wychodząc z immanentnego krytycyzmu kantowskiego[31] oraz stosując go (poza przyrodoznawstwem) do nauk humanistycznych, zwraca uwagę na centralną rolę osądów, a korzystając z analiz sądów negatywnych Ch. Sigwarta, H. Lotzego, H. Bergmanna, Fr. Brentana, dostrzega istotną obecność (ważność) świadomości osądzającej czy wartościującej zarówno w naukowych przyrodoznawczych, jak i humanistycznych, a tym samym konieczność sformułowania teorii (odkrycia koniecznych warunków) ogólnie ważnych wartości-kryteriow dla wybiórczo-syntetyzującej i osądzającej świadomości[32].

Krytyczna teoria ogólnie ważnych wartościowań ujawnia tzw. świadomość normatywną, której całość form apriorycznych – kryteriów wartościowania – zostaje określona przez Windelbanda jako *sacrum*, będące zarazem właściwym przedmiotem świadomości religijnej.

Argumentację Windelbanda za koniecznością wyróżnienia świadomości normatywnej i za takim właśnie rozumieniem *sacrum* można syntetycznie przedstawić następująco:

1. Roszczenia prawa do ogólnej ważności osądów w dziedzinie poznawczej, etycznej, estetycznej, mimo empirycznej ich relatywności, są sensowne jedynie wtedy, gdy równocześnie zakłada się możliwość ogólnie ważnego, absolutnego osądzania czy wartościowania[33].

2. Możliwość ogólnie ważnego osądzania zakłada z konieczności ważne, ostateczne, absolutne kryterium osądu. Z tej jednak racji, że naturalne i konieczne prawa rządzące procesem kształtowania i łączenia przedstawień, motywacji i reguł wzbudzania przeżycia estetycznego nie zawsze prowadzą do rezultatów ogólnie ważnych, kryterium ogólnie ważnego osądzania nie może być utożsamiane z tym, co faktyczne, z tym, co jest. Kryterium tego zatem nie można ująć jako realne, lecz jako idealne, tj. jako takie, które po-

winno być, a jego konieczność i ogólną ważność nie jako przyczynową, lecz również jako idealną, tj. nie przymusu i niemożności bycia innym, lecz powinności i powinności bycia takim[34].

3. Kryterium ogólnie ważnego wartościowania charakteryzuje – jakkolwiek by ono nie było nazwane[35] – apriorycznością[36], tzn.: a) jest koniecznym warunkiem ogólnie ważnych wartościowań w celowej działalności człowieka[37]; b) nie jest żadną uprzednio czy nadrzędnie daną psychiczną, ponieważ świadomość osądzająca, chociaż przypisuje wartość prawdy, dobra, piękna temu, co jest, w obrębie tego, co jest, i sam akt osądu jest aktem podmiotu, który jest, to jednak nie wszystkim działaniom ludzkim przypisuje ogólną wartość prawdy, dobra i piękna, a jedynie tym, które są zgodne z ogólnie ważną formą, regułą czy normą łączenia przedstawień, motywacji, wzbudzenia uczuć[38]; c) nie jest rezultatem ani dedukcji, ani indukcji, ponieważ te, jeżeli mają być procesami poznawczymi ogólnie ważnymi, zakładają ogólnie ważne kryteria (normy, formy, sposoby) ich dokonywania i uznawania; może być zatem tylko dostrzeżone, odkryte, wskazane jako urzeczywistniane czy urzeczywistnione w tym, co faktyczne, chociaż nie jest rezultatem tego, co faktyczne[39].

4. Akty ogólnie ważnego osądu, ich teleologiczny-powinnościowy charakter, domagają się wyróżnienia w zakresie świadomości osądzającej świadomości normatywnej, nieredukowalnej do świadomości osądzającej ze względu na zdeterminowane kryteria jednostkowe, historyczne, psychiczne, społeczne, a przez to relatywne[40].

5. Wyróżnienie jednak w obrębie ludzkiej świadomości osądzającej świadomości normatywnej spotyka się z zarzutem absolutyzowania historycznej świadomości aksjologicznej. Wydaje się – przyznaje Windelband – że zarzut ten nie jest pozbawiony słusznych racji, ponieważ: a) historyczna, empiryczna, indywidualna świadomość jest jedyną, gdzie zostaje uświadomiona – o różnym stopniu intensywności – świadomość normatywna [41]; b) psychologiczna konieczność sprawia, że to, co zostało wytworzone w indywidualnej świadomości aksjologicznej, wydaje się – na mocy jakiejś bezpośredniej ewidencji – świadomością normatywną; c) historia ludzka zna, zwłaszcza w dziedzinie etyki i estetyki, tego rodzaju absolutyzacje historycznie określonej świadomości aksjologicznej[42].

Powyższe, zazwyczaj przytaczane, racje są jednak pozorne. Opierają się na przeświadczeniu, że odkrycie czy uświadomienie tego, co powinno być uznane jako ogólnie ważne, jest równoznaczne z odczuciem oczywistości,

subiektywnie upewniającym jednostkę, że ma do czynienia z mniemaniem, które jest wspólne dla niej i innych[43]. Postulowanie świadomości normatywnej nie opiera się jednak – argumentuje Windelband – na tego rodzaju „porównawczej oczywistości", ponieważ nie jest wynikiem porównawczej indukcji, dokonywanej w trakcie badań socjo-psychologicznych, lecz rezultatem dociekań teleologicznych nad koniecznymi warunkami ogólnie ważnych osądów[44].

Co innego gdyby zapytać o moment odkrycia czy rozbudzenia świadomości normatywnej w życiu jednostki[45]. Najprawdopodobniej dokonuje się to – odpowiada Windelband – etapowo: a) Z chwilą, gdy indywidualnej świadomości aksjologicznej zostanie przeciwstawiona świadomość aksjologiczna zbiorowa (rodziny, plemienia, narodu) i jednostka uzna, dostrzegłszy względny charakter indywidualnych kryteriów wartościowania, konieczność podporządkowania się świadomości zbiorowej; b) Z chwilą dostrzeżenia historycznego, względnego charakteru kryteriów wartościowania świadomości zbiorowej. Odrzucenie kryterium wartościowania świadomości zbiorowej jako ogólnie, absolutnie ważnego prowadzi (przy zachowaniu roszczenia prawa do ogólnie ważnych wartościowań) do odkrycia idealnego, absolutnego kryterium wartościowania i jej korelatu – świadomości normatywnej[46].

6. Rozbudzenie świadomości normatywnej czy dostrzeżenie ponadindywidualnych i ponadzbiorowych ogólnie ważnych kryteriów wartościowania w zakresie prawdy, dobra i piękna nie jest równoznaczne z koniecznością realizowania tych wartości. Duch ludzki nie jest bowiem identyczny ze świadomością normatywną. Podlegając prawom moralno-koniecznych działań, nie zawsze dochodzi do rezultatów, w których jest urzeczywistniona normatywna ważność[47]. Rozbudzona świadomość normatywna pozwala jednak pytać o wartości ogólnie ważne, poszukiwać ich w intersubiektywnym dialogu. Chodzi o intersubiektywny dialog, ponieważ ogólnie ważne wartości mogą być poszukiwane jedynie wtedy, gdy jednostki mimo swych indywidualnych, historycznie, psychicznie, społecznie, gospodarczo, politycznie, religijnie uwarunkowanych mniemań zwracają się do tego, co wszystkie poznają i uznają, a co narzuca się im ze swego rodzaju przymusem, koniecznością[48].

7. Chociaż świadomość normatywna różnie kształtuje się w poszczególnych dziedzinach[49], to sumę jej elementów (które ogólnie można by określić pierwszymi prawami działalności poznawczej, etycznej i estetycznej, a które Kant określa jako *Anschauungen*, *Begriffe*, *Grundsätze*, *Ideen*, *Maximen*,

Regeln itd.)[50], można nazwać, nie odchodząc przy tym od sensu, jaki nadaje się temu terminowi w języku potocznym, rozumem[51]. Świadomość normatywna byłaby zatem rozumem, o ile ten posługuje się pierwszymi prawami, które chociaż różnie realizują się w poszczególnych dziedzinach działalności ludzkiej, są nieodzowne, jeżeli tylko działalność ta rości prawo do ogólnej ważności, jeżeli w niej mają się pojawić czy być jej rezultatem wartości prawdy, dobra, piękna. Owe pierwsze prawa rozumu z tej racji, że są i ostatecznymi kryteriami wartościowania, należy pojmować również jako absolutne wartości. Wszystko zaś inne jest wartościowe jedynie w takiej mierze, w jakiej urzeczywistnia owe kryteria[52].

8. Wyróżnienie świadomości normatywnej jako koniecznego korelatu absolutnych wartościowań i absolutnych wartości nie oznacza jej metafizycznego hipostazowania. Jest ona jedynie postulowanym ideałem teleologicznym, uświadamianym w trakcie działań ludzkich i częściowo przez nie realizowanym. Natomiast przeświadczenie o jej realnej transcendencji w stosunku do świadomości ludzkiej może być sprawą osobistych przekonań, ale nie przedmiotem poznania naukowego[53].

Świadomość religijna dzięki odniesieniu świadomości normatywnej do będącej ponad empirycznym światem transcendentnej rzeczywistości, dzięki jej metafizycznemu „zakotwiczeniu", zapodmiotowaniu w rzeczywistości współmiernej jej co do istoty konstytuuje właściwy sobie przedmiot oraz właściwą sobie dziedzinę wartości tego, co święte[54].

W ten sposób zostały określone podstawy – wydaje się – bliższego zdeterminowania i zinterpretowania *sacrum* w aspekcie jego obiektywności. Jeżeli uwzględni się Windelbanda twierdzenia co do natury *sacrum* z pierwszego rozdziału, a zwłaszcza: a) że dziedzina prawdy, dobra, piękna wyczerpuje zakres ludzkiej działalności wartościującej i odpowiednio zakres wartości ogólnie ważnych, a więc i zakres świadomości normatywnej; b) że o dziedzinie wartości religijnych, które określa się wspólną nazwą „święte", mówi się jedynie na tej podstawie, iż świeckie wartości prawdy, dobra i piękna przybierają formę religijną, to to, co święte (*sacrum*), należy w aspekcie treściowym określić jako wspólność czy jedność norm (*Inbegriff*), opanowujących dziedzinę tego, co logiczne, etyczne, estetyczne, czy jako *Inbegriff* formalnych kategorii apriorycznych świadomości wybiórczo-syntetyzującej i osądzającej, a w aspekcie obiektywności jako konieczny, będący po stronie samego podmiotu (warstwa świadomości normatywnej w podmiocie osądzającym), warunek pojawienia się w ogóle wartości-obiektów (przedmiotów).

Zinterpretowanie *sacrum* jako scalającej, jednoczącej (*Inbegriff*) kategorii apriorycznych form świadomości normatywnej pozwala ujawnić Windelbandowi nieprzezwyciężalny – jego zdaniem – antynomiczny charakter świadomości religijnej i metafizycznej. Antynomiczność ta, której źródła Windelband upatruje przede wszystkim w nieformalnym rozumieniu przedmiotu świadomości normatywnej, stanowi równocześnie element, który ujawnia ograniczoność Windelbanda interpretacji *sacrum*, ostatecznie – religii.

Oceniając Windelbanda interpretację przedmiotu świadomości religijnej jako formalnej kategorii *a priori* świadomości normatywnej, można w aspekcie obiektywności *sacrum* zwrócić uwagę na jej ograniczenia (parcjalność, nieabsolutność rozwiązań) w następujących momentach: a) antynomizm; b) formalizm; c) abstrakcjonizm; d) subiektywizm.

Ad a) Antynomizm. Zwrócenie uwagi na uwikłanie się świadomości religijnej w nieprzezwyciężalne antynomie jest czymś charakterystycznym dla Windelbanda teorii religii, której centralną „daną" jest pojęcie *sacrum*, pojmowane jako formalno-formalna kategoria świadomości normatywnej. Pytaniem pozostaje, na ile antynomie te są antynomiami świadomości religijnej, a na ile antynomiami podyktowanymi określoną teorią filozoficzną. Świadomość religijna rozwiązuje bowiem wskazane przez Windelbanda antynomie zawsze w jakiś pozytywny sposób, i to zarówno co do realności transcendentnego w stosunku do świadomości ludzkiej przedmiotu aktów religijnych, jak i co do jego treściowego (materialnego) uposażenia, mimo że tym rozwiązaniom towarzyszą (przynajmniej w zasadzie) przekonania o ich historycznych i wielorakich uwarunkowaniach. Natomiast w teorii religii antynomie te mogą okazać się nierozwiązywalne ze względu na pewne założenia metafizyczne i teoriopoznawcze.

Świadomość religijna – zdaniem Windelbanda – wikła się w antynomie dlatego, że przezwyciężając świadomość normatywną jako realną, a nie jako formalną strukturę teleologiczną, nie znajduje żadnego stosownego środka przedstawienia, który pozwoliłby w sposób pozytywny i zarazem nieantytetyczny zdeterminować (treściowo określić) swój przedmiot. Niewspółmierność tego, co dane (tego, co jest), w stosunku do tego, co być powinno, niefaktyczność jeszcze powinności (*Sollen*), a jedynie jej odczucie, stanowi dla świadomości religijnej istotną trudność mówienia o swym przedmiocie i zasadniczą trudność filozoficznej i teologicznej interpretacji religii.

W Windelbanda teorii religii czy krytycznej analizy świadomości religijnej trudność tę pogłębiają przyjęte przez niego pojęcia substancji[55], przyczyny[56],

osoby[57]. Takie jednak ich rozumienie nie jest jedyne. W innej teorii bytu i poznania, a tym samym przez przyjęcie innego rozumienia substancji, przyczyny, osoby, problem antynomii religijnych i metafizycznych może okazać się, jeżeli nie w sposób całkowicie pozytywny rozwiązany, to co najmniej rozwiązalny.

Poza tym ujawnianie antynomii świadomości religijnej za pomocą specyficznie rozumianych pojęć substancji, przyczyny, osoby jest przejściem z poziomu formalnej analizy struktury normatywnej na poziom analizy materialnej, treściowej. To właśnie z materialną determinacją świadomości normatywnej jest związana trudność określania tego, co być powinno, za pomocą treści tego, co jest. Materialna bowiem determinacja świadomości normatywnej ujawnia się stopniowo i historycznie w świadomości empirycznej i dlatego nosi ślady swego historycznego uwarunkowania. Niebezpieczeństwo potraktowania jakiejkolwiek materialnej określoności jako absolutnie ważnej grozi zatem nie tylko świadomości religijnej, lecz także – jak się okazuje – analizom filozofii transcendentalnej.

Ad b) Formalizm. Formalna analiza świadomości normatywnej każe pojmować wartość prawdy, dobra i piękna jako odkrycie przez świadomość w tym, co jest, odpowiedniości (zgodności) z tym, co być powinno. Zgodność ta jest spełnieniem warunku przypisania działaniom i rezultatom wartości ogólnie ważnych. Gdyby nawet przyjąć – chociaż jest to co najmniej kontrowersyjne – Windelbanda interpretację kryteriów wartościowania jako wartości absolutnych[58] i gdyby – konsekwentnie – zgodzić się na pojmowanie świadomości normatywnej jako świadomości ogólnie ważnych wartości, to i tak świadomość normatywna – w ramach Windelbanda filozofii krytycznej – pozostałaby świadomością jedynie formalnie, a nie materialnie zdeterminowanych wartości, świadomością tego, jakimi treści być powinny, aby były wartościowe, a nie świadomością wartościowych treści. Jeżeli zaś wartość świętości ma być w stosunku do poszczególnych wartości wartością nadrzędną, syntetyzującą poszczególne parcjalne wartości i sprawiającą ich jedność (*Inbegriff*), to może być pojmowana jedynie jako forma form, która w aspekcie materialnym jest określana pośrednio przez świadomość empiryczną, o ile ta stopniowo wypełnia treścią poszczególne formy (kryteria wartości) logiczne, moralno-prawne, estetyczne. W ramach krytycznej filozofii Windelbanda nie ma miejsca na bezpośrednie ujęcie treściowej swoistości tego, co święte[59].

Ad c) Abstrakcjonizm. Formalizm interpretacji *sacrum* przez Windelbanda jest związany – jak to określa Scheler – z negatywna abstrakcją[60].

Abstrakcja ta, polegająca najogólniej na pomijaniu wszelkiej empirycznej treści (tego, co fizyczne, psycho-fizyczne, duchowe), zawartości świadomości indywidualnej, prowadzi z jednej strony do tzw. świadomości w ogóle, która jeżeli miałaby oznaczać podmiot (ja) w ogóle czy podmiot (ja) teoriopoznawczy, okazałaby się sprzeczna z ejdetyką podmiotu (ja), ponieważ podmiot nie może być ani ponadindywidualny, ani niezrelacjonowany do „ty", ani niezrelacjonowany do niezależnej od niego sfery świata zewnętrznego, ani nie może być uwikłany w cielesność i otoczenie. Wyniki analizy transcendentalnej są diametralnie odmienne, ponieważ abstrahuje się tu nie tylko od szczególnej określoności „ty", nie tylko od szczególnej zawartości treściowej świadomości o transcendentnej, w stosunku do niej, sferze świata zewnętrznego, nie tylko od szczególnej treści świadomości o sferze cielesności, ale od „ty" w ogóle, od sfery świata zewnętrznego w ogóle, od cielesności i w ogóle od wszelkiej treści, zawartości świadomości indywidualnej[61]. Natomiast z drugiej strony prowadzi do aktualistycznej koncepcji podmiotu czy do utożsamienia podmiotu („ja") z kategoriami apriorycznymi. Abstrahując bowiem od wszelkiego aktu i treści, otrzymuje się w efekcie jedynie czysty „punkt" (*Einheitspunkt*) dokonywania się syntezy aktów i treści, w którym każdy akt i treść każdorazowo zdobywa pozycję podmiotu („ja"), ponieważ nie istnieje żadna inna treść ani akt-„ja" różny od wszystkich pozostałych treści i wszystkich pozostałych aktów[62]. Pozostają wprawdzie jeszcze trwałe, absolutne, dokonywające się we wszystkich świadomościach indywidualnych identyczne akty, które jednak są pozbawione bądź proporcjonalnego dla nich podmiotu („ja"), bądź zostają zinterpretowane jako podmiot teoriopoznawczy, „ja" w ogóle, któremu przysługuje absolutne istnienie[63].

Ad d) Subiektywizm. Formalizm i abstrakcjonizm w Windelbanda interpretacji *sacrum* jako *Inbegriff* apriorycznych form świadomości normatywnej prowadzą w konsekwencji do subiektywizmu. Windelband wprawdzie mówi, że *sacrum* jest odkrywane, „objawia się", jest niejako zastane, ale wyrażenia te mogą oznaczać jedynie tyle, że są uświadamiane (w sytuacjach, w których na pierwszy plan wysuwa się ogólna ważność) aprioryczne, formalne warunki tego, co ma czy powinno mieć ogólną, absolutną wartość prawdy, dobra, piękna. Nie jest dana i absolutnie nie może być dana treść, ponieważ ta znajduje się w heterogenicznej (w stosunku do sfery powinnościowej) sferze tego, co jest. Sfera ta, nie determinując ogólnej ważności, nie jest również przedmiotowo ważna dla świadomości normatywnej. Dla niej

przedmiotowo ważne jest jedynie to, co absolutnie, ogólnie ważne. Sfera jednak tego, co absolutnie ważne, jest dostępna świadomości jedynie na tyle, na ile jest uświadamiana absolutna, aprioryczna struktura warstwy świadomości normatywnej. *Sacrum* zatem jako *Inbegriff* form apriorycznych tejże warstwy świadomości znajduje się całkowicie po stronie podmiotu czy też stanowią o nim podmiotowe *a priori*. Z tej racji *sacrum*, jeśli określi się je jako przedmiot świadomości religijnej, jest „przedmiotem" wyznaczonym jedynie przez formalną jedność wszystkich apriorycznych form świadomości osądzającej. Inaczej mówiąc, jest to „przedmiot", którego naturę stanowią jedynie podmiotowe, aprioryczne, formalne warunki przedmiotów-wartości czy aprioryczne-formalne warunki konstruowania ogólnie ważnych przedmiotów-wartości. Wydaje się, że tym samym zostają „uchylone" wszystkie podstawy obiektywnego ugruntowania *sacrum*. Obiektywności tej nie kwestionuje wprawdzie świadomość religijna, ale jej przekonanie może mieć (systemowo) jedynie wartość subiektywnej wiary. W przypadku takiej interpretacji *sacrum* sensownie można mówić jedynie o intersubiektywnej ważności, która jednak nie byłaby zagwarantowana niczym od strony obiektywnej, a jedyną jej racją byłaby historycznie uświadamiana aprioryczna struktura samego rozumu.

Niemożność rozstrzygnięcia obiektywności przedmiotu świadomości religijnej – zagadnienie, które dla świadomości religijnej jest istotnie ważne – nie jest wyłącznie czymś specyficznym dla teorii religii Windelbanda, ale czymś wspólnym zarówno dla pokantowskiej (uprawianej w ramach szkoły badeńskiej i marburskiej), jak i neoidealistycznej filozofii religii. Wyniki, uzyskane w tych nurtach filozoficznych, można by skrótowo przedstawić jako uzupełnienie Windelbanda teorii religii. Zasadnicze problemy, osiągnięcia, trudności tych filozofii religii syntetycznie ujmuje J. Hessen w swej monografii *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, opracowanej na nowo i zawartej w jego *Religionsphilosophie*[64].

1. Próby podmiotowego i przedmiotowego uzasadnienia świadomości religijnej w tych nurtach filozoficznych, chociaż wykazują daleko idące odrębności, charakteryzują się pewną wspólną cechą. Mianowicie, w trakcie poszukiwań „racji" świadomości religijnej wskazuje się na jej swoistość (*Eigenart*) albo jej samoistność (*Selbständigkeit*), i to ze względu na jej relację „do" i „na tle" świadomości kulturowej w ogóle albo w relacji „do" i „na tle" poszczególnych typów świadomości kulturowej (czysto poznawczej, moralnej, estetycznej). Chodzi o tzw. ekonomikę świadomości

ludzkiej. Przy czym „swoistość" oznacza tu określoną modalność podstawowej areligijnej świadomości kulturowej w zakresie aktów i ich przedmiotów, natomiast „samoistność" – szczególną, jakościowo nową, niereduko-walną postać świadomości w zakresie aktów i ich przedmiotów.

2. Analizom tym towarzyszy podstawowe, chociaż odmiennie interpretowane w poszczególnych szkołach, założenie panlogizmu (teoriopoznawczy formalizm, teoriopoznawczy monizm, logiczny idealizm) i właściwy mu panmetodyzm (jako ogólnie ważne przyjmuje się logiczno-pojęciowe poznanie i uzasadnienie, aprioryzm, racjonalną dedukcję)[65].

3. Ta ogólna postawa poznawcza i tego rodzaju założenia w konsekwencji prowadzą do:

a) Nieuwzględnienia osiągnięć psychologii religii, historii religii, fenomenologii w ujęciu istoty (pojęcia) religii (wyjątek: G. Mehlis), chociaż niekiedy postuluje się – jak czyni to m.in. Windelband – aby przedmiotem filozofii religii była religia historyczna. Materiał empiryczny jest traktowany prawie wyłącznie jako ilustracja wyników uzyskiwanych na drodze dedukcyjnej, czysto pojęciowej analizy zawartości i formalnej struktury systemu filozoficznego[66].

b) Niemożności uzasadnienia samoistności świadomości religijnej, co ostatecznie znajduje wyraz w dysproporcji, a nawet opozycyjności, między religijnym i filozoficznym pojęciem Boga. To ogólne stwierdzenie należy jednak zróżnicować, wyróżniając – co najmniej – następujące stanowiska w zakresie problematyki swoistości czy samoistności świadomości religijnej:

1° W zakresie swoistości świadomości religijnej: α) to, co święte, wartość religijną, przedmiot aktów religijnych ujmuje się jako syntetyczną całość, jedność (*Inbegriff*) wartości kulturowych, wskazując tym samym wyłącznie na formalno-przedmiotową swoistość świadomości religijnej (A. Görland, B. Bauch, J. Cohn, R. Chr. Eucken, w pewnym sensie także Mehlis)[67]; β) czysto formalno-aktowa swoistość świadomości religijnej (*das Gefühl* – P. Natorp)[68]; γ) przedmiotowa i aktowa swoistość świadomości religijnej (H. Cohen)[69].

2° W zakresie samoistności świadomości religijnej: α) materialno-przedmiotowa samoistność wartości religijnej, której nie odpowiada jednak samoistność aktowa (J. Volkelt, H. Rickert)[70]; β) formalno-aktowa samoistność (*Ahnen* – Görland), której nie odpowiada jednak samoistność przedmiotowa[71]; γ) przedmiotowa i aktowa samoistność świadomości religijnej, charakteryzująca się własnym kryterium prawdziwości (ważności) – oczywistością przedmiotową (Mehlis)[72].

Mogłoby się wydawać, że Mehlis zadawalająco rozstrzyga zagadnienie samoistności świadomości religijnej. Jednak i w tym przypadku samoistność ta ostatecznie okazuje się pozorna, ponieważ oczywistość przedmiotowa (wartości), będąca dostatecznym kryterium ważności wartości pozostałych dziedzin kultury, nie jest dostateczna dla uzasadnienia – zdaniem Mehlisa – wartości religijnych. Oczywistość przedmiotowa nie rozstrzyga w sposób dostateczny wątpliwości co do realności wartości (co dla świadomości religijnej ma decydujące znaczenie), a rozstrzyga jedynie problem ich sensowności i przedmiotowości[73].

c) Ostatnią konsekwencją założeń i metod filozoficznych skonstruowania świadomości religijnej jest powrót na pozycje epoki Oświecenia w zakresie filozofii religii, tj. determinowania treści (zawartości) idei religijnych przez filozoficzny punkt widzenia, formułowania religii rozumu (Cohen, Natorp), uzależniania wartości religii od wartości filozofii systematycznej i uzależniania prawdziwości religii od dojrzałości, klarowności i zwartości systemu filozoficznego (Cohen, Natorp, ostatecznie też Mehlis i Volkelt)[74].

II. *Sacrum* jako przedmiot idealno-praktycznego schematyzmu

Wydawałoby się, że przedmiotowości (obiektywności) *sacrum* nie da się systemowo wykazać w filozofii proweniencji kantowskiej. Subiektywizm transcedentalny, immanentyzm, aprioryzm, związane z kantyzmem, zdają się przesądzać o wszelkich próbach zagwarantowania czy ugruntowania „przedmiotowości" przedmiotu świadomości religijnej. Co najwyższej, możliwe wydaje się tu postulowanie nie tylko realności przedmiotu świadomości religijnej, lecz również jego obiektywności, dzięki założeniu panlogicznej struktury rzeczywistości samej w sobie i apriorycznych struktur rozumu. Ale właśnie w ramach filozofii kantowskiej Otto, idąc za J. F. Friesa interpretacją filozofii I. Kanta, podejmuje interesującą próbę zagwarantowania obiektywności *sacrum* (*numinosum*).

W *Aufsätze das Numinosum betreffend* Otto twierdzi, że analizy dokonane w *Das Heilige* są jedynie odsłonięciem i próbą ideograficznego opisu (ze względu na sposób dania) samego przedmiotu świadomości religijnej, że w trakcie dokonywania tych zabiegów poznawczych i werbalizacyjnych jesteśmy zrelacjonowani przedmiotowo (obiektywnie), że ma się tu do czynienia z opisem doświadczenia religijnego, a nie z opisem sfery immanent-

nej, że przedstawiony paradygmatyczny opis jest teorią przedmiotu religijnego, a nie aktu psychicznego, że w opisie tym przede wszystkim ujawnia się transcendencja przedmiotu religijnego[75]. Twierdzenia te zostały uzasadnione przez Otta w jego wcześniejszych podstawowych pracach z zakresu filozofii religii.

Jeżeli twierdzi się, że systematyczny wykład Otta na temat przedmiotu świadomości religijnej zawarty w *Das Heilige* przygotowywały i zapowiadały *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther*, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie* oraz wydania Fr. D. E. Schleiermachera *Über die Religion*, to odnosi się to przede wszystkim do *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, gdy chodzi o metafizyczną i teoriopoznawczą podstawę teorii przedmiotu świadomości religijnej[76]. Zresztą Otto sam tak właśnie traktuje tę pracę, zapowiadając w niej równocześnie „psychologię religii", zrealizowaną właśnie w *Das Heilige*[77]. Co więcej, wstęp i zakończenie do *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* zawierają jasno sprecyzowany program metodologicznych badań religii, w którym ta praca i *Das Heilige* są pracami podstawowymi i wzajemnie się uzupełniającymi. Zgodnie z tym programem *Das Heilige* (ze względu na to, że ujmuje się w niej paradygmat tego, co religijne) metodologicznie poprzedza *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, gdzie wypracowuje się „metafizyczne" i teoriopoznawcze podstawy świadomości religijnej i rozważa się zagadnienie prawdziwości i ogólnej ważności przekonań religijnych[78].

W dziele *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* Otto nie jest oryginalny. W istocie ogranicza się do przedstawienia metafizyczno-teoriopoznawczo-aksjologicznej problematyki i rozstrzygnięć Friesa. Oryginalny wydaje się jednak sam wybór filozofii Friesa jako tej, która spełnia nie tylko teoriopoznawcze wymogi ugruntowania penetracji świadomości religijnej, wyjaśniania religii jako dziedziny kultury i ujaśnienie samej historii religii, lecz również jako tej, która jedynie w sposób zadowalający rozwiązuje problematykę metafizyczną związaną z świadomością religijną[79].

Fries jest kontynuatorem podstawowych myśli Kanta, jego rozstrzygnięć, dokonanych dzięki „krytycznej" metodzie i, jak sam Kant, kontynuatorem – głównie jednak w zakresie problematyki filozofii religii – idei przygotowanych przez deizm i Oświecenie. Chodzi przede wszystkim o założenie leżące u podstaw deistyczno-oświeceniowego rozróżnienia między religią rozumu (naturalną) a religiami pozytywnymi. Mianowicie że prawdziwa (ważna)

miara (kryterium) religii leży poza historycznymi, ekonomicznymi, politycznymi itd. warunkami. Warunki te decydują jedynie o tym, co „pozytywne" w religii. Natomiast w nas samych leży pryncipium religii i wydobycie go jest naczelnym zadaniem filozofii religii[80]. Fries podejmuje się tego zadania, posługując się krytyczną metodą Kanta i uzupełniając ją „antropologicznym" wskazaniem na bezpośrednie poznanie, z którego owo pryncipium wypływa[81]. Posłużenie się metodą Kanta, celem wydobycia „religijnego *a priori*" ducha ludzkiego, a więc takich idei, pojęć, sądów w zakresie religii, które gruntują się niezależnie od wszelkiego doświadczenia w czystym rozumie (*Vernunft*), nie tylko wprowadzało w filozofię religii wszystkie wątpliwości związane z Kanta interpretacją faktu religijnego, lecz groziło „zniesieniem" samego przedmiotu filozofii religii. Ujawnienie bowiem poznania apriorycznego związał Kant z twierdzeniem o jego jedynie subiektywnej ważności i z tezą o idealności tego, co poznawane[82]. Skoro zatem zmierza się do odkrycia „*a priori* religijnego", ujawnienia „kategorii religijnych", analogicznych co do natury i ważności do odkrytych apriorycznych kategorii poznania przyrodniczego i matematycznego, to nie tylko problematyzuje się poznawalność samej rzeczywistości, ale również obiektywność i realność przedmiotów świadomości religijnej. Jeżeli dla przyrodoznawstwa jest właściwie sprawą obojętną, czy kategorie aprioryczne, które tu się odkrywa, jedynie są formą świata „przedstawionego" czy są również odpoznaniem obiektywnych form, praw świata realnego, to nie jest to jednak obojętne dla człowieka religijnego. Świadomość religijna rości prawo nie tylko do prawdziwego poznania swego przedmiotu, ale również uznaje za ważne i prawdziwe przekonanie o jego obiektywności i realności[83].

W związku z powyższym wyłaniają się następujące problemy – wydaje się – zasadnicze dla filozofii religii, uznającej za jedyną i za jedynie interesującą kantowską metodę filozoficzną[84]:

1. Uchylić kantowski idealizm teoriopoznawczy, tzn. wykazać, że apriorycznośc nie pociąga za sobą niepoznawalności obiektywnie istniejącej rzeczywistości, że mimo apriorycznośc możliwe jest poznanie „rzeczy samej w sobie".

2. Uchylić kantowski idealizm metafizyczny, tzn. wykazać, że konsekwencją apriorycznośc poznania nie jest idealizm metafizyczny.

Aktualnie interesuje nas problem pierwszy.

Kantowska krytyka rozumu, ujawniająca pierwotne, niezależne od doświadczenia (spostrzeżenia zmysłowego) aprioryczne poznanie rozu-

mu, jest przede wszystkim zagadnieniem teoriopoznawczym. Ujawnienie *a priori* poznania nie tyle podważa realność tego, co poznawalne, ile problematyzuje charakter samego poznania. Mianowicie, czy poznanie, w które są uwikłane momenty aprioryczne, jest jedynie subiektywnie ważne czy również obiektywnie, czy przedmiot poznania jest jedynie podmiotową konstrukcją niekorespondującą z rzeczywistością (taką, jaką jest ona sama w sobie) czy może – mimo momentów apriorycznych – możliwe jest dotarcie do istoty (*Wesen*) rzeczywistości samej w sobie?

Fries, a za nim Otto, przyjmuje rozstrzygnięcia Kanta w *quaestio facti*, ale nie sądzi, że faktyczny aprioryczny charakter poznania pociąga za sobą jedynie subiektywną ważność i idealność poznania.

Uchylenie idealistycznej konsekwencji jest przeprowadzone na płaszczyźnie rozumu teoretycznego i praktycznego.

1. Na płaszczyźnie rozumu teoretycznego przebiega następująco:

a) Krytyczna analiza rozumu, przeprowadzana na różnych poziomach wiedzy (matematyka, przyrodoznawstwo, ontologia)[85], odkrywa niejednorodne pojęcia materialne, leżące u podstaw poszczególnych typów wiedzy ludzkiej i zapewniające dzięki swej formalnej naturze *a priori* (niezależności od wszelkiego doświadczenia) ogólną, konieczną determinację (*Bestimmung*) ich przedmiotów. Są to w zakresie czystego oglądu (*reine Anschauung*) pojęcia-formy przestrzeni i czasu, w zakresie czystego przyrodoznawstwa (wszelkiego doświadczalnego bytu naturalnego) 12 pojęć-kategorii, a w zakresie czystego bytu w ogóle – pojęcia-idee w aspekcie jedności, konieczności (niesprzeczności), spełnienia[86].

b) Mimo że pojęcia-formy, pojęcia-kategorie, pojęcia-idee są odrębne, to jednak nie są izolowane. W poznaniu ustawicznie dokonuje się bądź „przenikanie" pojęć-kategorii, pojęć-idei pojęciami-formami, co powoduje, że pojęcia-kategorie, pojęcia-idee ulegają schematyzacji czasowo-przestrzennej, a tym samym „zawężeniu" [87], bądź dokonuje się projekcja pojęć-kategorii, pojęć-idei na pojęcia-formy, co powoduje również ich schematyzację czasowo-przestrzenną, „zawężenie"[88]. Owe „przenikanie" oraz „projekcja" w rezultacie dają podstawy matematyce, przyrodoznawstwu, wiedzy w ogóle czy je gruntują i są fundamentem pozytywistycznej, naturalistycznej, mechanistycznej, materialistycznej postawy wobec świata[89]. Możliwe jest jednak rozważanie owych apriorycznych pojęć samych w sobie niejako w schematyzmie idealnym, co w rezultacie daje ontologię matematyki, przyrodoznawstwa, bytu w ogóle[90].

c) Porównanie rezultatów analiz zawartości treściowej pojęć-kategorii i pojęć-idei uzyskanych w schematyzmie idealnym z rezultatami uzyskanymi w schematyzmie czasowo-przestrzennym pokazuje, że schematyzm czasowo-przestrzenny wnosi w owe pojęcia elementy heterogeniczne, tzn. takie, których nie mają one same z siebie. Co więcej, rezultaty poznawcze uzyskiwane w schematyzmie czasowo-przestrzennym i idealnym układają się w korelatywne tezy i antytezy. Ujawnione w ten sposób antynomie rozumu okazują się jednak pozorne, gdy zwróci się uwagę, że antytezy zawierają twierdzenia o świecie uzyskane w schematyzmie przestrzenno-czasowym, natomiast tezy – w schematyzmie idealnym[91].

d) Fakt antynomii rozumu, mimo swej pozorności, jest drastycznym środkiem uprzytomnienia sobie, że najbardziej podstawowe i obiektywnie ważne poznanie kryje się w bezpośrednim (*a priori*) poznaniu samego rozumu. Świat bowiem taki, jaki jest, ujęty w antytezach, okazałby się ostatecznie sprzeczny, gdyby jako taki miał realnie istnieć[92]. Świat zatem, który ujmujemy w schematyzmie przestrzenno-czasowym, nie jest światem samym w sobie, nie jest ujętą rzeczywistością samą w sobie (taką, jaką jest sama w sobie), lecz rzeczywistością daną nam przez schematyzm czasowy, rzeczywistością dla nas, a rezultaty poznawcze, które się tu ustala, są ważne tylko dla rzeczywistości jawiącej się dla nas[93]. Jeżeli zatem rzeczywistość realnie istnieje (realność ta, mimo że nie jest przedmiotem dowodu, to jednak jest czymś najpewniejszym z racji zaufania rozumu do samego siebie oraz z racji jego zaufania do realności i sensowności wiedzy obiektywnej), to może istnieć jedynie sama w sobie, czyli jak jest ujmowana przez rozum w jego apriorycznych pojęciach jedności, konieczności, spełnienia (*Vollendung*). Stąd bezpośrednie, aprioryczne poznanie samego rozumu nie jest subiektywnie, ale właśnie obiektywnie ważne. Odpoznaje bowiem sposób istnienia rzeczywistości samej w sobie[94].

e) Uświadomienie sobie, że w schematyzmie idealnym zostaje odpoznana w sposób obiektywnie ważny rzeczywistość sama w sobie, oraz zastosowanie schematyzmu idealnego do pojęć-kategorii, tzn. przeanalizowanie ich jako takich w aspekcie jedności, konieczności (niesprzeczności), spełnienia (*Vollendung*), pozwala stwierdzić, że pojęciu-kategorii ilości odpowiada w samej rzeczywistości idea absolutnego bytu (*Sein*), doskonale spełnionego, nieuwarunkowanego; jakości – idea tego, co proste i po prostu (*schlechthin*) realne; modalności – idea tego, co wieczne; substancji – idea tego, co proste, osobowe, duchowe; przyczynowości – idea wolnej woli substancji duchowej;

wspólnoty zwrotnych działań (*Gemeinschaft durch Wechselwirkundng*) – idea boskości, idea absolutnej, transcendentnej wolnej przyczyny wszystkiego[95].

f) Bezpośrednie poznanie rozumu, uświadomione w pojęciach-kategoriach i pojęciach-ideach, zanim zostaje ujawnione w sposób jasny i wyraźny, zawsze już jest obecne w poznaniu i działaniu w poczuciu czy odczuciu prawdy (*Wahrheitsgefühl*). Krytyczna analiza jedynie w sposób metodyczny i jasno wydobywa owe pojęcia-kategorie i pojęcia-idee i przedstawia świadomości poznającej[96]. Ich obiektywna ważność – zdaniem Friesa – wynika stąd, że są jedynie różnymi formami podstawowego przedstawienia przez rozumnego ducha jedności i konieczności albo – mówiąc inaczej – są swoistymi determinacjami podstawowego, założonego w każdym rozumie, poznania w zakresie konieczności i jedności tego wszystkiego, co istnieje w ogóle[97]. Uchylić ich obiektywną ważność rozum może jedynie za cenę „zniesienia" samego siebie [98].

g) Mimo że poznanie rzeczywistości dane w schematyzmie przestrzenno-czasowym okazuje się ostatecznie ograniczone, „zawężone", mimo że jedynie w schematyzmie idealnym jest odpoznawana rzeczywistość w sposób obiektywnie ważny, to jednak „idealnego" poznania rzeczywistości nie możemy wyrazić – z racji permanentnej obecności (związania z) schematyzmu przestrzenno-czasowego – w sposób pozytywny, lecz jedynie dzięki „podwójnej negacji" ograniczeń narzuconych przez schematyzm przestrzenno-czasowy. Schematyzm idealny prowadzi zatem do odkrycia jedynie w sposób negatywny jakiegoś inteligibilnego, nieskończenie doskonałego analogonu tego, co jest. Natomiast w sposób pozytywny, lecz równocześnie ograniczony, niedoskonały jest dany w schematyzmie przestrzenno-czasowym[99]. Podstawową racją owego negatywnego charakteru poznania schematyzmu idealnego jest nieposiadanie intelektualnego oglądu rzeczywistości samej w sobie[100].

Zaufanie rozumu do samego siebie i wynikające stąd przekonanie, że prawdziwie poznaje realnie istniejącą rzeczywistość, i ostateczny rezultat krytyki rozumu tego, że pierwotne, bezpośrednie poznanie koresponduje z samą rzeczywistością, jest – zdaniem Friesa i Otta – dostatecznym „argumentem" za realnością i obiektywną ważnością poznania.

2. Na płaszczyźnie rozumu praktycznego.

Ujawnione w krytyce czystego rozumu przeświadczenia, gruntujące się w bezpośrednim poznaniu rozumu i wyrażające się w ideach, stanowią

również – zdaniem Otta – metafizyczną podstawę wszelkiej religii. Metafizyka religii – jak sądzi – kształtuje się w ten sposób, że idee czystego rozumu „miesza się" z czasowym ich schematyzmem[101]. Idee metafizyczne czystego rozumu – jak przedstawiają się one świadomości religijnej – charakteryzują się jednak szczególnym momentem: są pełne żywotnej treści, przedmiotem pragnienia, tęsknoty, uszczęśliwiającymi, inspirującymi mocami, czymś zachwycającym, pociągającym, słowem – dobrami-wartościami, celami ludzkich zamierzeń i działań. Momenty te, odróżniające je od przedmiotów czystego poznania rozumu, wskazują, że są ważne dla świadomości religijnej, o ile stają się przedmiotem rozumu praktycznego[102].

a) Krytyczna analiza rozumu w dziedzinie teoretycznej i praktycznej pozwala wyróżnić Friesowi i Ottowi trzy samoistne, wzajemnie jednak z sobą korelujące, władze: poznawania (*Erkennen*), wartościowania (*Herz*), działania (*Tatkraft*)[103]. Ze względu na wartościującą akceptację idei szczególnie interesująca jest tu władza wartościowania, naddająca wartość temu, co poznawczo przedstawione, zgodnie z różnymi instynktami (*Triebe*), które rozum odkrywa w sobie. Naddana wartość stanowi motyw dla władzy działania, staje się dla niej realną przyczynowością (celem), „będąc sama w swej istocie" odpowiedzią wartościującą na to, co się poznawczo przedstawia[104]. Zarówno sposób ustalania wartości, jak i rodzaj odpowiedzi na to, co się poznawczo przedstawia, nie są jednak jednorodne.

b) Ze względu na kryterium, motywy wartościowania, sposób uzyskiwania treści, pojęciowalność i ze względu na ogólną ważność wyróżnia się: instynkt zwierzęcy (*tierischer Trieb*), instynkt ludzki (*menschlicher Trieb*, *Trieb der Vollkommenheit*), instynkt czysty (*reiner Trieb*)[105].

c) Wszystko to, co w zakresie „instynktu ludzkiego" (*menschlicher Trieb*), jest oceniane według pryncipium maksymalnego rozwoju potencjalności ludzkiej, ma w sobie coś specyficznego, co określa się jako piękne, szlachetne, wyborne (*vortrefflich*). Ponad tym wszystkim jednak stoi to, co dobre, oraz obowiązek. Tu dopiero rozum wypowiada się o tym, co w nim najbardziej wewnętrzne, co dokonuje się w czystym instynkcie (*reiner Trieb*) z zobowiązującego nakazu dobra i z czystego poczucia obowiązku[106].

d) Dobro – wartość nieredukowalna do żadnych innych – jest osiągalne jedynie na drodze samozrozumienia (poznania) wartości, które ma rozum sam z siebie. To samozrozumienie prowadzi do uświadomienia sobie, że dobrem nazywamy jedynie naszą wolę, gdy działa z obowiązku, tzn. gdy chce, dąży, czyni to, co powinno być absolutnie chciane, czynione. Sensow-

ność tego domaga się następujących koniecznych warunków: a) istnieje absolutna wartość w samej istocie rzeczy, istnieje najwyższy cel (cel sam w sobie); b) zachodzi realna możliwość odpoznania jej (go) i uznania jej (go) za absolutne prawo swego działania; c) realizowanie jej (go) na mocy czystej powinności[107].

e) Wskazanie, że wola jest dobra jedynie wówczas, gdy istnieje absolutna wartość, którą uznaje i realizuje, pozwala przekroczyć immanentność rozumu praktycznego i pytać: Co ma absolutną wartość i co powinno być absolutnie, po prostu chciane? Krytyka rozumu teoretycznego już ujawniła, że to, co absolutne, może być odkryte jedynie w „świecie idei", a nie w „świecie zjawisk". W zakresie zaś rozumu praktycznego pokazuje się, że wartość taka przysługuje jedynie temu, czemu przynależy – na mocy samooczywistego, osobowego poczucia ducha ludzkiego – niestopniowalna, doskonała, absolutna, niepojęciowalna wartość, tj. „godność osoby"[108].

e) Z idealnego pryncipium godności osoby – z tej racji, że ustalający prawa i działający rozum realizuje się w społeczeństwie – wyłania się „królestwo" (dziedzina) celów według następujących zasad: a) podstawowe prawo moralne (*sittlicher Grundsatz*) o godności osoby chociaż nie może być pozytywnie określone, to jednak w sposób negatywny determinuje wszelkie działania; b) ujawnia się pozytywna idea *Füreinander*, na mocy której cele innych osób zostają odpoznane i uznane za własne; c) stopniowo wyłania się idea wspólnotowego celu (aż do wspólnotowego celu rodzaju ludzkiego włącznie), a podporządkowanie mu własnych zamierzeń życiowych jest pojmowane jako to, co najwyższe w zakresie moralności[109].

g) Wyłoniona w ten sposób dziedzina celów-wartości przedstawia się świadomości ludzkiej jako prawdziwy świat, bardziej prawdziwy i realny niż świat natury. Na mocy tego przeświadczenia dokonuje się – dzięki zastosowaniu podstawowych kategorialnych determinacji bytu do celów-wartości – sformułowanie pełnego wykazu możliwych podstawowych pojęć moralnych. Tym samym zastosowanie podstawowych kategorialnych determinacji bytu do celów-wartości jest równocześnie szczególną syntezą bytu (rzeczywistości), tj. przedmiotu rozumu teoretycznego, z rzeczywistością, tj. przedmiotem rozumu praktycznego. Dokonuje się synteza *Sein* i *Sollen*, dzięki której świadomości przedstawia się byt-wartość. W ten sposób idealne pryncipium moralności, tj. „godność osoby", wyłania, o ile zostaje „przefiltrowane" przez obiektywne kategorie rozumu, następujące podstawowe pojęcia moralne: 1° osoby i jej właściwości (ze względu na kategorie substancji i przy-

padłości); 2° osoby i rzeczy (ze względu na kategorię przyczyny i skutku); 3° słuszności i obowiązku (ze względu na kategorię wspólnoty; *Gemeinschaft durch Wechselwirkung*); 4° wartości (ze względu na kategorię jakości); 5° ostatecznego celu i podporządkowanych mu celów pośrednich (ze względu na kategorię ilości); 6° niewartości (ze względu na „zaprzeczenie"); 7° kolizji wartości (ze względu na „ograniczenia"); 8° tego, co moralnie możliwe (*dürfen*), tego, co moralnie rzeczywiste (*können*), tego, co moralnie konieczne (*sollen*) (ze względu na modalność)[110].

h) Odkryte w ten sposób „idee", jako „praktycznie zdeterminowane", otrzymują następnie swoją absolutną determinację bytowo-wartościową ze względu na praktyczny schematyzm idealny. I tak wyłania się: 1° idea wiecznej i absolutnej wartości rozumu osobowego i jego wiecznego celu ze względu na ujawnioną w schematyzmie idealnym ideę absolutnej substancji; 2° idea dobra i zła, winy, potępienia, pokory, pokornej czci Boga, potrzeby przemiany siebie i świata ze względu na ujawnioną w schematyzmie idealnym ideę wolności; 3° idea Boga, który stwórczo ustanawia i determinuje „najwyższe dobro", „najlepszy świat" wiecznych wartości i celów, ideę opatrzności, ideę pokoju i zaufania ze względu na ujawnioną w schematyzmie idealnym ideę jedności i wspólnoty[111].

Podsumowując ten wywód, należałoby stwierdzić, że krytyczna analiza rozumu praktycznego ujawnia, iż nasze istnienie „stoi" pod prawem obiektywnie absolutnej wartości i w ramach obiektywnej celowości świata w ogóle. Być zaś wewnątrz tego wiecznego celu i być odniesionym do niego znaczy właśnie być religijnym. W ten sposób równocześnie się pokazuje, że teoria religii w aspekcie przedmiotowym nie jest niczym innym jak teorią celu świata, obiektywną teleologią czy teorią o boskim „dekrecie zbawczym". Obiektywna teleologia stanowi równocześnie dla świadomości religijnej jej przedmiotowe uzasadnienie[112]. Nie znaczy to jednak wcale, że cały „ten właśnie wywód", dotyczący obiektywnej teleologii, koresponduje całkowicie z religijnym jej przeżyciem[113].

Idea wiecznej i absolutnej wartości rozumu osobowego i jego wiecznego celu, idea dobra i zła, idea Boga-Stwórcy pozwalają się jednak – podobnie jak obiektywne idee rozumu teoretycznego – pojęciowo ująć jedynie na drodze negatywnej, dzięki „podwójnej negacji" wartości świata zjawiskowego. Jednocześnie z całą oczywistością ujawnia się, że zarówno najwyższe idee, jak i najwyższe wartości są czymś po prostu pozytywnym[114]. U podstaw bowiem każdej negatywnej wiedzy i ostatecznym uzasadnieniem każdej „do-

wodliwej" wiedzy znajduje się poznanie pozytywne (treść pozytywna) dane – co najmniej – w odczuciu (*Gefühl*)[115].

Przypisanie funkcji poznawczej *Gefühl* pozwoliło Friesowi i Ottowi zwrócić w teorii religii, w zakresie podmiotowego ugruntowania przekonań religijnych, uwagę na szczególną władzę rozumu, dzięki której – wprawdzie jedynie w sposób ciemny (niepojęciowalny), ale jednocześnie bezpośredni i pozytywny – ujmuje się najgłębsze przekonania religijne i moralne. Mianowicie: a) natura, my sami, wszelkie istnienie (*Dasein*), zdarzenia są przejawem (*Erscheinung*) transcendentnej rzeczywistości[116]; b) religijne i moralne przekonanie o słuszności podporządkowania własnego istnienia i działania idei absolutnej wartości[117]; c) moralnie słuszne jest podporządkowanie dążeń *tierischer* i *menschlicher Triebe* dążeniom *reiner Trieb*[118]. A nadto: a) „dojrzenie" wartości „godności osoby"; b) „dojrzenie" pozytywnego aspektu tego, co piękne, szlachetne, wyborne[119]; c) ujęcie kryterium *menschlicher Trieb*[120]; d) wartościujące ujęcie samego siebie i swego istnienia w zakresie *tierischer Trieb*[121].

Otto, referując analizy Friesa dotyczące *Gefühl*, zdaje się charakteryzować to pojęcie jako władzę poznawczo-wartościującą, jako władzę, której przedmiotem jest byt-wartość[122]. Jest ona szczególną władzą sądzenia (*Urteilskraft*) w zakresie instynktu naddawania wartości (*Trieb des Wertensansetzens-Herz*), poznawczo uwarunkowaną przez *Erkennen*, a dostarczającą motywów dla *Tatkraft*. Władza ta stanowi podmiotową podstawę naszej wartościującej odpowiedzi na daną zmysłową, tak że przedstawieniowa dana staje się realną przyczynowością woli (*Tatkraft*) – celem[123]. Władza ta wyraźnie zaznacza się w zakresie *tierischer Trieb* w postaci *Lebensgefühl* (podstawą-kryterium tego, co przyjemne czy nieprzyjemne); w zakresie *menschlicher Trieb* w momencie pozytywnego (jednak niepojęciowalnego), niezależnego od doświadczenia, przeto ogólnie ważnego, ujęcia treści tego, co piękne, szlachetne, wyborne; natomiast w zakresie *reiner Trieb* w czystym poczuciu ogólnie ważnego obowiązku, w pozytywnym (chociaż niepojęciowalnym) ujęciu ogólnie ważnej wartości „godności osoby" oraz w pozytywnym przeczuwającym odczuciu najwyższych idei-wartości świadomości religijnej, a nadto w roszczącym prawo do ogólnej ważności przekonaniu, że świat zjawiskowy manifestuje świat idealny. To ostatnie wydaje się istotne dla przyjęcia władzy poznawczo-wartościującej *Gefühl* w interpretacji religii. Rozum bowiem ze wszystkimi swymi władzami ustawicznie pozostaje uwikłany w rzeczywistości zjawiskowej. Rzeczywistość ta stanowi jego

pierwszy niejako przedmiot poznania i wartościowania, ale równocześnie dzięki niej z różnym stopniem wyrazistości i natężenia, z różnym stopniem jasności budzi się świadomość jego własnych, przeto apriorycznych, teoretycznych i praktycznych idei i ich ogólnej, obiektywnej ważności. Podkreślanie ich aprioryczności wynika z istotnej (co do formy i materii) różnicy między nimi a tym, co przedstawia rzeczywistość zjawiskowa. Apriorycznność z jednej strony gwarantuje ich ogólność i konieczność, a z drugiej domaga się (gruntujących się w samym rozumie) takich źródeł poznawczo-wartościujących, które by nadawałyby sens ich pozytywnemu (chociaż niepojęciowalnemu) charakterowi i zarazem dla których rzeczywistość zjawiskowa stanowiłaby jedynie *medium quo* ich właściwego, prawdziwego, idealnego przedmiotu. Mówiąc jeszcze inaczej, takie źródło poznawczo-wartościujące, które w różnorodności, jednostkowości, zmienności rzeczywistości zjawiskowej bezpośrednio odpoznawałoby rzeczywistość idealną. Natomiast krytyka czystego teoretycznego i praktycznego rozumu byłaby niczym innym, jak tylko systemowym odpoznaniem tego stanu rzeczy[124].

W związku z tym Otto charakteryzuje *Gefühl* jako możność (*Vermögen*), dzięki której w sposób ciemny (niepojęciowy), bezpośrednio ujmujemy to wszystko, co wieczne, w tym, co czasowe, a to, co czasowe, jako zjawisko tego, co wieczne[125]. Określa je również jako możność, dzięki której jawiąca się różnorodność zostaje wprowadzona do najwyższej formy jedności i jej przyporządkowana[126], jako możność ujęcia w tym, co jest (*Dasein*), tego, co wykracza poza ich pojęcie (*Begriff*). W *Gefühl* zostaje zatem ujęta pewna nadwyżka pojęciowa, którą rzecz przedstawia sama sobą; „nadwyżka", którą pojęciowo można ująć jedynie czysto negatywnie jako coś całkiem innego (*ganz andere*)[127].

Należy tu w sensie ścisłym mówić – utrzymuje Otto – o anamnezie, gruntującej się na analogiach i podobieństwach rzeczy i zdarzeń do idei. Anamneza czy rozbudzanie *Gefühl* dokonuje się zwłaszcza w obliczu rzeczy i zdarzeń doskonałych, cudownych, pięknych[128]. Ale pryncipium tego, co piękne, cudowne, szlachetne itp., jest ostatecznie dane niezależnie od wszelkiego doświadczenia, przeto ogólnie i koniecznie, co pozwala konsekwentnie twierdzić, że *Gefühl* „rozwija się" według własnych pryncipiów, że ujawniające się w rzeczach i zdarzeniach podobieństwo do tego, co piękne, szlachetne, dobre itd., jest znane *Gefühl* pierwotnie, bezpośrednio, *a priori*, chociaż w sposób ciemny, niepojęciowy. Próbując sensownie wyjaśnić taki stan rzeczy, należy powiedzieć, uwzględniwszy poprzednie rezultaty krytyki rozumu

teoretycznego i praktycznego, że: 1° jedność, konieczność w rzeczach jest pierwotnie dana w obiektywnie ważnych pojęciach-kategoriach i pojęciach--ideach; 2° wielorakość, zmienność, przygodność dana w zmysłowym oglądzie rzeczywistości zjawiskowej żąda dla bycia czymś realnym ostatecznie determinacji kategorialnych i idealnych zgodnych z obiektywnie ważnymi pojęciami-kategoriami i pojęciami-ideami; 3° w *Gefühl* bezpośrednio, pierwotnie, chociaż w sposób ciemny, ale dostatecznie pozytywny, dokonuje się podporządkowanie rzeczywistości zjawiskowej pojęciom-kategoriom i pojęciom-ideom[129].

Odpoznanie zaś świata idei wraz z jego kwalifikacją wartości pozwala – ze względu na niepojęciowalny charakter zarówno samego procesu odpoznawania, jak i jego rezultatu – Friesowi i Ottowi twierdzić, że dokonuje się ono w sądach o naturze estetycznej, a nie logicznej. *Gefühl* zatem byłoby szczególną estetyczną *Urteilskraft*, dzięki której w niepojęciowalnej subsumcji rzeczy, zdarzeń „ideom" ujawnia się bezpośrednio, bez wnioskowania, bez pojęciowej refleksji, pozytywnie, o różnym stopniu pełności to, co całkiem inne (inne w stosunku do tego, co dane w empirii, inne w stosunku do tego, co pojęciowalne[130].

Ujęte w *Gefühl* to, co całkiem inne, stanowi następnie permanentną inspirację zarówno dla rozumu teoretycznego w jego funkcjach przedstawieniowych, zmierzających do pojęciowego opanowania przeczuciowo (*ahnend*) danych tu treści poznawczych [131], jak i dla rozumu praktycznego, wzbudzając pragnienie, żądania, tęsknoty, dążenia, których cel, chociaż jest niewyraźny, jest traktowany jako maksymalnie realny, ważny[132]. Przeczuwające ujęcie idei (*ahnendes Auffassen*) w *Gefühl* oraz idealne przekonania, wyrażane w sądach estetycznych, stanowią – zdaniem Friesa i Otta – „świat wiary", ponieważ nie mogą oprzeć się na oglądzie zmysłowym, który gruntuje „świat wiedzy". Treści wiary, mimo że niedowodliwe, bynajmniej nie są jedynie treściami i przekonaniami subiektywnie ważnymi. Gruntują się bowiem ostatecznie w poznaniu, które rozum ma sam z siebie. Opierają się na moralnym zaufaniu rozumu do samego siebie i wynikającym z tego przekonaniu, że poznaje prawdziwie. Jest to nadto poznanie, którego obiektywną ważność można zademonstrować chociażby dzięki analizie antymonii samoupewniającej rozum, jakie idee gruntują się w nim samym[133].

Wreszcie należy wspomnieć jeszcze o bardzo istotnej sprawie Otta teorii religii. Mianowicie, w zasadzie istnieje nieskończona mnogość

możliwości przejawiania się tego, co nieskończone, wieczne, w tym, co skończone, czasowe. Stąd i wielorakość możliwych sądów estetycznych, nieskończona mnogość ich natężenia, żywotności[134]. Ze względu na podstawowe idee obiektywnej teleologii (idea absolutnej i wiecznej wartości rozumu osobowego, idea dobra i zła, idea Boga, który stwórczo ustanawia najwyższe dobra) można jednak wyróżnić podstawowe (typowe) odczucia (*Gefühle*) i odpowiadające im formy: *Begeisterung* (entuzjazm), *Ergebung* (poczucie winy, pokory, porzucenia, braków, ciemności, pragnienia wyzwolenia i przemiany), *Andacht* (zaufanie, nadzieja, poczucie całkowitej zależności)[135].

Ten sposób ugruntowania obiektywności przedmiotu świadomości religijnej znajduje swój wyraz również w Otta interpretacji „dowodów" na istnienie Boga. Interpretacja ta stanowi nadto dodatkowy argument za obiektywnością przedmiotu świadomości religijnej i sposobu jej wykazania i z tej racji zostanie pokrótce omówiona.

Pierwotne, bezpośrednie poznanie samego rozumu może stać się przedmiotem refleksji, krytycznej analizy, dzięki której w formie pośredniego poznania (dowodzenia) może zostać ujawniona jego zawartość. Pośrednia forma, którą przybiera krytyczna refleksja nad pierwotnym poznaniem samego rozumu, nie może być jednak żadnym argumentem za tym, jakoby poznanie „idealne" było rezultatem poznania pośredniego. Poznanie „idealne" pojawia się bowiem zupełnie samoistnie[136]. Powyższe twierdzenia – wydaje się – są jasne na tle przedstawionego obiektywnego ugruntowania przez Friesa i Otta świadomości religijnej. Twierdzenia te znajdują swój wyraz również w tzw. dowodach na istnienie Boga.

Powiedzenie M. Schelera, że religia nie żyje z łaski metafizyki, zostało już z całą wyrazistością dostrzeżone przez Otta[137]. Religia bowiem w swych twórczych i żywotnych okresach obywa się bez dowodów, a nawet może się w ogóle bez nich obyć. Ma przecież swoje własne źródła i tylko w nich leży racja ich ważności. Jeżeli zatem z jakichś powodów aktualny staje się problem ważności przekonań religijnych, to istnieje tylko jedyna – jak sądzi Otto – metoda samoupewnienia się świadomości religijnej, tzn. odkrycia swych źródeł, swych bezpośrednich poznań i ich nieobalności. Metoda ta jest „dedukcją" („dedukcją antropologiczną") czy – właściwiej – krytycznym „wskazaniem" „że", „jak" i „jakie" idee gruntują się w samym rozumie. Metoda ta przybiera formę dowodu, lecz nie jest niczym innym, jak tylko „samoupewnieniem się". Nie można bo-

wiem na przykład przedstawić pewnego dowodu, że przestrzeń jest trójwymiarowa, że prawo przyczynowości jest ważne. Można jedynie wskazać, że faktycznie tak poznajemy, że prawa takie są nieodzowne dla rozumnego poznania i ujawnić ich możności (władze), źródła. Z tych racji nie ma też żadnego dowodu na „istnienie Boga", lecz jedynie uświadomienie sobie tego, że wspólnota (*Gemeinschaft durch Wechselwirkung*) rzeczy nie jest inteligibilną na skutek istnienia jakiegoś prawa, lecz jako skutek realnej, jednoczącej, koniecznej przyczyny. Owe zaś przedstawienia o tym, co jednoczące (sprawiające jedność), i o tym, co konieczne, nie są ani osiągalne na drodze empirycznej, ani analitycznie wyprowadzalne z materiału empirycznego, lecz dochodzą do materiału empirycznego jako rezultat syntetyzującego poznania czystego rozumu. W dedukcyjnej formie dowodu nie uzyskuje się zatem żadnego podstawowego poznania, lecz jedynie dokonuje się tu odkrycia tego, co rozum już ma sam w sobie[138].

Z tych racji Otto przyznaje słuszność kantowskiej krytyce dowodów na istnienie Boga. W dowodzie ontologicznym popełnia się – jego zdaniem – błąd przejścia z porządku myślnego do realnego. Natomiast dowody: kosmologiczny i fizykoteleologiczny, mimo że przybierają formę realistycznej argumentacji za istnieniem Boga[139], niczego nie „dowodzą", ponieważ z tego, co realnie niekonieczne, nie można wywieść analitycznie tego, co realnie konieczne (jak w dowodzie kosmologicznym). Z tej racji dowód kosmologiczny musi ostatecznie odwołać się do dowodu ontologicznego, a fizykoteleologiczny do obydwu[140]. W trakcie jednak owych rozważań, przybierających formę „dowodu", z całą wyrazistością, niepowątpiewalnością i ogólną ważnością 1° zostają uświadomione podstawowe prawdy rozumu, 2° ujawnia się, że prawdy te nie są uzyskiwane na drodze analitycznej z empirycznego materiału poznawczego, lecz gruntują się w samym rozumie, 3° pokazuje się, że ich obiektywna ważność jest dana wraz z zaufaniem rozumu do samego siebie, 4° dostrzega się, że wgląd w rzeczywistość jest jedynie okazją ujawnienia się, „rozbudzenia" pierwotnych, bezpośrednich, *a priori* danych samego rozumu, 5° zauważa się, że sama refleksja nad materiałem dowodu ontologicznego, kosmologicznego, teleologicznego jest metodą przezwyciężenia subiektywnego odczucia prawdy, uzyskania samoświadomości co do jego intersubiektywnej obiektywnej ważności[141].

Funkcja zatem, którą pełnią „dowody", jest w pewnym sensie nieodzowna. Przecenia się ich znaczenie tylko wtedy, gdy mniema się, że

faktycznie „dowodzi" się w nich podstawowe przedstawienia-idee świadomości religijnej, tzn. mniema się, jakoby dzięki owym dowodom uzyskiwało się „po raz pierwszy" ideę Boga i że świadomość religijna opiera się na nich, oraz gdy nie dostrzega się różnicy między ideami ujawnionymi w trakcie owych „dowodów" a ideami-przedmiotami-wartościami świadomości religijnej[142].

Przedstawione przez Otta przedmiotowe i podmiotowe uzasadnienie świadomości religijnej, które jednak w zasadzie jest jedynie powtórzeniem reinterpretacji idealizmu transcendentalnego dokonanej przez Friesa, wydaje się interesującą próbą przezwyciężenia zarówno ewolucjonistycznych (naturalistycznych, animistycznych, magicznych, ludowo-psychologicznych) interpretacji religii, jak i subiektywizmu związanego z Schleiermachera rozumieniem *Gefühl*. Również zadawalająco wydają się rozstrzygnięte podstawowe problemy związane z przedmiotem świadomości religijnej oraz samym przeżyciem religijnym. W aspekcie przedmiotu dotyczy to zwłaszcza: 1° ujawnienia przedmiotu jako wartości *sui generis*; 2° jego nietożsamości z tym, co piękne, doskonałe, wzniosłe, dobre, mimo wyczuwalnej z nimi zgodności; 3° wskazanie na jego istotną odrębność, nieredukowalność; 4° ujawnienie jego irracjonalnego, tzn. ponadpojęciowego, charakteru; 5° kontrastu-harmonii jego elementów; 6° dokonującej się ich schematyzacji; 7° doboru trwałych (odrzucanie nietrwałych) pośrednich i bezpośrednich środków jego przedstawiania, uzmysławiania i przypominania; 8° specyfiki języka religijnego, problemów mitologizacji, etyzacji, racjonalizacji; 9° wielorakości pozytywnej, historycznej charakterystyki przedmiotu ze względu na wielorakość możliwych związków tego, co czasowe, z tym, co wieczne; 10° wielorakości jego interpretacji, werbalizacji, obiektywizacji. Natomiast w aspekcie przeżycia religijnego dotyczy to: 1° wskazania, że przedmiot świadomości religijnej jest dany jedynie w szczególnych rodzajach przeżyć; 2° w związku z tym odróżnienia pierwotnych (religiogennych) i wtórnych sytuacji religijnych; 5° wskazania na istotną odrębność przeżyć religijnych, mimo ich wielorakiego podobieństwa do innych przeżyć, które mogą je rozbudzić; 4° ujawnienia bogactwa przeżyć, zachowań, postaw religijnych i ich jakościowych różnic; 5° wskazania na mechanizm rozwoju przeżyć religijnych, dokonujący się zgodnie z prawami wywoływania i rozbudzania odczuć i wyobrażeń, ale przy równoczesnym zachowaniu ich istotnej odrębności; 6° ujawnienia trwałych pośrednich i bezpośrednich środków rozbudzania przeżyć numinotycznych.

Nadto przekonująco ujaśnia Otto rozwój religii. Dotyczy to zwłaszcza interpretacji tzw. przedsionków religii, religijności bez werbalizacji, związków religii z innymi dziedzinami kultury i ich rozwojem. Świadomości religijnej zagwarantowane są również jej tylko swoiste kryteria prawdziwości i obiektywności dane samoświadomości rozumu i mogące być jedynie przedmiotem metody „dedukcyjnej".

Polemika, która rozwinęła się wokół pracy Otta *Das Heilige*, a związana zwłaszcza z teorią *Gefühl*[143] i określaniem przedmiotu świadomości religijnej jako kategorii *a priori*[144], nie uwzględniła – jak słusznie zauważa J. Hessen – szczególnego rozumienia przez Otta *Gefühl* i kategorii *a priori*. Nietrafności formułowanych zarzutów należy upatrywać przede wszystkim w nieuwzględnieniu pracy *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* i dokonanych w niej ustaleń co do *Gefühl*, kategorii apriorycznych, irracjonalizmu itp. Zarzuty wyrastały z dość izolacyjnego potraktowania pracy *Das Heilige* i nieporozumień co do stosowanej w niej przez Otta terminologii, głęboko związanej z idealizmem transcendentalnym, aprioryzmem w wersji kantowskiej. Ale już w *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* Otto wyraża ubolewanie z powodu nietrafności wyrażenia *religiöse a priori*, a zwłaszcza z powodu związanych z nim nieporozumień[145]. Opublikowanie teoretycznych podstaw dla swej czołowej pracy *Das Heilige*, niezależnie od niej i znacznie wcześniej, oraz związanie się z niewiele mówiącą na początku XX wieku interpretacją kantowskiego idealizmu transcendentalnego przedstawioną przez Friesa może być historycznym „powodem" tych nieporozumień. Chociaż trudno odmówić Ottowi systematycznej konsekwencji w przygotowaniu *Das Heilige*, dotyczy to przede wszystkim *Naturalistische und religiöse Weltansicht* i *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, wyraźnie odczuwa się pewien rozdźwięk między tymi pozycjami a *Das Heilige* czy – jak zauważa Scheler – między pierwszą opisującą a drugą interpretującą częścią *Das Heilige*[146]. Scheler nawet przyznaje, że rezultaty fenomenologicznych analiz przedmiotu i przeżycia religijnego, penetracji świadomości religijnej, zawarte w pierwszej części *Das Heilige*, są wyraźnie analogiczne do jego wyników zawartych w *Vom Ewigen im Menschen*. Zarzuca jednak, że Otto obciąża je kantowską fałszywą teorią kategorii *a priori*[147]. Mimo że Hessen odrzuca zarzut Schelera z tej racji, że nie dostrzega on innego rozumienia przez Otta kategorii *a priori*[148], to jednak podtrzymuje zarzut niekonsekwencji Otta. Zarzut ten opiera się przede wszystkim na niedostrzeżeniu przez Otta różnicy między fenomenologią religii a filozofią religii, na

powiązaniu jej (fenomenologii religii) z filozofią krytyczną, w której się nie mieści i która przede wszystkim jest zbyteczna[149]. Hessen uważa, że konsekwentne uprawianie fenomenologii religii, zwłaszcza w aspekcie ujawnionej wartości-przedmiotu świadomości religijnej, zadowalająco rozwiązuje wszystkie interesujące problemy związane z religią i zbędne jest odwoływanie się do jakiejkolwiek filozofii, tj. jakiegokolwiek metafizyczno-antropologicznego ugruntowania świadomości religijnej. Fenomenologię Otta należałoby zatem – zdaniem Hessena – tak przepracować i systematycznie rozwinąć, by zachować jedynie analizy fenomenologiczne, ustalające paradygmat religii, oraz zadowalająco – także korzystając jedynie z metody fenomenologicznej – rozwiązać problem obiektywności, prawdy religii, bez konieczności uciekania się do wykazania, że fenomenologicznie istota religii „zgodna" jest z metafizyczną zawartością możności (teoretycznych i praktycznych) ducha ludzkiego (*Geistesvermögen*)[150]. Wyeliminować zatem należałoby – zdaniem Hessena – z filozofii religii Otta całą problematykę metafizyczną i antropologiczną, i to nie tylko z racji, że jest ona związana z kantowskim idealizmem transcendentalnym, ale że jest też zupełnie zbędna. Można by powiedzieć, że Otto nie uświadomił sobie w pełni znaczenia i ważności stosowanych przez siebie z powodzeniem badań fenomenologicznych.

Z tej racji, że przedstawione przez Friesa i Otta uzasadnianie obiektywności przedmiotu świadomości religijnej jest nierozerwalnie związane z ich perspektywą metafizyczną, krytyczne omówienie konsekwencji w ten sposób uzasadnianej obiektywności *sacrum* należy przesunąć do następnego rozdziału. Do tego też rozdziału należy przenieść spór między Ottem a Hessenem o prawomocność i kompetencje metody fenomenologicznej, tzn. o to, czy rezultaty, które uzyskuje się dzięki fenomenologicznym badaniom faktu religijnego, faktycznie rozwiązują wszystkie z nim związane problemy, czy rzeczywiście, uzyskany drogą fenomenologicznej penetracji świadomości religijnej, paradygmat tego, co religijne, nie domaga się dodatkowych analiz o charakterze metafizycznym i antropologicznym, czy – przede wszystkim – ejdetyka świadomości religijnej jest całkowicie samowystarczalna w rozwiązaniu zagadnienia obiektywności, realności przedmiotu świadomości religijnej i związanego z tym zagadnienia prawdy religijnej.

Poza tym wydaje się czymś właściwym, aby formułowanie krytycznych uwag pod adresem podjętej przez Otta próby ugruntowania obiektywności i realności przedmiotu świadomości religijnej poprzedzić przedstawieniem polemiki Schelera z subiektywizmem transcendentalnym.

III. *Sacrum* jako istotowy element przedmiotu samo-objawiającego się tego, co boskie

Schelera teoria przedmiotu świadomości religijnej, będącego – na co już zwracali uwagę Söderblom i Otto – „kategorią złożoną", w której priorytetową pozycję zajmuje modalność wartości tego, co święte, była formułowana w wyraźnej opozycji nie tylko w stosunku do pozytywistyczno-psychologicznych, socjologicznych, biologicznych, pozytywistyczno-ewolucjonistycznych teorii religii, lecz także – i przede wszystkim – w stosunku do subiektywizmu transcendentalnego. Scheler, podkreślając zasługi dla filozofii religii tzw. dualistycznych teorii o stosunku filozofii i religii, a zwłaszcza uznanie – co najmniej możliwości – samoistności i autonomiczności faktów religijnych, uznanie – co najmniej możliwości – niezależności religijnej oczywistości wiary od oczywistości teoretycznej[151], stwierdza, że teorie te (włącznie z teorią przedmiotu świadomości religijnej Otta) są uwikłane w błędne założenie nowożytnej filozofii w ogóle, tj. subiektywizm teoriopoznawczy, czyli twierdzenie, że ontyczny zakres przedmiotów (*Gegenstandsbereich*) może być wyłącznie określony – jeżeli już nie „stworzony", skonstruowany – przez naturę aktu[152]. Twierdzenie to, chociaż było różnie interpretowane w filozofii pokantowskiej, to jednak zachowało w każdej interpretacji swoją „istotność" subiektywizmu, tj. mniemanie o jedynej możliwości determinacji przedmiotu świadomości religijnej „z" aktu religijnego, co w konsekwencji prowadzi – jak sądzi Scheler – do fideizmu, *resp.* teorii o religii (wiary) bez obiektywnego dobra i zbawienia religijnego (wiary)[153].

Temu, wtopionemu w subiektywizm transcendentalny, w metodę transcendentalną, ugruntowaniu świadomości religijnej przeciwstawia Scheler swoją własną teorię religii, której szczególność – w interesującym nas aspekcie – polega na ugruntowaniu świadomości religijnej dzięki ujawnieniu na drodze analiz ejdetycznych samoistności przedmiotu świadomości religijnej, a wtórnie samoistności aktu religijnego [154].

Przedsięwzięcie to jednak, ostatecznie oparte na założeniu istotowego związku przedmiotu i korelatywnego z nim aktu, samo nie jest – jak się wydaje – wolne od subiektywizmu. Założenie istotowego związku pozwala wprawdzie, uprzednio w stosunku do aktu, determinować przedmiot, ale „sama determinacja" dokonuje się niejako immanentnie w ramach również założonej samoistności świadomości religijnej[155]. Ten zarzut immanentyzmu, formułowany przez przedstawicieli racjonalnej teologii naturalnej, a pro-

wadzący w aspekcie ontycznym do idealizmu metafizycznego w odniesieniu do przedmiotu świadomości religijnej (zwłaszcza że Scheler uznaje prawomocność rozróżnienia: przedmiot – byt), byłby – zdaniem Schelera – ważny, gdyby prawdziwe było (leżące u podstaw tego zarzutu) założenie, że świadomość religijna, szczególny rodzaj religijnego „widzenia" świata, szczególny rodzaj aktów religijnych były tylko zdarzeniem po stronie podmiotu, tzn. nie odpowiadałaby im żadna niezależna od podmiotu pierwotna, istotowo odrębna w tym sensie i aprioryczna, materia. Inaczej mówiąc, gdyby prawdziwe było twierdzenie leżące u podstaw subiektywizmu transcendentalnego, że zakres możliwych przedmiotów może być określony wyłącznie przez naturę aktu, jeśli nie przezeń „stwarzany" czy „konstruktywny"[156].

W powyższej uwadze zaznacza się już Schelera „droga" przezwyciężenia subiektywizmu nowożytnej filozofii religii. Mianowicie: 1° Powinna to być droga inna niż ta, po której podążała dotychczasowa teologia naturalna. Teologia naturalna była bowiem – zdaniem Schelera – jedynie metafizyką przedmiotu świadomości religijnej. Odwołanie się zaś Otta do „metafizycznego" i „antropologicznego" toku uzasadnienia przedmiotu świadomości religijnej w aspekcie przedmiotowym (obiektywności) i ontycznym jest nie do przyjęcia, ponieważ w porządku ugruntowania świadomości religijnej ostatecznie nie przezwycięża subiektywizmu transcendentalnego; 2° Natomiast na drodze tej powinno się, wychodząc z twierdzenia o istotowym związku między aktem a przedmiotem, który jest ważny dla całej dziedziny poznawczej, uczuciowej, wolitywnej, przebadać przedmiotową sferę aktów religijnych i ujawnić – w przeciwieństwie do teoriopoznawczego subiektywizmu transcendentalnego – dane o naturze materialnej (nie formalnej jedynie), które nie są osiągalne dzięki doświadczeniu uznanemu jako ważne w pozytywistyczno-scentystycznej koncepcji nauki i w tym sensie aprioryczne i będące zarazem przedmiotem doświadczenia, a więc nie skonstruowane[157]. Zagwarantowanie obiektywności danych świadomości religijnych, w tym i modalności tego, co święte, upatruje zatem Scheler przede wszystkim w przezwyciężeniu subiektywizmu transcendentalnego, jego formalizmu, przy równoczesnym uznaniu ważności aprioryzmu. Znaczyło to najpierw przezwyciężenie radykalnego aposterioryzmu (sensualizmu), a później reinterpretacja kantowskiej apercepcji.

1. W dyskusji z sensualizmem. Scheler uznaje za ważne twierdzenie, że „to, co dane", a zwłaszcza „to, co pierwotnie dane", ma wartość (ważność) epistemologiczną jedynie wtedy, gdy opiera się na doświadczeniu, gdy jest

dany równocześnie jakiś rodzaj doświadczenia i sposób doświadczenia, dzięki któremu to, co dane, jest dane. Nie sądzi jednak, by można było *a priori* zawężać pojęcie „doświadczenia", a w następstwie dopiero rozstrzygać, co jest dane. Raczej sądzi, że najpierw należy przeanalizować „to, co dane", a później pytać o rodzaje i sposoby doświadczenia i je ustalać[158].

Scheler, odwołując się do rezultatów badań fenomenologii, teorii poznania, psychologii eksperymentalnej [159], utrzymuje, że „to, co dane", jest nieskończenie bogatsze od „tego, co dane" w tzw. doświadczeniu zmysłowym w ścisłym tego słowa znaczeniu, oraz że doświadczenie zmysłowe nie jest ani jedynym możliwym doświadczeniem, ani w porządku czasowego pierwszeństwa doświadczeniem najpierwotniejszym[160]. Pierwsze twierdzenie zaprzecza temu, jakoby wszystko, co „przerasta" tzw. dane wrażeniowe (*Empfindungsdaten*) w oglądzie (*Anschaung*), we wrażeniu (*Wahrnehmung*), w doświadczeniu (*Erfahrung*), krótko mówiąc – wszystkie treści doświadczenia, miało być genetycznie zredukowane do treści zmysłowych czy do derywatywów takich treści. Gdyby ta redukcja była możliwa, to wtedy nie mogłyby być w ogóle danymi żadne a-zmysłowe, *resp*. ponadzmysłowe „dane", które zarazem byłyby pierwotnymi „danymi". Nie mogłyby być danymi przede wszystkim w ogóle istotowe stany i istotowe struktury wyznaczające istotnościowo-konieczny, możliwy zakres przygodnego bytu (*Dasein*) danego tu-oto-teraz. To przekonanie o jedynej ważności i jedyności danych wrażeniowych, leżące u podstaw sensualizmu i pozytywizmu i będące radykalną interpretacją twierdzenia: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, nie jest jednak ważne nawet dla najprostszych faktów (naturalnego) wrażenia zmysłowego. Mianowicie, nie jest ważne dla: a) momentu znaczeniowego (*Bedeutungsmoment*); b) momentu realności (*Wirklichkeitscharakter*); c) momentów postaci i innych momentów formalnych (*Gestalt*, *Formenmomente*); d) rzeczowych relacji fenomenów (*Sachbeziehungsphänomene*); e) charakteru wartości (*Wertcharakter*); f) sposobu ujawnienia się jakości zmysłowych, rzeczowości (*Dinglichkeit*), materialności i (ewentualnej) relacji sprawczej do innych wrażeń i do nas (np. fenomen *Empfinden*, który sam przecież nie jest *empfunden*); g) momentu przestrzenności, czasowości, wielości; h) najprostszych fenomenów ruchu, zmiany, przemiany itd. Wszystkie te momenty są w swej naturze, w swym charakterze – zdaniem Schelera – istotnie pozasensytywne, a przecież prawdziwie „dane"[161]. Co więcej, wbrew drugiemu przekonaniu sensualistycznej teorii poznania o pierwotności doświadczenia zmysłowego należy twierdzić, że

momenty te, a zwłaszcza moment relacji, porządku, form, wartości, jedności „ja" (*Icheinheit*), jedności świata (*Welteinheit*), jedności środowiska (*Umwelteinheit*) itp., są danymi przed wszelkim „wrażeniem", i że wrażeniem może być jedynie to, co niejako „ożywia" strukturalną zawartość środowiska (świata) oraz przynależne do niego formy jedności i porządku, a będące własnością jakiejś istoty żyjącej czy istoty duchowej. W związku z tym należy raczej twierdzić – utrzymuje Scheler – że wrażenia i cały aparat sensytywny jakiegoś organizmu ma znaczenie wyłącznie jako system sygnalizacyjny ważny dla życiowo koniecznych reakcji organizmu, znajdującego się w określonym środowisku, i że wrażeniom tym nie przysługuje właściwa im funkcja poznawcza, ponieważ rezultatem ich nie jest ani ogląd, ani doświadczenie, a jedynie analiza ze względu praktyczną użyteczność i szkodliwość dla jednostki (w przeciwieństwie dla gatunku)[162].

2. W dyskusji z teorią apercepcji Kanta. Trudności, które napotykała sensualistyczna teoria poznania, próbowała przezwyciężyć teoria apercepcji Kanta. Przyjąwszy sensualistyczne założenie, że „dane" są tylko i wyłącznie wrażenia (chaos wrażeń), a równocześnie uznając naukowotwórczą doniosłość momentów asensytywnych (ponadsensytywnych), te ostatnie tłumaczy jako rezultat syntetyzującej – zgodnej z immanentymi prawami – działalności rozsądku i rozumu. Momenty asensytywne zachowują przy takiej interpretacji swój charakter niedaności i ważności naukowej, ale zinterpretowane jako struktura, konstrukcja, projekt podmiotu (rozsądku, rozumu) otrzymują ważność jedynie subiektywną. Również przedmiot jakiejkolwiek świadomości (*Gegenstand*) ze względu na to, że nie jest już (i nigdy takim być nie może) chaosem wrażeń, lecz czymś skonstruowanym, zaprojektowanym, wytworzonym zgodnie z apriorycznymi (sensytywnymi) formami, kategoriami, ideami, ma – mimo swej intersubiektywności, a nawet intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności – jedynie wartość (ważność) *subiectum*, a nie *obiectum*[163].

Przezwyciężeniu transcendentalnego subiektywizmu Kanta i neokantystów poświęca Scheler wiele miejsca[164]. Podstawowym błędem kantowskiej teorii apercepcji – zdaniem Schelera – jest bezkrytyczne przyjęcie założenia sensualistycznych teorii poznania, a mianowicie że „to, co dane" całkowicie wyczerpuje się w „chaosie" wrażeń, oraz założenia, że poznanie każdorazowo jest zapośredniczone przez zmysłową organizację ludzkiego ciała. Przeciwko pierwszemu założeniu wskazuje Scheler na uzasadnioną konieczność przyjęcia tezy, że dana zawartość oglądu (*Anschauungsgehalt*) jest niepo-

miernie bogatsza od częściowej zawartości (*Teilgehalt*) czystego wrażenia (tzn. jedynie i wyłącznie uwarunkowanego podnietą) i jego wszystkich możliwych modalności i obejmuje również kantowskie formy, kategorie i idee aprioryczne. Natomiast przeciwko drugiemu założeniu – na możliwość dania treści wrażeniowych jedynie w granicach jednej-jednoczącej intencji spostrzeżeniowej[165] oraz twierdzenie, że wartość poznania zmysłowego nie przekracza granic użyteczności, tzn. przede wszystkim, że zmysły pełnią jedynie funkcję analizatorów danego uprzednio jednolitego, całkowitego oglądu świata (*Weltgegebenheit*); podstawą owej funkcji jest wartość biologiczna podniety. Twierdzenia te, ustalone w ramach ejdetyki poznania, pozwalają Schelerowi z jednej strony zinterpretować syntetyzujące formy, kategorie, idee aprioryczne jako określoności samego przedmiotu (*Gegenstandsbestimmheiten*) i przynależne do sfery „tego, co dane", a z drugiej twierdzić, że podmiot (poznający, wartościujący…) pozostaje z samą rzeczą w pewnym kontakcie, który nie jest zapośredniczony przez zmysłową organizację ciała i w przeciwieństwie do wielości zmysłowych funkcji jest pierwotny i jednolity (*einheitlicher*)[166]. To ostatnie twierdzenie jest wyrazem hasła *zurück zur Sache*, natomiast pierwsze stanowi o szczególności polemiki z subiektywizmem transcendentalnym.

Scheler, mimo że kantowską teorię *a priori* odrzuca jako fałszywą, sądzi, że należy utrzymać jednak samo rozróżnienie między *a priori* i *a po*steriori, chociaż w całkowicie innej interpretacji, tzn. jako rozróżnienie w samej zawartości (*Gehalt*) tego, co dane.

A priori w tym, co oglądowo dane (*am Gegebenen der Anschauung*), jest – zdaniem Schelera – tym wszystkim, co przynależy do czystej sfery „co" i „istoty", tzn. jest *Inbegriff* wszystkich uzyskiwanych – po odrzuceniu sposobów istnienia (*Daseinsmodi*) – określoności istoty (*Soseinsbestimmtheiten*), które w swej takości (*Sosein*) nie są definiowalne, lecz stanowią podstawę wszelkiej definiowalności. Jako takie są dane jedynie oglądowo (*erschaubar*). Natomiast *a posteriori* są wszystkie inne momenty tego, co oglądowo dane[167].

Takie rozumienie *a priori* i *a posteriori* pozwala ustalić Schelerowi szereg twierdzeń ogólnie ważnych, a dotyczących: a) relacji między faktami istotowymi (*Wesenstatsachen*) a faktami przypadkowymi; b) charakteru wiedzy o apriorycznej zawartości tego, co dane; c) właściwości (swoistości) istotowego poznania.

Ad a) Wszystko to, co jest prawdziwe (ważne) dla istoty jakiegoś przedmiotu, jest również ważne po prostu dla wszystkich możliwych przedmiotów

tej samej istoty, bez potrzeby upewniania się co do tej ważności na drodze indukcyjnej[168].

Ad b) Wiedza o apriorycznej zawartości tego, co dane (*Gegebenheitsgehalt*), nie jest ani wrodzona, ani konstrukcją podmiotu, lecz tak samo *receptio*, jak każda inna wiedza o tym, co dane. Wiedza zatem o apriorycznej zawartości tego, co dane, nie jest sama – w żadnym przypadku – wiedzą aprioryczną. Choć uzyskana na drodze *receptio*, a więc *a posteriori*[169], to jednak zachowuje swoją aprioryczną ważność dla wszystkich przedmiotów (również dla tych, które nie są poznawalne bądź aktualnie, bądź na jakimś etapie wiedzy, bądź w ogóle), o ile są przedmiotami tej samej istoty, ponieważ nie jest to wiedza uzyskiwana na drodze indukcyjnej.

Ad c) 1. Poznanie apriorycznej zawartości tego, co dane, poznanie ejdetyczne[170] (*Wesenserkenntnis*) nie może – raz uzyskane w historii – być ani problematyzowane, ani modyfikowane. Możliwe jest tylko jego wzbogacanie (wzrost) dzięki dochodzeniu wciąż nowych ujęć apriorycznej zawartości tego, co dane, jego nowe opracowanie, uporządkowanie bądź jego zanik oraz ponowne odkrycie[171].

2. Poznanie apriorycznej zawartości tego, co dane (*Wesenserkenntnis*), funkcjonalizuje się w „czystym" zastosowaniu go przez rozum (*Verstand*), o ile ten jest skierowany na przygodne fakty i o ile fakty te – zgodnie z owymi apriorycznymi danymi (mogą one dotyczyć samej ich istotności, istotowych związków między nimi, ich istotowej struktury) – określa, ujmuje, analizuje, osądza. W ten sposób to, co uprzednio było rzeczą (*Sache*), staje się formą myśli o rzeczach, to, co było obiektem miłości, staje się formą miłości, to, co było przedmiotem woli, staje się formą chcenia itd.[172] Funkcjonalizacja tego, co uprzednio dane w oglądzie ejdetycznym, sprawia wrażenie, jakoby rozum ludzki posiadał po prostu pierwotne, niezmienne, konieczne prawa funkcyjne (*Funktionsgesetze*, *Kategorialfunktionen*, *Grundsätze* itp.), dzięki którym może syntetycznie konstruować z chaosu tego, co dane, spójny świat doświadczenia, gdy równocześnie poza ową zjawiskową konstrukcją (*Erscheinungskonstruktion*) znajduje się niepoznawalna rzecz sama w sobie. Podstawowym błędem kantowskiej teorii poznania nie jest zatem – zdaniem Schelera – rozróżnienie między *a priori* i *a posteriori*, lecz potraktowanie praw funkcyjnych (*Funktionsgesetze*) rozumu jako autonomicznych, samych w sobie ważnych i niedostrzeżenie, że one same sprowadzają się do pierwotnych doświadczeń przedmiotu (*Gegenstandserfahrung*) w zakresie tego, co istotowe (*Wesenserfahrung*), oraz

w zakresie tego, co w przedmiocie jest przedmiotem oglądu ejdetycznego (*Wesensschau*)[173]. Inaczej jeszcze mówiąc, Kant, wychodząc z bezkrytycznie przyjętego założenia sensualistycznych teorii poznania, że jedynie i wyłącznie są dane wrażenia, usiłował zinterpretować to wszystko, co w poznaniu ma charakter *a priori*, jedynie jako subiektywne *a priori* i jako formalne *a priori*, nie dostrzegając, że zakładają one pierwotne, obiektywne, materialne *a priori*[174]. Jeżeli tak, to konsekwentnie subiektywne *a priori* w „transcendentalnym" sensie Kanta, a w interpretacji Schelera funkcjonalizacja apriorycznej zawartości tego, co dane, nie jest natury – jak mniemał Kant – syntetyzującej, konstrukcyjnej, tworzącej, lecz jej przeciwieństwem. W świetle bowiem uprzednio dojrzanych istot, istotowych związków i istotowych struktur, które stają się formami myślenia, chcenia, osądzania (moment ich funkcjonalizacji), dokonuje się negowania, „ukrywania", pomijania wszystkich tych przypadkowych treści, które nie wykazują żadnej wypełniającej i potwierdzającej funkcji (*Erfüllungs- und Bestätigungsfunktion*) ani wypełniającej i stosowalnej relacji (*Erfüllungs- und Andwedungsbeziehung*) dla uprzednio dojrzanych istot, istotowych związków i istotowych struktur. „Subiektywne *a priori*" czy funkcjonalizujące się dojrzane istoty mogą być właściwiej określone jako szczególny rodzaj wyboru, chociaż w relacji do tego, co dane, są one – zgodnie z ich najogólniejszą istotą – systematycznym negowaniem tego, co zostało pominięte w oglądzie ejdetycznym, czy – jak mówi Scheler – w *Haben des Gegebenen*[175].

Takie przeinterpretowanie kantowskiego rozumienia subiektywnego *a priori* w zakresie teorii religii interesująco tłumaczy wiele zagadnień: historię religii (świadomości religijnej) rządzącą się własnymi prawami powstania, rozwoju, zaniku; pluralizm religijny (różnorodność form i materialnych treści tego, co religijne); konieczność kooperacji w dziedzinie poznania religijnego; parcjalność, ale równocześnie niezastępowalność i aprioryczną ważność poszczególnych, historycznie uwarunkowanych istotowych rodzajów poznania tego, co boskie; nieodzowność tradycji itp.

Pomijając jednak te zagadnienia, a zwracając jedynie uwagę na ugruntowanie obiektywności przedmiotu świadomości religijnej (przedmiotu szczególnej klasy aktów religijnych), należy zauważyć co następuje:

1. Zinterpretowanie „subiektywnego *a priori*" Kanta jako funkcjonalizacji dojrzanych w oglądzie ejdetycznym apriorycznych zawartości tego, co dane, gwarantuje w sposób dostateczny – wydaje się – obiektywność wyróżnionych przez Schelera materialnych determinacji przedmiotu i ich niejako

autonomicznej historii. Zarzut Hessena, że przedstawiona przez Schelera materialna determinacja tego, co boskie, jest bardziej filozoficzna niż religijna, okazuje się – biorąc pod uwagę sensowność Schelera teorii rozwoju świadomości religijnej i dokonywania ujęć apriorycznej zawartości tego, co dane w określonych sytuacjach historycznych, kulturowych, środowiskowych – ostatecznie bezpodstawny[176].

2. Zinterpretowanie przez Schelera *a priori* jako materialnego i obiektywnego – wydaje się – zadawalająco tłumaczy kryterium asercji i prawdziwości twierdzeń religijnych. Zagadnienie kryterium asercji i prawdziwości poznania religijnego wiąże się ściśle z zagadnieniem źródeł poznania. Scheler wyróżnia subiektywne i obiektywne źródła poznania religijnego i odpowiednio subiektywne i obiektywne kryteria asercji i prawdziwości twierdzeń religijnych.

Subiektywnym źródłem prawdy religijnej – zdaniem Schelera – jest wiara, dzięki której przyjmuje się jako prawdziwe wypowiedzi człowieka religijnego, „świętego", którego charakteryzują następujące właściwości: a) ma on, jako cała i niepodzielona osoba, charyzmatyczną jakość, na mocy której znajduje wiarę tylko dlatego, że on jest właśnie tym, który mówi, działa; b) przeżywa szczególną, żywą i realną relację do tego, co boskie, jako do wiecznej racji zbawienia, na której opiera swoje wypowiedzi, swój autorytet, swoje czyny. Dzięki tym właściwościom jego wypowiedzi zostają uznane przez jego naśladowców za subiektywnie i obiektywnie prawdziwe, mimo że ich prawdziwość i słuszność nigdy nie jest mierzona żadnymi zewnętrznymi normami rzeczowymi. Wiara zatem ujawnia założoną w „świętym" obiektywną rację prawdy religijnej, mianowicie szczególny rodzaj przeżycia, doświadczenia tego, co boskie, zbawcze[177].

Niemożność jednak rozstrzygnięcia pytań o obiektywność kryterium poznania religijnego ani w ramach subiektywizmu transcendentalnego, ani w ramach historii i psychologii religii, chociaż w tym ostatnim wypadku co najmniej przezwycięża się formalizm pokantowskich prób zdeterminowania tego, co się objawia świadomości religijnej[178], zmusza – jak się zdaje – do posłużenia się ostatecznym jakimś kryterium pozareligijnym, które by w sposób obiektywny pozwoliło rozstrzygnąć pytania o prawdziwość i wartość przekonań religijnych. Zazwyczaj korzysta się tu z kryterium zgodności (zgodność religii z systemem logicznym, ontologiczno-antropologicznym, moralnym, estetycznym[179]) i kryterium funkcjonalności religii (rzeczowe tezy religii jako „transcendentalny" warunek scalania i rozwoju kultury

ludzkiej, i realizowania podstawowych wartości ludzkich; korzystne, dogodne następstwa przekonań religijnych dla praktycznego życia[180]). Zarówno pierwsze, jak i drugie kryterium jest jednak – według Schelera – niezadowalające. Kryterium zgodności wskazuje, co najwyżej, na niefałszywość religii, z czego jednak nie wynika teza o pozytywnej prawdziwości religii[181], a samo pytanie o funkcjonalność (użyteczność, nieodzowność) religii dla poszczególnych dziedzin kulturowych czy kultury w ogóle zakłada już samoistność samej religii i tym samym jej przedmiotu (wartości)[182]. Z powyższego wynika, że kryterium prawdziwości przekonań religijnych należy poszukiwać w samej religii. Przy czym należy mieć na uwadze wieloznaczność użytego tu słowa „prawdziwość", mianowicie: a) prawdziwość prelogicznej sfery poznania; b) prawdziwość logicznej sfery poznania.

Ad a) Prawdziwość prelogicznej sfery poznania jest ugruntowana – jak twierdzi Scheler – na samodaności (*Selbstgegebenheit*) przedmiotu i wartości, dzięki czemu świadomość uzyskuje ostateczną i najwyższą miarę poznania, w stosunku do której wszystkie tzw. krytyczne sądy, pytania o rację, są jedynie *Nachurteile* i, jako takie, zawsze ostatecznie odwołują się do uświadamianej samodaności przedmiotu, wartości. Oczywistość przedmiotowa jest miarą prawdziwości, którą mamy na myśli, mówiąc o „prawdziwym złocie" w przeciwieństwie do „pozornego złota", o „prawdziwym Bogu" itd. Prawdziwość (szlachetność, gdy bierzemy pod uwagę również wartość przedmiotu) znaczy tu, że przedmiot jest tym właśnie, co „znaczy", tym, co odpowiada jego własnemu immanentnemu „żądaniu znaczeniowemu", a nie tym, co o nim „mniemamy" w intencji znaczeniowej. Przeciwieństwem tego, co tak prawdziwe, nie jest to, co fałszywe, lecz to, co pozorne (*Scheinhafte*), a temu po stronie podmiotowej nie odpowiada błąd, lecz złudzenie. To, co w ten sposób prawdziwe i złudne – z tej racji, że znajdujemy się w prelogicznej sferze poznania – nie może być ani uzasadniane, ani przezwyciężane przez sferę logiczną. Droga od tego, co pozorne, do tego, co prawdziwe, jest tylko jedna – odzłudzenie[183].

Ad b) Prawdziwość logicznej sfery poznania dotyczy sądów i zdań i jest ugruntowana 1° bądź na zgodności sądu (zdania) z oglądowo danym przedmiotem – prawda ontologiczna, 2° bądź na immanencji orzecznika w podmiocie, *resp.* prawidłowości wnioskowania – prawda analityczna, 3° bądź na zgodności jakiegoś systemu sądów (zdań) z innym systemem sądów (zdań) – prawda koherencyjna. W przypadku 2° i 3° należałoby raczej mówić o prawidłowości sądów (zdań), a nie o ich prawdziwości. Przeciwień-

stwem tego, co tak prawdziwe, jest fałszywość, której po stronie podmiotu odpowiada błąd. Fałszywość sfery logicznej nie może być jednak przezwyciężona przez prawdziwość sfery prelogicznej, ponieważ zarówno wewnętrzna prawidłowość sądów i zdań, jak i zgodność między systemami jest możliwa także w przypadku czystych fantomów-nośników pozorności. Jeżeli jednak sfera logiczna nie miałaby się ograniczać jedynie do prawidłowości i jeżeli prawda ontologiczna nie miałaby być jedynie pozorna, to prawdziwość sfery logicznej musi rzeczowo być ugruntowana na prawdziwości prelogicznej (metafizycznej)[184].

Mając zatem na uwadze prawdziwość sądu (zdania) religijnego, należy zauważyć, że nie można jej dostatecznie ugruntować ani na prawidłowości samych sądów (zdań), ani na uzgodnieniu sądu (zdania) religijnego z pozareligijną wiedzą o rzeczywistości (na pierwszym miejscu z metafizyką), ani na uzgodnieniu sądów (zdań) religijnych z oglądowo danym świadomości religijnej przedmiotem, lecz jedynie na religijnej oczywistości przedmiotowej, stale badanej w aspekcie metafizycznej prawdziwości i metafizycznej pozorności, co domaga się istotowej ontologicznej aksjomatyki tego, co boskie, święte[185]. Na tak ugruntowanej religijnej oczywistości przedmiotowej, którą Scheler określa również jako objawienie (specyficzny rodzaj dania i przeżycia danych przedmiotowych o istocie tego, co boskie i święte)[186], może dopiero nadbudowywać się zarówno pewność i prawdziwość systemów racjonalistycznych i teologicznych, jak i tradycyjnych dowodów teologii naturalnej [187]. Na niej opiera się ostatecznie rzeczowo wszelka wiara[188].

Powyższe stwierdzenia o istotowo-rzeczowym pierwszeństwie oczywistości przedmiotowej wszelkiego poznania religijnego nie rozstrzygają bynajmniej o pierwszeństwie genetycznym w kształtowaniu się świadomości religijnej. Scheler wręcz mówi, że pryncipium oczywistego samodania tego, co boskie (święte), genetycznie stoi na końcu religijnego procesu poznawczego. Dlatego też użyteczne i nieodzowne wydają się formy pośredniego poznania, zwłaszcza zaś poznania metafizycznego, które przybliżają religijną ewidencję przedmiotową, samodaność tego, co boskie, święte[189].

3. Przyjmując oczywistość przedmiotową jako kryterium prawdziwości i obiektywności przedmiotu świadomości religijnej oraz uznając ważność wprowadzonego przez Schelera rozróżnienia między formalnymi a materialnymi determinacjami przedmiotu świadomości religijnej, a także akceptując ustalony istotowy związek między nimi oraz tezy o istotnych momentach aktu religijnego, należy dokonać pewnych rozróżnień, które ujawniają szcze-

gólność zagwarantowania obiektywności przedmiotu świadomości religijnej w Schelera teorii religii.

a) Świat, włącznie z człowiekiem jako podmiotem wielorakich działań i wytworów kulturowych, nie gwarantuje obiektywności przedmiotu świadomości religijnej. Przedmiot świadomości religijnej jest transcendentny w stosunku do „świata w ogóle", jest nieporównywalny, całkowicie inny nawet w stosunku do wszystkich możliwych światów.

b) Wyrażenia Schelera, że świat pozaludzki i świat ludzki albo że pozareligijny fakt empiryczny jest „trampoliną", na której akt religijny „wzbija się" do swego właściwego przedmiotu, tj. tego, co boskie, albo że jest tym „w" czym i „dzięki" czemu objawia się to, co boskie, tym, w czym „przegląda się" to, co boskie, jego symbolem, śladem, sensem, drogowskazem, ma swój sens jedynie wtedy, gdy owe fakty empiryczne są widziane poprzez formalne determinacje tego, co boskie. Ich funkcja wskazywania, symbolizowania, bycia zwierciadłem, śladem, nie może być rozumiana w żadnym sensie autonomicznie. Prawomocność i sensowność dojrzenia tego, co boskie w „świecie", oraz materialno-treściowe odpoznanie tego, co boskie, „w" zwierciadle i „dzięki" zwierciadłu „świata", jest możliwe, o ile uprzednio „świat" zostanie dojrzany *in lumine Dei*, co w terminologii Schelera znaczy „w świetle formalnych determinacji tego, co boskie".

c) Ze względu na to szczególnej interpretacji domaga się twierdzenie Schelera, znajdujące się na początku jego ontologii tego, co boskie, a mianowicie że dzięki naturalnemu aktowi religijnemu widzimy, myślimy, czujemy – zasadniczo – we wszystkim i przez wszystko, co jest nam dane jako istniejące (*daseiend*) i jako tak istniejące (*soseiend*), objawiający się nam byt, który ma co najmniej dwa istotne, konstytuujące go determinacje: jest absolutnie istniejący (*seiend*) i jest święty (*heilig*). Mylący może okazać się tu zarówno termin „objawiający się", jak i „naturalny". Scheler za fałszywe uznaje rozróżnienie między tzw. religią naturalną i religią objawioną, o ile przez religię naturalną miałoby się rozumieć religię nadbudowaną na naturalnym poznaniu Boga, tj. na racjonalnych dowodach istnienia Boga oraz na twierdzeniach religijnych możliwych do wywnioskowania z ogólno-relacyjnego charakteru rzeczywistości i historii ludzkiej, a przez objawioną religię – religię opartą na pozytywnym objawieniu prawd niewywnioskowalnych i jako takich możliwych do przyjęcia tylko aktem wiary. Takie rozumienie religii naturalnej i religii pozytywnej prowadzi – zdaniem Schelera – do usamodzielnienia się religii naturalnej i konstruowania naturalno-

-rozumowych systemów religii. Pomijając te konsekwencje, przede wszystkim nieusprawiedliwione wydaje się Schelerowi rozbicie jedności świadomości religijnej jedynie ze względu na możliwość zracjonalizowania pewnych określonych atrybutów Boga. Konsekwentne utrzymywanie tego rozróżnienia prowadzi ostatecznie do absurdalnej sytuacji w dziedzinie religii naturalnej, mianowicie do tego, że podstawowe twierdzenia świadomości religijnej, np. wierzę w jednego Boga, stają się bezsensownymi[190].

Takie rozumienie przede wszystkim religii naturalnej nie bierze pod uwagę – zdaniem Schelera – następujących momentów: 1° Żywej – od czasów św. Augustyna – tradycji o jakimś „bezpośrednim", tzn. nie opierającym się na wnioskowaniu ani dowodzeniu, typie poznania Boga[191]; 2° Niczym nie uzasadnionej praktyki traktowania świadomości religijnej jako pewnej prymitywnej świadomości naukowej, jako niezreflektowanej, niemetodycznej prymitywnej wiedzy czy teologii[192]; 3° Faktu, że problem, np. jak dalece czysto teoretyczny sposób dochodzenia do racji świata uzasadnia również to, co jest zawarte w idei Boga przeżycia religijnego, już zakłada poznanie zawartości przeżycia religijnego [193]; 4° Nieuświadomienia sobie założenia leżącego u podstaw dowodzenia, np. tezy: „Bóg jest pierwszą przyczyną świata". W dowodzeniu tym bowiem przyjmuje się, że wielość rzeczy, sił, relacji stanowi jeden świat i że jest to świat (kosmos), a nie chaos. Ale jedność i niechaotyczność świata są już – zdaniem Schelera – wynikiem przyjęcia jednego Stwórcy. Nieprzyjęcie jednego Stwórcy, a konsekwentnie jednego świata, czyni wątpliwym, a co najmniej niezmiernie trudnym, sam argument, że Bóg jest pierwszą przyczyną świata[194]; 5. Niemożność wytłumaczenia braku mocy przekonującej tzw. dowodów istnienia Boga. Braku tej mocy – jak sądzi Scheler – bowiem nie tłumaczy:

a) Ani odróżnienie psychogenetycznego rozwoju przekonania religijnego od logicznej poprawności samych dowodów, ponieważ odróżnienie to dotyczy wszystkich sądów i przekonań – również matematycznych, przyrodniczych itp., a przecież dowody w zakresie wiedzy przekonują również w sensie psychologicznym; nadto prawo tożsamości i racji dostatecznej, którym odpowiada zarówno rzeczywistość, jak i myślenie ludzkie, niosą z sobą – również w zakresie psychicznym – sens, znaczenie, ważność „urzeczywistniania się".

b) Ani przypisywanie „złej woli" współczesnemu człowiekowi, który wzbrania się rzekomo przed przyjęciem istnienia Boga, a tym samym przyjęcia pełnego i jasnego „światła" dowodów Jego istnienia, ponieważ nie

przekonują również tych, którzy wierzą w istnienie Boga i w możliwość „pewnej wiedzy" o Jego istnieniu.

c) Ani wiązanie tego faktu z nowożytnym nurtem myślenia, ponieważ wyjaśnia to zaledwie zainteresowanie teologią naturalną w XVII i XVIII wieku, a brak takiego zainteresowania w drugiej połowie XIX wieku[195].

Brak mocy przekonującej poprawnych od strony logicznej argumentów za istnieniem Boga tłumaczyć należałoby – zdaniem Schelera – tym, że ważność tych dowodów jest uzależniona nadto od konieczności przetworzenia dowodzącej myśli przez religijną formą widzenia świata i dane w niej i tylko w niej szczególne istotne fakty i faktyczne związki istotowo-rzeczowe, tzn. od ontologii świętego i absolutnego bytu[196].

Powyższe racje skłaniają Schelera do odrzucenia tradycyjnego rozumienia rozróżnienia na religię naturalną i pozytywną, chociaż nie samego rozróżnienia. Zachowuje ono swoją ważność, o ile zostaje zachowana jedność świadomości religijnej, tzn. o ile religia naturalna zachowuje naturę religijną, a nie wiedzy (nauki). Jedność ta jest zagwarantowana – w interpretacji Schelera – jednością rodzaju sposobu wypełniania intencji aktów religijnych czy sposobem dania przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co boskie, mianowicie objawieniem. Natomiast kryteria odróżniania religii naturalnej od pozytywnej są jedynie mediami samoobjawiającego się Boga. O religii naturalnej mówimy wtedy, gdy środkami objawiającego się Boga są różne stopnie bytu (martwa natura, ożywiona natura, życie duchowe człowieka, życie społeczne, historia), a o pozytywnej – gdy Bóg objawia się przez słowo dane jako osoba osobom (świętym, ludziom religijnym)[197]. Mimo że jeden i drugi sposób objawienia się dopuszcza wiele różnych form, tak że należałoby mówić o formach naturalnego i pozytywnego objawienia, to jednak jest zachowany taki sens objawienia, który nie tylko wyklucza „wymyślenie", „wywnioskowanie", „wyabstrahowanie", „wyinterpretowanie", lecz także „ujawnianie", „objawianie" , „symbolizowanie", „wskazywanie", „bycie znakiem", „bycie śladem", „bycie zwierciadłem", gdyby wyrażenia te miały znaczyć, że przedmiot, fakt..., który ujawnia, objawia, symbolizuje itp., pełni tę funkcję na mocy tego, czym jest sam w sobie; funkcja ta przysługuje mu jedynie i wyłącznie wtedy, gdy to, co boskie, samo z siebie w nim się ujawnia, objawia, przegląda, daje o sobie znać, wyraża itp.[198] Krótko mówiąc, natura niczego nie symbolizuje, niczego nie objawia... jako taka, na mocy tego, czym jest, jeżeli uprzednio nie objawi się w niej to, co boskie. Ta konieczność samodania się, wypełnienia intencji aktów religijnych przez akt

samoobjawienia się ich właściwego przedmiotu, tj. tego, co boskie, radykalnie jest uwyraźniona przez wskazanie na absolutnie osobowy charakter przedmiotu świadomości religijnej[199]. Konsekwentnie, Scheler odrzuca również wszelkie bezpośrednie, intuicyjne poznanie Boga, jeżeli miałoby ono znaczyć, że człowiek na mocy własnych zdolności poznawczych poznaje przedmiot aktów religijnych. Takie interpretowanie bezpośredniego poznania wyklucza natura tego, co boskie, jego absolutna transcendencja i absolutnie osobowy charakter. Jeżeli mimo to należy mówić o bezpośredniości poznania przedmiotu świadomości religijnej czy wręcz o konieczności takiego typu poznania, to jedynie w kategorii objawienia, samodania, samoudzielania się tego, co boskie. Z tej też racji Scheler polemizuje z augustyńską interpretacją bezpośredniości poznania[200], z ontologizmem N. Malebrancha[201], z teoriami i próbami odkrycia jakiegoś szczególnego „zmysłu religijnego"[202].

Jeżeli zatem Scheler twierdzi, że przedmioty (*Gegenstände*) o istocie tego, co boskie (Bóg, bogowie), należą do pradanych świadomości ludzkiej [203], i jeżeli twierdzi, że w ramach fenomenologicznie ugruntowanej filozofii religii nie dziwi istnienie takich pradanych religijnych [204], to twierdzenia te należy ustawicznie interpretować w ten sposób, że owe pradane pojawiają się w świadomości religijnej jedynie i wyłącznie dzięki samoudzieleniu się, samoobjawieniu się, samodaniu się tego, co boskie (podstawowe), w zakresie swych formalnych determinacji, a w zakresie materialnych determinacji w ramach objawienia pozytywnego i naturalnego.

Powracając zatem do zagadnienia obiektywności przedmiotu świadomości religijnej, należy twierdzić, że w ramach fenomenologicznie ugruntowanej filozofii religii Schelera obiektywność ta gruntuje się w samodaniu się osobowego, absolutnego (w aspekcie istnienia, sprawczości i wartości) Bytu i jako taka nie może być uznana za dostateczną, przynajmniej w ramach racjonalnej koncepcji nauki, domagającej się intersubiektywnej komunikatywności i intersubiektywnej sprawdzalności. Religia w interpretacji Schelera jest zdarzeniem eminentnie osobowym, co problematyzuje nie tylko ważność uznania jakiejś wąsko rozumianej metody empirycznej stosownej w badaniu tego, co religijne, w religii, lecz również szeroko rozumiane poznanie naukowe, o ile wymóg sprawdzalności miałby być rozumiany jako radykalnie intersubiektywny. Co więcej, wydobycie z taką wyrazistością i radykalnością osobowego charakteru religii problematyzuje w sensie podstawowym „co" i „w jakiej mierze" może stanowić przedmiot nauki o religii[205].

Ten rodzaj zagwarantowania obiektywności przedmiotu świadomości religijnej można by uzupełnić nadto interesującymi argumentami Schelera, formułowanymi przy okazji dyskusji z tzw. religią kulturową czy teoriami redukującymi fakt religii do działań kulturowych, których przedmiotem są wartości prawdy, dobra i piękna. Argumentów jest wiele. Najbardziej interesujące wydają się: 1° z rozróżnienia kategorii neotycznej i psychicznej[206]; 2° z natury samej kultury[207]; 3° z możliwości uzasadnienia religii, a zwłaszcza jej przedmiotu, tj. Boga, na postawie kultury[208]; 4° z natury pojęciowego procesu poznawczego[209]; 5° z analizy funkcji dopełniania, sankcjonowania, wieńczenia[210]; 6° z immanentnych praw rządzących światem wartości[211]; 7° z analizy nawrócenia pośredniego[212]; 8° z analizy funkcji usługowej religii względem kultury[213]. Argumenty te uwyraźniają jedynie absolutnie transcendentny charakter przedmiotu świadomości religijnej oraz w różnych aspektach potwierdzają niejako pierwotną sytuacją świadomości religijnej, a mianowicie tę, że staje się ona faktyczną o wymiarze obiektywnym jedynie wówczas, gdy przedmiot świadomości religijnej udziela się jej sam.

To w pewnym sensie irracjonalne ugruntowanie obiektywności przedmiotu świadomości religijnej można by jeszcze sproblematyzować, biorąc pod uwagę wypowiedzi Schelera w zakresie immanentnej charakterystyki aktów religijnych i na temat konieczności spełniania aktów religijnych przez każdego człowieka. Akty religijne są istotowo odrębną klasą aktów świadomości ludzkiej i przynależą tak samo konstytutywnie do świadomości ludzkiej jak myślenie, sądzenie, spostrzeganie, przypominanie. Klasa tych aktów jest odróżnialnia od innych klas aktów ze względu na swój szczególny przedmiot, ale przynależy do świadomości ludzkiej w sposób konstytutywny dzięki temu, że jest to świadomość skończona. Konsekwencją tego jest fakt, że nie można w ogóle sensownie pytać, czy akt religijny może być spełniany przez człowieka czy nie. Sensownie można jedynie pytać, czy intencja spełnionego aktu religijnego zostaje wypełniona przez właściwy przedmiot (korelat), do którego w sposób istotowy przynależy, lub kieruje się do przedmiotu, uznając go za święty i boski, choć jest on – zgodnie ze swą istotą – przeciwieństwem tego, co „prawdziwie boskie", np. państwo, sztuka, pieniądze, wiedza itp.[214]

Pomijając tu problem złudzenia i możliwości odzłudzenia, dotyczący przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co boskie, oraz bezustannie dokonywującego się samodania się (objawienia) Boga na mocy tego, że jest On samą miłością, oraz zagadnienie koniecznych warunków po stronie człowie-

ka jako podmiotu przyjmującego objawiającego się Boga[215], należy – ze względu na konieczność spełniania aktów religijnych – zwrócić uwagę na wyróżnienie sfery absolutnej w skończonej świadomości ludzkiej. Zasadnicza myśl Schelera jest następująca: do istoty o skończonej świadomości w sposób konstytutywny należy sfera absolutności w zakresie bytu (*Sein*) i wartości (*Wert*) oraz konieczności wypełniania jej jakąś treścią, która jest formalnym dobrem wiary poszczególnego człowieka[216]. W tym właśnie sensie każdy człowiek w sposób konieczny posiada „dobro wiary" i każdy dokonuje aktu wiary. Każdy posiada coś (jakąś treść), co jest dla niego najwyższą wartością, i co jako takie – zgodnie z ontyczno-aksjologicznymi aksjomatami świadomości religijnej – jest sytuowane w porządku wartości jako pierwsze i związane z absolutnym sposobem istnienia. Zasadniczo każde skończone dobro może stać się przedmiotem absolutnej sfery bytu i wartości jakiejś skończonej świadomości. Mimo że możliwe jest tu ubóstwienie dóbr, które nie są proporcjonalne do absolutnej sfery bytu i wartości, skończona świadomość nie ma wyboru co do posiadania takiego dobra; „wybór" odnosi się jedynie do posiadania w absolutnej sferze bytu i wartości Boga, tzn. przedmiotu proporcjonalnego do aktów religijnych, albo bożka[217].

To stanowisko Schelera pozwala postawić kilka dalszych znaków zapytania co do zagwarantowania obiektywności przedmiotu świadomości religijnej w fenomenologicznie ugruntowanej filozofii religii.

l. Wyróżnienie sfery absolutnej w świadomości ludzkiej (skończonej) nie jest bynajmniej zaskoczeniem na tle filozofii współczesnej. W dyskusji Schelera z filozofią subiektywizmu transcendentalnego interesującą jednak jest natura tejże sfery świadomości w jego interpretacji. Zagadnienie absolutnej sfery świadomości w zakresie bytu i wartości wyglądałoby prosto, gdyby można było przyjąć, że sfera ta utożsamia się z poziomami świadomości ludzkiej, które wyznaczane byłyby każdorazowo ujawnianymi stopniowo w historii najwyższymi kategoriami bytu i wartości.

Taka interpretacja sfery absolutnej byłaby bliska interpretacji odkrywania świadomości normatywnej u Windelbanda, a w filozofii Schelera pozwoliłaby się ująć w ramach „nawrócenia pośredniego"[218]. Owa interpretacja dzieli jednak niekonsekwencje tzw. religii kulturowych, które pozwalają zinterpretować religię bez religii, tzn. bez właściwego samoistnego przedmiotu świadomości religijnej i bez samoistnej klasy aktów religijnych. Dyskusja Schelera z teoriami interpretującymi religię (świadomość religijną) jako niezróżnicowaną jeszcze świadomość kulturową bądź jako dopełniającą

czy wieńczącą modalność świadomości kulturowej, bądź też jako świadomość przygotowującą świadomość kulturową, nie pozwala jednak ująć w ten sposób Schelerowskiego rozumienia sfery absolutnej[219].

Mając na uwadze wyniki tej dyskusji, wydaje się, że Schelera koncepcje sfery absolutnej w ramach świadomości skończonej należałoby pojmować jako istotowy związek szczególnej klasy aktów z proporcjonalnym do nich przedmiotem, zdeterminowanym – co najmniej – w zakresie formalnym co do sposobu swego istnienia i swej wartości. Z tej racji, że chodzi o przedmiot o absolutnym sposobie istnienia i absolutnej wartości, wynika – według Schelera – następnie fakt, że przedmiot ów nie może być inaczej dany, jak jedynie dzięki jego aktowi samodania[220].

2. Jeżeli tak, to jak należy interpretować twierdzenie, że każdy byt i każda wartość może być zabsolutyzowana, ubóstwiona, tzn. owe najbardziej formalne determinacje przedmiotu świadomości religijnej, tego, co boskie? Czy właśnie formalnie, czy też materialnie? Wydaje się, że dla konkretnej świadomości religijnej zawsze zachodzi fakt materializowania owych formalnych determinacji tego, co boskie. Z powodu tego, że dla konkretnej świadomości religijnej owa materializacja nie musi być każdorazowo proporcjonalna (fakt złudzeń) do „prawdziwej" treści tego, co boskie, należałoby wyróżnione przez Schelera najwyższe formalne determinacje przedmiotu świadomości religijnej rozumieć formalnie, mimo że Scheler systemowo interpretuje je jako materialne *a priori*.

3. Jeżeli tak, to z jednej strony należałoby pytać, jaka jest treść (materia) podstawowego rozumienia objawienia i natura jego elementów: istnienia, sprawczości, wartości? Czy chodziłoby o faktyczne danie absolutnego istnienia, sprawczości, wartości? Czy jedynie o „rozbudzenie" w świadomości skończonej (ludzkiej) takiej sfery, w której intencje aktów, jedynie formalnie, są skierowane na absolutne istnienie i absolutną wartość i które każdorazowo wypełnianie mogą być w aspekcie materialnym bądź to ze względu na „świat" (włącznie z duchowym życiem ludzkim), bądź dzięki pozytywnemu objawieniu się Boga (włącznie z Jego samodaniem się [*Selbstoffenbarung*])? Z tej racji, że pierwsza z możliwości utożsamia się – jak się zdaje – z *Selbstoffenbarung*, które jako takie jest udziałem jedynie ludzi świętych (w pierwotnym sensie ludzi religijnych), wynika: a) objawienie należałoby rozumieć podstawowo jako fakt „rozbudzenia" w świadomości ludzkiej takich aktów, których intencje formalnie odnoszą się do tego, co absolutne w porządku istnienia i wartości; b) kryteria zaś odzłudzania dane byłyby bądź w *Selbst-*

offenbarung, bądź w dysproporcji między intencją aktów religijnych a ich intencjonalnym przedmiotem zdeterminowanym jedynie formalnie. Chociaż odzłudzanie faktycznie może dokonywać się jedynie na drodze *Nachweis*, z racji założonej już absolutnej sfery w zakresie bytu i wartości, to jednak pierwsze kryterium i *Selbstoffenbarung* przesuwa całe zagadnienie w sferę subiektywną, w której momentem rozstrzygającym odzłudzenia będzie akt wiary. Natomiast drugie kryterium mogłoby być potraktowane jako kryterium w sferze obiektywnej i zarazem w sferze intersubiektywnej komunikatywności i sprawdzalności, o ile na podstawie samej intencji aktów religijnych, tzn. aktów, których intencja jest skierowana na przedmiot absolutny w zakresie istnienia i wartości, można by „uzasadnić", że taki przedmiot transsubiektywnie, realnie istnieje.

Ta ostatnia możliwość – wydaje się – mogłaby zagwarantować fenomenologicznie ugruntowanej filozofii religii Schelera pozycję filozofii religii gwarantującej obiektywność przedmiotu świadomości religijnej. Kryterium bowiem *Selbstoffenbarung*, chociaż jest podstawowe dla świadomości religijnej i chociaż ukształtowana przez nie świadomość religijna może stanowić niejako wzorzec dla dokonywania fenomenologicznych analiz ejdetycznych nad jej istotnością, istotową strukturą, istotowymi związkami oraz wzorzec dla ontologicznych analiz struktury i zawartości jej przedmiotu, to ostatecznie kryterium owo będzie miało zawsze jedynie ważność subiektywną, która nie przekracza nadto ram określonych konfesji. Jeżeli zaś fenomenologicznie ugruntowana filozofia religii ma być – jak uważa Scheler – podstawową nauką wszystkich nauk religiologicznych, to powinna również ustalić samoistność świadomości religijnej nie tylko w zakresie aktu religijnego, lecz również w zakresie przedmiotu religijnego, i to w aspekcie jego obiektywności i realności. Powinna to ustalić niezależnie od tego, czy świadomość religijna faktycznie posługuje się swoistym aksjomatem ontyczno-aksjolologicznym, na którego podstawie z dojrzenia tego, co najwyższe w porządku wartości, wnosi o jego realnym istnieniu. Scheler dostrzega tę konieczność i przedstawia argumentację za realnym istnieniem przedmiotu świadomości religijnej, wynikającą – według niego – z faktu realnego istnienia istotowo odrębnej klasy aktów religijnych [221]. I wydaje się, że dopiero po takim ugruntowaniu przedmiotu świadomości religijnej mogą być „uchylone" podstawowe wątpliwości, dotyczącego zagwarantowania jego obiektywności.

***

Biorąc pod uwagę postawione we wstępie tego rozdziału pytanie o obiektywność (przedmiotowość) przedmiotu świadomości religijnej (*sacrum*), można po przedstawionych w tym aspekcie propozycjach klasyków sacrologicznego nurtu religiologicznego zauważyć, że zasadniczo wszyscy twierdzą, iż *sacrum* jest dane, jest odkrywane, narzucające się, zastane i w tym sensie jakoś obiektywne. Ale w zależności od dokonywanych przez nich interpretacji natury *sacrum* i gruntowania jego przedmiotowości wypowiedzi sugerujące jego obiektywność domagają się specyfikacji.

W ujęciu Maussa, Huberta, Durkheima, Windelbanda dana jest sfera tego, co sakralne (rzeczy, rośliny, zwierzęta, ludzie, instytucje sakralne) w całym swym bogatym uposażeniu treściowym. Ale sfera tego, co sakralne, nie jest tym, co pierwotne dla świadomości religijnej. Wszystkie przedmioty sfery sakralnej są takie jedynie dlatego, że są historycznymi, wielorako uwarunkowanymi obiektywizacjami, werbalizacjami, manifestacjami apriorycznej kategorii świadomości zbiorowej czy normatywnej. To zatem, co dane świadomości religijnej i co ją determinuje od strony przedmiotowej, to nie przedmiot z całą swą bogatą treścią, lecz jedynie jego konieczne, aprioryczne, formalne warunki. Natomiast sam przedmiot w aspekcie treściowym jest już tylko rezultatem podmiotowych, apriorycznych warunków funkcji wybiórczo-syntetyzującej świadomej aktywności. Sam przedmiot zatem jest czymś skonstruowanym, wytworzonym na mocy podmiotowych *a priori*. W takiej interpretacji można by jedynie bronić intersubiektywnej ważności apriorycznych form logicznej, moralnej, estetycznej, religijnej świadomości, ale równocześnie ważności, która całkowicie uzasadnia się strukturą podmiotu poznającego, wartościującego, kulturowo sprawczego.

Szczególną próbą przezwyciężenia transcendentalnego subiektywizmu filozofii kantowskiej przedstawił Otto. Na podstawie interpretacji filozofii Kanta, dokonanej przez Friesa, Otto usiłuje zagwarantować przedmiotowi świadomości religijnej obiektywność, mimo (właściwej: dlatego) uznania jako ważnej, wyróżnionej przez Kanta, apriorycznej sfery świadomości ludzkiej. Próbę tę można by rozpatrywać również jako szczególną postać wykazania odpowiedniości zachodzącej między strukturą rzeczywistości i formalną strukturą rozumu (założenie takiej odpowiedniości strukturalnej leży u podstaw Durkheima próby wykazania obiektywności apriorycznej sfery świadomości ludzkiej). Ostatecznie jednak przedsięwzięcie Otta – jak to zostanie pokazane w trzecim rozdziale – prowadzi co najwyżej do formalnego obiektywizmu, dającego podstawy dla obiektywnej filozofii abso-

lutu w rozumieniu Parmenidesa. Poza tym równie dobrze pozwala się zinterpretować idealistyczno-spekulatywnymi systemami F. W. J. Schellinga, J. G. Fichtego, G. W. F. Hegla. Co więcej, proponowane tu związanie sfery podmiotowej (świadomościowej) z obiektywną rzeczywistością obejmuje jedynie sferę tego, co formalne, konieczne, apriorycznie ważne, czy sferę odpowiedniości podmiotowych i przedmiotowych *a priori*, co jednak nie daje obiektywnych podstaw nawet dla Otta fenomenologicznego ujęcia *sacrum* (*numinosum*) ani podstaw dla jego teorii *Gefühl*.

Ostatnia z przedstawionych w tym rozdziale propozycji zagwarantowania obiektywności przedmiotowi świadomości religijnej wydawałoby się w pełni uchyla subiektywizm transcendentalny. Należy jednak zwrócić uwagę, że jest ona jedynie konkurującą propozycją w stosunku do rozwiązań Kanta. Konkurencyjność ta (a nie całkowite przezwyciężenie) polega na założeniu, że w oglądzie ejdetycznym ujmujemy istotności (*Wesenheiten*) i istotowe związki w tym, co dane bezpośrednio świadomości poznającej, że formy aprioryczne są jedynie funkcjonalizacją tego, co pierwotnie dojrzane w samej rzeczy, że podstawowa funkcja form apriorycznych wyczerpuje się w funkcji analizy tego, co dane, a nie syntezy (tworzenia) tego, co dane. W sferze jednak tego, co aprioryczne, nie sposób ostatecznie rozstrzygnąć, która z propozycji jest ważna, ponieważ – jak słusznie zauważa sam Scheler – rzeczywistość będzie „posłuszna" świadomości poznającej i wartościującej niezależnie od tego, czy uzna się za ważną kantowską czy też schelerowską interpretację podmiotowych *a priori* lub apriorycznej sfery tych świadomości.

---

[1] Por. Em s. 167-173.
[2] Por. FE s. 26.30.480-482.483n.487.
[3] Por. *tamże* s. 485.488.494.
[4] Por. *tamże* s. 484.493n.
[5] Por. *tamże* s. 488.493.
[6] Por. *tamże* s. 26.30.485.488.
[7] Por. *tamże* s. 26.30.493.
[8] Por. *tamże* s. 26.30.
[9] Por. *tamże* s. 26-28.
[10] Por. *tamże* s. 27.
[11] Por. *tamże* s. 27.30.
[12] Por. *tamże* s. 27.
[13] Por. *tamże* s. 28.412.414 przypis 30.

[14] Por. *tamże* s. 494.
[15] Por. *tamże*.
[16] Por. *tamże* s. 169-182.253.261.305.307.316.378.405-413.488-492.
[17] Por. *tamże* s. 28.30.32.482.484.488.490-492.
[18] Por. *tamże* s. 488.490-492.
[19] Por. *tamże* s. 31.468.488n.492n.
[20] Por. *tamże* s. 484n.
[21] Por. *tamże* s. 485-487.
[22] Por. *tamże* s. 468.
[23] Por. *tamże* s. 493.
[24] Por. *tamże*.
[25] Por. HGP s. 731n.734n.
[26] Por. *tamże* s. 732.741.
[27] Zagadnienie to szeroko omawia R. Otto w NRW.
[28] Por. HGP s. 735; FE s. 21n.87.254.270.365.408nn.424nn.466n.
[29] Por. FE s. 253n.243.
[30] Por. P s. 418-423; E s. 392-394.
[31] Por. P s. IIIn.9n.15nn.246n.
[32] Por. P s. 12nn.8.19nn.52-55; E s. 245n. Przedsądy, kategorie *a priori* substancji i przyczynowości, które ujawniła Kanta krytyka czystego rozumu, są – zdaniem Windelbanda – wprawdzie ważne dla wszystkich nauk empirycznych, ale nie są dostateczne (nieodpowiednie) dla ugruntowania ogólnej ważności wyboru, którego w materiale faktycznym dokonują nauki historyczne (por. P s. 18.20). Analiza przednaukowych wspomnień pozwala Windelbandowi zauważyć, że wyboru dokonuje się tu ze względu na życiową wartość faktów dla jednostki, narodu. Historia jednak jako nauka, pragnąc ująć ogólnie ważne wspomnienie ludzkości, potrzebuje jako swych przedsądów czy kryteriów wybiórczości systemu ogólnie ważnych wartości (nie tylko ważnych dla jednostki, ale także dla narodu) (por. P 19nn.). Podstawowa zatem różnica między naukami teoretycznymi (empirycznymi) a humanistycznymi znajduje swój wyraz w tym, że pierwsze posługują się sądami, a drugie osądami. Różnica zaś między sądem a osądem – zdaniem Windelbanda – jest następująca: a) w sądzie jakiemuś określonemu przedstawieniu przypisuje się jakieś inne przedstawienie czy, mówiąc inaczej, stwierdza się różnego typu relacje (zdeterminowane logicznymi formami łączenia przedstawień) między podmiotem a orzecznikiem; b) natomiast w osądach jakiemuś przedmiotowi całkowicie przestawionemu przypisuje się orzecznik osądu, który w niczym nie poszerzając poznania podmiotu wyraża stany aprobaty lub dezaprobaty osądzającej świadomości. Wszystkie zaś tego rodzaju osądzające orzeczniki mają tylko wtedy sens, gdy przedstawiony przedmiot jest badany ze

względu na to, czy odpowiada jakiemuś określonemu celowi, który zarazem stanowi kryterium wartościowania (por. P s. 52n.; E s. 245n.). Mimo tej różnicy sądy i osądy należą do wspólnej grupy sądów orzecznikowych. Nadto każda afirmacja lub negacja jakiegoś związku między przedstawieniami zawiera, obok teoretycznej funkcji sądzenia, również funkcję osądu w aspekcie wartości prawdy. Wszystkie zatem sądy stanowią pewną kombinację sądu i osądu, tak że zarówno dla nauk czysto teoretycznych, jak i humanistycznych konieczna wydaje się teoria ogólnie ważnych wartości czy kryteriów dla wybiórczo-syntetyzującej i osądzającej świadomości.

[33] Por. P s. 60.88-99.278-317.341.

[34] Por. *tamże* s. 64n.

[35] Np. absolutna miara, reguła, prawo normatywne, norma jako pryncipium krytyki, prawo rozumu (por. P 91.284.286), przedsądy jako aksjomaty i jako postulaty (por. P s. 18.326n.; E s. 12n.), aprioryczne podstawy, kategorie jako czysto teoretyczne, podstawowe pojęcia (por. P s. 18n.), pryncipium wybiorczości (por. P s. 20), przykazanie (por. P s. 278-283.286), syntetyczne sądy *a priori* (por. P s. 327).

[36] Por. P s. 320; E s. 101.

[37] Por. P s. 46n.68-72.304.317.320.327n.330-339.341.89n.

[38] Por. *tamże* s. 293.327. Wyjaśnieniu różnicy między apriorycznością a uprzedniością psychiczną poświęcił Windelband w całości artykuły *Normen und Naturgesetze* w P s. 278-317 i *Kritische oder genetische Methode* w P s. 318-354.

[39] Por. P s. 328.

[40] Por. P s. 67.341; E s. 254n. Por. także krytyczne uwagi Schelera co do konieczności warunków realizowania wspólnoty międzynarodowej (PR s. 280-286).

[41] Por. P s. 45-47.67n.299-306.317.347.

[42] Por *tamże* s. 343n.

[43] Por. *tamże*.

[44] Por. *tamże*.

[45] Por. *tamże* s. 89.93.97. Chodzi tu o metodę majeutyczną Sokratesa i teorię anamnezy Platona.

[46] Por. *tamże* s. 70. Historyczny rozwój ducha – zdaniem Windelbanda – można na tej podstawie potraktować pod takim aspektem, że w nim – w związku z opracowywaniem poszczególnych problemów – objawia się coraz pełniej świadomość normatywna. W ten sposób można również ująć historię filozofii. Ideę przedstawienia tak rozumianej historii filozofii powziął Windelband w 1884 (por. P s. 71n.72 przypis l), a zrealizował w *Geschichte der Philosophie*.

[47] Por. P s. 70.

[48] Por. *tamże* s. 72-77. 89-101.

[49] W dziedzinie estetycznej znaczenie norm (reguł) wyczerpuje się w funkcji retrospektywnego osądu własnych i cudzych działań, jej przedmiotów i produktów. Z tych racji nie można programować ani odczuć estetycznych, ani twórczości artystycznej, chociaż reguły te muszą ujawniać się w spontanicznym odczuciu estetycznym i twórczości artystycznej. Natomiast świadomość norm inaczej przestawia się w innych dziedzinach kulturowych. Myślenie (tworzenie przedstawień, sądów...) i chcenie (akty decyzji) powinny być przemyślane, tzn. nie przypadkowe, lecz zgodne z celem. Wartość norm logicznych i estetycznych nie może wyczerpywać się w funkcji retrospekcyjnego osądu, lecz powinny one stać się świadomą, determinującą „siłą"; i są takimi, o ile tylko zostaną uświadomione (por. P s. 302-305.344n.).

[50] Por. P s. 68n.345.

[51] Por. P s. 69.91.97.99.306.308.317; E s. 12. Windelband rezygnuje z terminu „rozum" (*Vernunft*) jedynie z racji jego wieloznaczności w literaturze niemieckiej (por. P s. 70).

[52] Windelband, omawiając problematykę teoriopoznawczą, mówi również – zgodnie z terminologią Kanta – o *Bewußtsein überhaupt* jako systemie pierwszych zasad myślenia (*Grundsätze der Vernunft*) i będącej korelatem *Ding-an-sich*. Ze względu jednak na aksjologiczną interpretację pierwszych zasad myślenia świadomość ta została przeinterpretowana w *Normalbewußtsein* (system pierwszych zasad wartościowania), będącej korelatem *Wert-an-sich* (por. P s. 67n.; E s. 213. 226n.255).

[53] Por. P s. 77.91.97.329; E s. 255.

[54] Por. P s. 424; E s. 391n.396-399.

[55] *Die Kategorie der Substanz bedeutet in ihrer empirisch berechtigen Anwendung Urteil und Begriff von der konstanten Zusammengehörigkeit endlicher, bestimmter Erfahrungsinhalte, welche als Eingenschaften gemeinsam einem Dinge inhärieren* (P s. 430).

[56] *Kausalität in ihrer empirisch brauchbaren Bedeutung ist Urteil und Begriff von der Zusammengehörigkeit verschiedener Zustände des Wirklichen, wodurch die einen den anderen nach bestimmten allgemeinen Regeln in der Zeit folgen: alles Empirische ist Ursache nur in Bezug auf seine Wirkung, Wirkung nur in Bezug auf seine Ursache* (P s. 431).

[57] *Persönlichkeit ist erfahrungsmäßig als bestimmt und endlich gegeben, ja sie ist der höchste Typus des in sich Geschlossenen und Begrenzten* (P s. 432).

[58] Na właściwości takiej interpretacji wskazuje Scheler, utrzymując, że *Sollen* /*Norm* może jedynie być ugruntowane na wartości (*Wert*), odpowiednio, etyka normatywna na etyce wartości, logika normatywna na logice przedmiotu (por. PR s. 637).

[59] Por. RI s. 146n.; PR s. 634-646.

[60] Negatywna abstrakcja – zdaniem Schelera – rozumiana absolutnie jest jałowym, a nawet niemożliwym, procesem poznawczym, ponieważ albo prowadzi do czystego „nic", albo zakłada już pozytywne ujęcie tego, co dzięki sukcesywnym zabiegom poznawczym chce wydobyć z tego, z czym w jakikolwiek sposób jest złączona (por. PR s, 644n.).

[61] Por. PR s. 640-643. Wprawdzie twierdzi się tu, że przedmiotem-korelatem świadomości w ogóle (świadomości normatywnej) jest rzecz-sama-w-sobie (wartość-sama-w-sobie), co jednak Scheler nazywa najbardziej przewrotnym złudzeniem. Jeżeli bowiem konsekwentnie przeprowadzi się abstrakcję od wszelkiej treści, to będzie to również abstrahowanie od wszelkiej treści, której przysługuje wartość poznawcza i wartość prawdy. To, co pozostaje po dokonaniu zabiegu totalnej abstrakcji, nie jest już bytem ani treścią „pełni" świata, niedoświadczalną jedynie przez świadomość indywidualną, lecz absolutna pustka, nic (por. PR s. 645).

[62] Por. PR s. 643.

[63] Por. *tamże* s. 643n.

[64] Por. RI s. 69-191.

[65] Por. *tamże* s. 124-164.

[66] Por. *tamże*.

[67] Por. *tamże* s. 36-50 (Eucken), 91-99 (Görland), 99-104 (Windelband), 115--120 (Bauch), 121-124 (Cohn), 108-115 (Mehlis).

[68] Por. *tamże* s. 83-91.

[69] Por. *tamże* s. 77-83.

[70] Por. *tamże* s. 60-68 (Volkelt), 105-108 (Rickert).

[71] Por. *tamże* s. 91-99.

[72] Por. *tamże* s. 108-115.

[73] Por. *tamże*.

[74] Por. *tamże*.

[75] Por. R. Otto, *Aufsätze das Numinose betreffend*, Stuttgart – Gotha 1923, s. V--VIII; por. także RI s. 269; PR s. 547nn.391n.

[76] Wprawdzie NRW zawiera już prawie wszystkie systemowe rozstrzygnięcia przedstawione w KF, ale praca NRW zakłada badania z „psychologii" i historii religii oraz filozofii religii i z tej racji odnośne miejsca z NRW będą przytaczane jako uzupełnienie KF.

[77] Por. KF s. V-IX (a zwłaszcza VIII).

[78] Por. *tamże* s. V-XI.192-200 (a zwłaszcza s. 194n.).

[79] Momentów, które zadecydowały o wyborze przez Otta właśnie filozofii Friesa, oprócz tych zasadniczych, „metafizycznych i teoriopoznawczych", jest znacz-

nie więcej: a) Kontynuacja i rozwinięcie przekonań deistycznych i oświeceniowych: 1° o nieprzypadkowości prawd religijnych i moralnych (por. KF s. 2n.18); 2° że ostateczną racją ważności przekonań religijnych nie jest autorytet, urząd nauczycielski, tradycja kościelna, Pismo, cuda, historyczna faktyczność, lecz właściwe pryncipium wewnątrz człowieka (*testimonium spiritus sancti internum*), które usprawiedliwia samooczywistość przekonań religijnych (por. KF s.18n.); 3° że religia musi mieć swoje własne źródła i swoje własne życie, niezależnie od sztucznych szkolnych systemów akademickich, apologetyki, szkół teologicznych, filozofii; jest to zarazem zwrot do tego, co proste i bezpośrednie (por. KE s. 19--21.122n.); b) w związku z a) 3° oraz z przekonaniem o niesamoistności poznania pośredniego, tu dowodu (por. KF 7), proklamacja praw *Gefühl*, tzn. ujawnienie ważności idei Rousseau, Herdera, Jacobiego co do wartości poznania nierefleksyjnego, bezpośredniego (por. KF s. 21n.), a jednocześnie pokazanie jednostronnej charakterystyki *Gefühl*, dokonanej przez Schleiermachera (*Gefühl der schlethinnigen Abhängigkeit*), oraz jego niejasnej teorii *Divination* (por. KF s. 6. 9n. 21n.22-24.151n.); c) chociaż Fries nie ma zrozumienia dla tego, co indywidualne, historyczne, „pozytywne", to jednak właśnie w jego teorii *Gefühl* odnajduje Otto podstawy do zrozumienia: indywidualizacji religii; istnienia jakościowych różnic między religiami; istnienia różnic między religiami co do wartości, konieczności, doskonałości; swoistości poszczególnych religii (por. KF s. 123-125.158-163.175--177); d) uwyraźnienie i ugruntowanie dostrzeganego przeciwieństwa między światem wiedzy (ważnym jedynie dla tego, co zjawiskowe) a światem wiary (gruntującym się w inteligibilnym duchu) oraz ich wzajemnego przenikania się (por. KF s. 24-28).

[80] Ujawnienie pryncipium religii (tego, co religijne) pozwoliłoby równocześnie w sposób pewny ująć samą istotę religii, dałoby podstawę badaniom religioznawczym, wyznaczając niezawodnie zakres fenomenów religijnych, pozwoliłoby właściwie ocenić tendencje pojawiające się w religiach pozytywnych oraz ocenić wartość poszczególnych religii (por. KF s. V-X.2n.193-199).

[81] Wyraża to tytuł podstawowej pracy Friesa *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* (1807).

[82] *Weil a priori, darum «ideal», dh. ungültig für das Wesen der Dinge selber* (KF s. 4). Konsekwencja ta zadecydowała o podejmowaniu prób ugruntowania świadomości religijnej (religii) na podstawie postulatów rozumu praktycznego, a nie odkrycia apriorycznych kategorii świadomości religijnej.

[83] Por. KF s. 3-5; NRW s. 7n.

[84] Otto sądzi, że chociaż asercji sądów dokonuje się w sposób indywidualny i nie sposób aktów asercji uczynić ogólnie ważnymi, to jednak przekonania religijne (co do ich ogólnej istoty i w aspekcie ich podstawowych założeń, i najbardziej

ogólnych roszczeń) mogą być usprawiedliwione w ramach filozofii Friesa, uwolnionej od kantowskiej jednostronności. Usprawiedliwienie to ma miejsce zarówno w płaszczyźnie podmiotowej (wskazanie na *Anlage*, *Vermöge* rozumu [*Vernunft*]), jak i w płaszczyźnie przedmiotowej (wskazanie na *oberster Inhalt von Prinzipien*, *metaphysische Prinzipien* (por. KP s. Vn.VIII; NRW s. 226.246.276nn.).

[85] Nie mówi się tego wyraźnie, ale taki sens mają przeprowadzone analizy.

[86] Por. KP s. 30-33.35.40n.49n.63n.58n.

[87] Por. *tamże* s. 6.31n.38n.

[88] Por. *tamże* s. 40n.

[89] Por. KF s. 39.45n.49; NRW s. 27-32.42n.66-211.217-225.

[90] Por. KF s. 37.63.67.

[91] Por. *tamże* s. 33.49-64.

[92] Fries i Otto ujawniają sprzeczność antytez, pytając o ich sens w świetle zasady racji dostatecznej i niemożliwego regresu w nieskończoność. Taki świat, jaki ujęty jest w antytezach, nie mógłby realnie istnieć, byłby sprzeczny. Fakt aprioricznych idei rozumu (jedności, konieczności, niesprzeczności, spełnienia) oraz fakt realnego istnienia bytu, przyjęty dzięki zaufaniu rozumu do samego siebie, że prawdziwie poznaje i poznaje, iż świat jest realny, domagają się rozwiązania antynomii rozumu – w obrębie samego rozumu teoretycznego – na korzyść tez i ich obiektywnej ważności (por. KF s. 51-63; NRW 52-56).

[93] Por. KF s. 50.58n.63n.; NRW s. 231n.

[94] Por. KF s. 33.58-64.49n.; NRW s. 50-56.

[95] Por. KF s. 64-67; NRW s. 54.241-250.

[96] Por. KF s. 42-45.61.63.76.

[97] Por. KF s. 33.

[98] Por. KF s. 37.74; NRW s. 49. Mimo że cały wybór może stwarzać pozory dowodu jest w swej istocie – zdaniem Otta – jedynie formą metodycznego uświadomienia sobie, jakie idee gruntują się w samym rozumie odpoznaniem ich obiektywnej ważności i niepowątpiewalności. Cały wywód nie ma charakteru *Beweis*, lecz *Nachweis*. Nie można bowiem w ogóle przeprowadzić dowodu obiektywnej ważności pierwszych zasad rozumu, lecz jedynie uświadomić sobie w aktach refleksji ich nieodzowność, nieobalalność oraz ich obiektywną ważność. Fries mówi tu jeszcze o „dedukcji antropologicznej", zmierzającej do ujawnienia źródeł (władz) tego rodzaju poznań (por. KF s.76n.). Inaczej jeszcze mówiąc, celem „samoupewnienia się" na drodze krytycznej analizy czy dedukcji antropologicznej co do obiektywnej ważności wypowiedzi ugruntowanych na odczuciu prawdy (*Wahrheitsgefühl*) jest uchylenie ich pozornego charakteru subiektywnego czy ich niepewności, które towarzyszą im, gdy powołujemy się jedynie na poczucie prawdy (*Wahrheitsgefühl*; por. KF s. 79n.89n.). Błąd Kanta, natury metodycznej, pole-

gał m.in. na tym, że jedynie we wnioskach usiłował odkryć samoistną treść poznawczą samego rozumu (forma bowiem sądów nasunęła pomysł szukania samoistnych treści poznawczych rozumu). Wnioski jednak jako czysto analityczne sądy nie przedstawiają żadnej własnej (swoistej) treści ani co do materii, ani co do formy (por. KF s. 78n.).

[99] Por. KF s. 58n.82; NRW s. 54.

[100] Por. KF s. 83.

[101] Por. *tamże* s. 64-67.73.104.

[102] Por. *tamże* s. 73-75. Również w filozofii praktycznej Fries kontynuuje osiągnięcia Kanta. Jako ważne przyjmuje: a) ideę dobrej woli jako absolutnego i nieporównywalnego dobra; b) ideę obowiązku; c) ideę „formalnych" determinacji dobrej woli jako posłuszeństwa wobec prawa moralnego i z powodu samego prawa; d) odgraniczenie czystego szacunku od skłonności. Równocześnie dokonuje następujących korekt filozofii praktycznej Kanta: a) uchyla ważność kantowskiej próby rozwinięcia z samego kategorycznego imperatywu systemu szczegółowych obowiązujących praw (*Pflichtgebote*); b) pokazuje, że kantowski „kategoryczny imperatyw" sam podlega prawu (*Gesetz*) absolutnej wartości; c) zamiast kantowskiego „wykazu" kategorii moralnych, które postulowały ideę wolności jako *das oberste Einzuteilende*, proponuje „wykaz" podstawowych pojęć moralnych przy uznaniu idei „wartości" jako *das Einzuteilende*; d) rozumienie czystego obowiązku jako czystej miłości; e) ugruntowanie wreszcie całej moralności na podstawie wypracowanej teorii rozumu praktycznego (por. KF s. 88).

[103] Por. KF s. 88n.140n. Władzę wartościującą, *Herz*, wyróżnia w dyskusji z empiryzmem (por. KF s. 89n.).

[104] Por. *tamże* s. 89-91.

[105] Por. *tamże* s. 90-95.

[106] Por. *tamże* s. 94n.

[107] Por. *tamże* s. 95. Wskazanie na takie konieczne warunki jest wyraźnym odejściem od Kanta w aspekcie materialnym (konieczność przyjęcia absolutnej, obiektywnej wartości), chociaż nie w aspekcie formalnym (czysta powinność) (por. KF s. 96.152n.).

[108] Por. KF s. 97; NRW s. 254n.260n. „Godność osoby" z tej racji, że jest ujmowalna jedynie negatywnie, nie stanowi podstawy do sformułowania pozytywnego kanonu stosowanej teorii obowiązku. „Godność osoby" nakazuje jedynie czcić wszelką osobę oraz wyznacza linie kierunkowe działania w postaci ważnych ograniczeń i zakazów (por. KF s. 97n.). Na mocy bezpośredniego odczucia słuszności nakazowi czci osoby podporządkowuje się *tierischer Trieb* i *menschlicher Trieb*, dzięki czemu dobrej woli są przedkładane pozytywne zadania. Daje to podstawę etyce. W tym kontekście Fries określa religię jako trwałą i żywą relację

do idei o absolutnej wartości i gotowość prowadzenia w jej świetle swego życia (por. KF s. 98-100).

[109] Por. KF s. 100n.

[110] Por. *tamże* s. 101n. Wśród tych pojęć nie zostaje wyszczególniona wolność, ponieważ nie stanowi ona treści moralności, lecz jedynie jest jej nieodzownym warunkiem (por. KF s. 102).

[111] Por. *tamże* s. 106-111.

[112] Por, KF s. 104n.; NRW s. 59-65. *Dieses ewigen Zweckes inne sein und darauf bezogen sein, das ist Religion* wydaje się być Otta własnym określeniem religii. Otto nie zaznacza, że to definicja Friesa (KF s. 104).

[113] Por. KF s. 106.

[114] Por. *tamże* s. 106.111n.

[115] Por. KF s. 105n.148.171; NRW s. 33-42.56-59. *Ahnende Erkenntnisvermögen* odkrył Kant i właściwie przedstawił w *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755). Teorię tę rozwinął Fries w *Wissen, Glaube und Ahnung* (1806).

[116] Por. KF s. 105.111; NRW 280n.

[117] Por. KF s. 99n.

[118] Por. *tamże* s. 98.

[119] Por. KP s. 94n.; NRW s. 250n.

[120] Por. KF s. 91.

[121] Por. *tamże* s. 92.

[122] „Wydaje się", ponieważ są miejsca, gdzie jest charakteryzowana jako władza jedynie poznająca (por. KF s. 74.83). Całość jednak wypowiedzi o *Gefühl* pozwala ją pojmować jako władzę poznawczo-wartościującą (por. także KF s. 140n.150). Teoria *Gefühl* stanowi temat sam dla siebie. Poprzestaje się na takim jej scharakteryzowaniu. Nie podejmuje się nawet bliższego jej precyzowania przez porównanie wypowiedzi w KF z licznymi wypowiedziami w H. Nie wydaje się jednak, że wypowiedzi co do natury *Gefühl* w H są istotnie odrębne.

[123] Por. KF s. 88-91; NRW 233- 235.

[124] Fries i Otto wyraźnie odwołują się tu do Platona teorii anamnezy.

[125] Por. KF s. 74; NRW s. 295-287.

[126] Por. KF s.74. Samo podporządkowanie dokonuje się wyłącznie dzięki *Gefühl* (por. KF s. 94; NRW s. 56).

[127] Por. KP s. 112n.140n.; także NRW s. 30n.39.251n.

[128] Por. KP s. 114.117-120.75n.; NRW s. 41 przypis 1. 57n.

[129] Por. KP s. 119n.

[130] Por. *tamże* s. 74n.82n.112.119n.149n.

[131] Stanowi to podstawę przedstawień mitologicznych i religijnych, symboliki religijnej (por. KP s. 114), tajemnicy czasowego istnienia (por. KP s. 74), fantazji

mitologicznej i religijnej (por. KP s. 75), mistycyzmu (por. KP s.75), objawienia (por. KP s.76).

[132] Por. *tamże* s. 113.

[133] Por. *tamże* s. 76.

[134] Por. *tamże* s. 121. Myśl ta została zapożyczona od Schleiermachera. Fries bowiem rolę *das ahnende Gefühl* widział zwłaszcza w zakresie tego, co piękne i doskonałe. Natomiast Scheiermacher szczególnie w obliczu tego, co ogromne, żywiołowe, doskonałe w naturze, demoniczno-zagadkowe, zmysłowo ujmujące, groźne i zdumiewające, pełne wspaniałości, tajemnicze (por. NRW s. 58n.).

[135] Por. KF s. 117n.171n; NRW s. 10.30.42.

[136] Por. KP s. 76.

[137] Por. KP s. 76; NRW s. 5n.44.144.

[138] Por. KP s. 76n.

[139] Por. KP s. 77; NRW s. 47-50.144.

[140] Por. KP s. 77.

[141] Por. KP s. 41n.77-79; NRW s. 49n.

[142] Por. KP s. 49; NRW s. 5n.44n.144.

[143] Chodzi tu przede wszystkim o prace J. Geysera, *Intelekt oder Gemüt*, Freiburg 1921; W. Schmidta, *Menscheitswege zum Gotterkennen*, Kempten 1923; Fr. Feigla, *Das Heilige. Kritische Abhandlung über Rudolfs Ottos gleichnamiges Buch*, Haarlem 1929; także PR s. 595n.

[144] Por. RI s. 280n.286-288.296. Chodzi tu zwłaszcza o zarzuty Schelera w PR s. 593-595.

[145] Por. KF s. 3.

[146] Por. PR s. 593.

[147] Por. *tamże* s. 592n.

[148] Natomiast Hessen fałszywie interpretuje Friesa, rozumiejąc jego ujęcie kategorii *a priori* psychologicznie (por. RI s. 287n.).

[149] Por. RI s. 288n.296n.

[150] Por. KF s. 194n.

[151] Por. PR s. 321.342-348.363.

[152] Por. *tamże* s. 344-346.363.

[153] Por. *tamże* s. 364.

[154] Por. *tamże* s. 364, a także s. 364-375.521-523.

[155] Por. *tamże* s. 564-584.

[156] Por. *tamże* s. 363.585.588.

[157] Por. *tamże* s. 363-367.580.585-588.600.

[158] Por. *tamże* s. 538n.

[159] Scheler odwołuje się tu do pracy W. Kölhlera, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, Braunschweig 1920.

[160] Por. PR s. 539.

[161] Por. *tamże* s. 539-541.601.

[162] Por. *tamże* s. 539-541.

[163] Por. *tamże* s. 540n.601.

[164] Przedmiotem polemiki Schelera jest również teoria idei wrodzonych. Scheler nie przyjmuje żadnych idei wrodzonych, włącznie z ideą Boga i ideą *ens a se*. Brak idei wrodzonych przy równoczesnej możności istnienia aktów religijnych usensownia zasadniczo nieograniczony wzrost naturalnego poznania Boga oraz różnorodność jego rezultatów (por. PR s. 440n.).

[165] Czyste wrażenie (to, co w daności uwarunkowane podnietą) nie jest – zdaniem Schelera – nigdy realną częścią tego, co dane, lecz – w porównaniu z każdorazowym jednoczącym intencjonalnym aktem spostrzeżenia, którego intencjonalne komponenty różnicują się, mimo że podnieta trwale oddziaływa – jedynie fikcyjnym produktem porównania (por. PR s. 441).

[166] Por. PR s. 441-443.539-541.601. Kantowskie rozumienie *a priori* odrzuca Scheler nadto z pewnych praktycznych konsekwencji, mianowicie: 1° zniesienia właściwego znaczenia chcenia i działania, ponieważ funkcję tę zasadniczo spełnia już poznanie; 2° utożsamienia ludzkiego podmiotu poznającego z boskim duchem (por. PR s. 443).

[167] Por. *tamże* s. 444.

[168] Por. *tamże*.

[169] Scheler podkreśla, że „dane *a priori*" nie jest niezależne od doświadczenia i oglądu przedmiotów w ogóle, lecz tylko od ilości (*Quantität*) doświadczenia (por. PR s. 444 przypis l).

[170] Por. PR s. 444n. Konsekwencją tego jest to, że aprioryczna zawartość tego, co dane, dotycząca istotności, istotowych związków, istotowej struktury, nie może być ani dowodzona, ani odrzucona na drodze indukcyjnego doświadczenia przypadkowej faktyczności.

[171] Por. *tamże* s. 445.455n.

[172] Por. *tamże* s. 445n.463n. Funkcjonalizowanie się oglądów istotowych pozwala Schelerowi odrzucić m.in.: 1° założenie logicznej, a nawet realnej, identyczności rozumu wszystkich ludzi (przeciw: awerroizmowi, Kantowi, Fichtemu, Heglowi; por. PR s. 446-448. 452); 2° założenie wiecznej stabilności rozumu ludzkiego (przeciw: Kantowi; por. PR s. 448n.). Ale równocześnie pozwala mu przyjąć: 1° niezastępowalność uzyskanych w określonych warunkach oglądów ejdetycznych i ich sfunkcjonalizowania (por. PR s. 453-458); 2° konieczność kooperacji całej ludzkości w pełnym ujęciu apriorycznej zawartości tego, co dane (por. PR s. 453n.456n.).

[173] Por. *tamże* s. 447.
[174] Por. *tamże* s. 463n.
[175] Por. *tamże* s. 463-467.
[176] Por. RI s. 268.
[177] Por. PR s. 328n.695(696-707).
[178] Por.*tamże* s. 603n.
[179] Por. *tamże* s. 604n.
[180] Por. *tamże* s. 603n.
[181] Por. *tamże* s. 605.
[182] Por. *tamże* s. 604n.
[183] Por. *tamże* s. 605.608.618.
[184] Por. *tamże* s. 608.
[185] Por. *tamże* s. 608-610.
[186] Por. *tamże* s. 350.
[187] Por. *tamże* s. 608n.
[188] Por. *tamże* s. 606. „Rzeczowo", a więc nie tak, jakoby ogląd i wiara musiałyby przysługiwać tej samej jednostce i świadomości. Np. chrześcijańska wiara opiera się na tym, co Chrystus przekazał o Bogu i samym sobie, czerpiąc „informacje" nie w akcie wiary, lecz z oglądu (por. PR s. 606). Wiara występuje tylko tam, gdzie brak oglądu religijnego. Stąd ustawiczne ryzyko związane z aktem wiary (por. PR s. 614). Odróżnienie przez Schelera aktu oglądu i odpowiadającego mu aktu samodania (objawienia się tego, co boskie) od aktu wiary, pozwala uniknąć wieloznaczności związanej z rozumieniem wiary: Windelband np. rozumie wiarę jako przeświadczenie o realnym zapodmiotowaniu świadomości normatywnej w rzeczywistości ponadempirycznej, Otto – jako idealne przeświadczenie, tj. wiedzę daną wraz z zaufaniem czystego rozumu do samego siebie, Hessen – jako odpowiedź (przyjęcie i akceptacja) na objawienie Boże, gruntujące się w przeżyciu i doświadczeniu, a nie w wiedzy i dowodzie, czy jako egzystencjalne otwarcie się na życie Boże. Scheler posługuje się pojęciem wiary raczej w sensie scholastycznym, mianowicie jako przyjęcie za prawdziwe sądów (zdań) komunikujących o tym, co boskie, święte. Takie rozumienie wiary nie znaczyło – wydaje się – ani w scholastyce, ani u Schelera – jak podejrzewa Hessen – intelektualizacji wiary, ponieważ dokonuje się tu asercja twierdzeń o przedmiocie nie danym oglądowo, a jedynie komunikowalnym przez osobę, dlatego z konieczności może również być jedynie aktem osobowym (por. RII s. 209).
[189] Por. *tamże* s. 606.614-618.
[190] Por. *tamże* s. 341.349.
[191] Por. *tamże* s. 564n.

[192] Por. *tamże* s. 566. Zakłada się tu bowiem, że naturalne poznanie Boga, mimo że nie jest poznaniem w pełni zreflektowanym, zorganizowanym metodycznie, to jednak jest „przekładalne" na zreflektowane, metodyczne.
[193] Por. *tamże* s. 377.
[194] Por. *tamże* s. 287n.566-573.
[195] Por. *tamże* s. 575-579.
[196] Por. *tamże* s. 580n.
[197] Por. *tamże* s. 376n.
[198] Por. *tamże* s. 381n.
[199] Por. *tamże* s. 679-707.
[200] Por. *tamże* s. 570.623n.
[201] Por. *tamże* s. 622n.
[202] „Jakiś szczególny zmysł" religijny – zgodnie z fenomenologiczną strukturą aktu świadomości – należy odrzucić na podstawie faktu jedności intencji aktu religijnego, która zawiera zarówno momenty poznawcze, jak i wolitywne, uczuciowe itd. Akt religijny jest aktem całej osoby, a swą jedność otrzymuje z jedyności intencji skierowanej na swój przedmiot.
[203] Por. *tamże* s. 379.397n.
[204] Por. *tamże* s. 541.
[205] Por. J. K.-H. Weger, *Der Mensch ist ein Versprechen, das er nicht halten kann. Das Ungenungen religionskritischer Argumente als Erklärung (mit-)menschlicher Erfahrung*, [w:] *Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart*, hrsg. J. Karl-Heinz Weger, München 1976, 25-57; J. Splett, *Dionysos gegen dem Gekreuzigten? Philosophische Vorüberlegungen zur christlichem Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzches*, [w:] *Religionskritik*… s. 59-83.
[206] Por, PR s. 655n.
[207] Por. *tamże* s. 660-662.
[208] Por. *tamże* s. 651-654.
[209] Por. *tamże* s. 657n.
[210] Por. *tamże* s. 647.
[211] Por. *tamże* s. 673.
[212] Por. *tamże* s. 670-673.
[213] Por. *tamże* s. 648-650.654.666n.
[214] Por. *tamże* s. 559.
[215] Por. *tamże* s. 682-686.
[216] Por. *tamże* s. 560n.
[217] Por, *tamże* s. 561-564.537.
[218] Por. *tamże* s. 663.670-673.

[219] Por. *tamże* s. 647-673.
[220] Por. *tamże* s. 679-707.
[221] Por. *tamże* s. 320.374n.

Rozdział III

REALNOŚĆ *SACRUM*

Rozważany w poprzednim rozdziale problem obiektywnej ważności poznania *sacrum* staje się ostatecznie sensowny – jak zauważają J. F. Fries i R. Otto – wyłącznie wtedy, gdy *sacrum* realnie istnieje. Fries i Otto ujmują swe stanowisko bardziej ogólnie, twierdząc, że problem obiektywnie ważnego poznania jest w ogóle sensowny jedynie wtedy, gdy coś realnie istnieje. Nie podejmuje się tu usprawiedliwienia tej ich ogólnej tezy. Wydaje się jednak, że stanowisko ich jest słuszne – co najmniej – w zakresie ugruntowania i usensownienia obiektywnego poznania przedmiotu religijnego. Wszystkie bowiem sądy (zdania), formułowane przez świadomość religijną, są związane z przekonaniem o realnym istnieniu jej przedmiotu. Fakt realności jej przedmiotu stanowi dla niej podstawę prawdziwości przekonań. Świadomość religijna nie zadowala się ugruntowaniem swoich twierdzeń w przedmiocie, który by jedynie jakoś – inaczej niż realnie – istniał. Dla świadomości religijnej obiektywna ważność przekonań religijnych niejako wypływa z realnie, transcendentnie, absolutnie istniejącego jej właściwego przedmiotu.

Świadomość religijna (religia) nie „żyje" wprawdzie z metafizyki, ale jej postawa jest radykalnie metafizyczna. Intencje wszystkich aktów religijnych są skierowane na to, co „prawdziwie realne", na to, co „rzeczywiście rzeczywiste". Wydaje się, że w tym przypadku ma rację Otto, twierdząc, że nie istnieje żadna religia, która byłaby wolna od metafizyki, jeżeli przez pojęcie Boga należy rozumieć rzeczywistego Boga. Wydaje się również, że warunkowy tryb tej wypowiedzi, jest rozstrzygany przez świadomość religijną jednoznacznie na rzecz realizmu. Realizm świadomości religijnej (religii) – przynajmniej co do właściwego jej przedmiotu (*sacrum*, Boga) – tłumaczy nieustające próby formułowania tzw. dowodów na istnienie Boga, które w swej istocie nie wydają się niczym innym, jak jedynie teoretycznym „usprawie-

dliwieniem" nigdy nie podawanego przez świadomość religijną w wątpliwość przekonania, że jej przedmiot po prostu realnie istnieje. Ten realizm tłumaczy również podejmowane w historii próby całkowitej czy parcjalnej identyfikacji religii i metafizyki oraz określania religii jako np. „życia metafizycznego" (W. Windelband). Niekwestionowana przez świadomość religijną realność jej właściwego przedmiotu tłumaczy również powstanie nowej dyscypliny filozoficznej – filozofii religii, stawiającej sobie zadanie zapewnienia co najmniej sensowności (ważności) świadomości religijnej (religii), a nawet ugruntowania jej w porządku obiektywności i realności właśnie wtedy, gdy zakwestionowano teoretyczną rozstrzygalność problematyki metafizycznej.

Problem sensowności świadomości religijnej oraz ugruntowania w aspekcie obiektywnym i realnym jej przedmiotów jest również żywy w pracach klasyków sakrologicznego nurtu religiologicznego. Uwzględniając jedynie aspekt metafizyczny ich wypowiedzi, łatwo zauważa się, że z racji odmiennych założeń systemowych, teoriopoznawczych, różnych przeświadczeń co do możliwości rozstrzygania problematyki metafizycznej również ich odpowiedzi, dotyczące realności *sacrum*, są różne.

Natomiast w tym rozdziale interesuje przede wszystkim pytanie, czy w ogóle, a jeżeli tak, to na ile, dane przez nich odpowiedzi metafizyczne rozwiązują problem realnego istnienia przedmiotu świadomości religijnej (*sacrum*). Inaczej jeszcze mówiąc, czy i na ile przedstawione przez nich propozycje realnego ugruntowania przedmiotu świadomości religijnej mogłyby usprawiedliwić przekonania świadomości religijnej o sposobie istnienia jej przedmiotu oraz czy przedstawione rozwiązania są metafizycznie poprawne. Pytania te wydają się szczególnie interesujące z tej racji, że klasycy sakrologicznego nurtu religiologicznego pozostają bądź w ramach filozofii kantowskiej (przynajmniej w porządku interpretacji faktu religii), bądź ogólniej są związani z filozofią podmiotu.

I. Postulowana realność *sacrum* (Windelband)

E. Durkheim, wychodząc z jednomyślności odczuć wierzących wszystkich czasów, twierdzi, że przekonania religijne nie mogą być iluzoryczne. Wraz z W. Jamesem przyjmuje, że wiara religijna wyrasta ze specyficznego doświadczenia, którego demonstratywna wartość nie jest mniejsza od doświadczenia naukowego. Przyjmując doświadczenie religijne za fakt, nie

sądzi jednak, aby z tego faktu wynikało, że rzeczywistość, która jest fundamentem tego doświadczenia, odpowiada przedmiotowo idei, którą mają o niej wierzący. Sam fakt bowiem, że forma, w której był on ujmowany, przedstawia się różnie w różnych czasach, świadczy o tym, że żadna z nich nie ujmuje go adekwatnie. A zatem należy sądzić – zdaniem Durkheima – że impresje, które wierzący czuje, nie są wprawdzie imaginatywne, ale nie są też intuitywne. Nie ma żadnego powodu, by wierzyć, że informują one lepiej o naturze swego przedmiotu, niż zwykłe wrażenia o naturze ciała i jego właściwościach. Ten stan rzeczy domaga się zatem konieczności interpretacji faktów religijnych[1].

Intepretacja *sacrum*, dokonana przez Durkheima, przeprowadzana w ramach pozytywistycznego, sensualistycznego agnostycyzmu metafizycznego, kwestionującego sensowność i zasadność pytań i problemów metafizycznych i religijnych, doprowadziła ostatecznie do zastąpienia aspektu metafizycznego (kategorii metafizycznej) aspektem socjologicznym (kategorią socjologiczną)[2]. Durkheima interpretacja *sacrum* jako fundamentalnej kategorii *a priori* świadomości zbiorowej, dopełniona socjologiczno-genetyczną teorią jej źródeł, z jednej strony w pełni mogła zadowolić socjologów, ponieważ zamykała rozumienie kultury całkowicie w granicach „naturalnych", a z drugiej – zbyteczną czyniła całą problematykę metafizyczną, a właściwie ją znosiła.

N. Söderblom, który dostrzega ograniczenia interpretacji socjologicznej dziedziny tego, co religijne, oraz rozumienia „rzeczy świętych" jako wyrazu, obiektywizacji kategorii *a priori* świadomości zbiorowej, nie podejmuje się rozwiązania zagadnienia przedmiotu świadomości religijnej w aspekcie metafizycznym. To niepodjęcie zagadnień metafizycznych przez Söderbloma ma, na tle jego dyskusji z socjologiczną szkołą francuską, dwa źródła: 1° wyraźna świadomość metodologiczna odrębności poznawczych porządków nauk empirycznych i filozoficznych o tym, co religijne; 2° dostrzeżenie nieodpowiedniości – z tej racji, że socjologiczna interpretacja *sacrum* w francuskiej szkole socjologicznej jest ostatecznie neokantowska – kantowskiej „metafizyki" dla metafizycznego ugruntowania świadomości religijnej, przekonanej nie tylko o całkowitej odrębności swego przedmiotu, ale również o jego transcendentnej realności. Mimo że Söderblom w opisie i interpretacji przedmiotu świadomości religijnej pozostaje historykiem i nie wychodzi poza rozumienie *sacrum* jako bliżej nieokreślonej substancji czy bytowości, będącej racją istnienia (bytowości) i wartości rzeczy, roślin, ludzi, i mimo że

nie podejmuje problemu metafizycznego uzasadnienia *sa*crum, wyszczególnienia jego sposobów istnienia, zagadnienia związanego z relacją *sacrum* ze światem i ludźmi (zagadnienie partycypacji), zagadnienia realnych możliwości jego objawiania się i udzielania[3], to jednak historycznie uzasadniona interpretacja *sacrum* jako mocy pełnej wartości prawdziwego życia nie może nie przedstawiać dla Söderbloma wartości w poszukiwaniu ostatecznych racji bytowych przedmiotu świadomości religijnych, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę z jednej strony nieredukowalność „mocy" do żadnej interpretacji historyczno-systemowej ani do żadnej wartości kulturowej, ani ich syntezy[4], a z drugiej – Söderbloma wyrażenia na określenie *sacrum*: *Macht des Daseins*, *Grundmacht des Daseins*.

Dostrzegana przez Söderbloma ważność i sensowność problematyki metafizycznej w zakresie tego, co religijne, nie jest kwestionowana również w ramach kantowskiego i neokantowskiego agnostycyzmu metafizycznego, mimo że nie przyjmuje się tu rozstrzygalności tych zagadnień na płaszczyźnie teoretycznej[5]. Windelband, dostrzegając zgodność postawy religijnej oraz metafizycznej[6] oraz określając *sacrum* jako formalną jedność (*Inbegriff*) norm apriorycznych ogólnie ważnego wartościowania, przeżywaną przez świadomość religijną jako realną, realnie zakotwiczoną w jakimś transcendentnym podmiocie, radykalizuje stanowisko kantowskie. Kantyzm dopuszczał bowiem rozstrzygnięcie problematyki metafizycznej (religijnej) w zakresie rozumu praktycznego. Windelband, wychodząc z rozróżnienia tego, co jest, i tego, co być powinno, tworzy szerszą teorię ogólnie ważnego wartościowania, obejmującą całość działań kulturowych. Osobliwością i zarazem racją działań kulturowych jest – jego zdaniem – tkwiąca w świadomości kulturowej antynomia między tym, co jest, a tym, co być powinno. Antynomia ta jest charakterystyczna zarówna dla świadomości religijnej, jak i metafizycznej i z tej racji problemy metafizycznego ugruntowania przedmiotu świadomości religijnej okazują się faktycznie nierozstrzygalne na płaszczyźnie teoretycznej[7]. Charakterystyczna dla świadomości religijnej i metafizycznej faktyczna antynomia nie jest jednak – jak argumentuje Windelband – rozwiązywalna nawet na płaszczyźnie rozumu praktycznego. Dualizm bowiem między tym, co jest, a tym, co być powinno, jest nieodzownym warunkiem działania. Wszelka próba zniesienia różnicy między tym, co jest (rzeczywistością), a tym, co być powinno (norma – wartość), jest unicestwieniem zarówno chcenia, jak i w ogóle działania kulturotwórczego (poznawczego, etycznego, estetycznego). Ponieważ ów dualizm jest podstawo-

wym (pierwotnym) warunkiem ludzkiego życia, poznanie ludzkie nie może „umiejscowić się" niejako na zewnątrz tego, co warunkuje bycie ludzkie, a tym samym nie może w sposób zadowalający wyjaśnić bezpośrednio danego faktu zdwojenia świadomości ludzkiej ani rozstrzygnąć na płaszczyźnie prawdziwościowej problemu ontycznej jedności porządku tego, co jest, i tego, co być powinno, a w konsekwencji problemu ontycznego ugruntowania przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co święte. Z tej racji Windelband twierdzi, że gdyby świadomość normatywną, przeżywaną jako coś realnego, nazwać boskością, to boskość (Bóg) jest dana wraz z faktem „zdwojonej świadomości" i jest tak „realna", jak „realny" jest ten właśnie fakt[8].

Windelband jednak uznaje sensowność realnego zapodmiotowania świadomości normatywnej w transcendentnym podmiocie. Uznaje sensowność wiary religijnej w transcendentną realność swego przedmiotu, tj. tego, co święte. Co więcej, można – jego zdaniem – przedstawić sensowny, postulatywny „dowód" za nieodzownością tego przekonania religijnego. Jeżeli bowiem zdwojenie świadomości ludzkiej, rozpatrywane w aspekcie społecznym (krytyka indywidualnego czynu przez świadomość zbiorową), domaga się realności życia społecznego, wspólnotowego, to antynomia-zdwojenie świadomości ludzkiej, wynikające z uświadomienia sobie absolutnych kryteriów wartościowania, domaga się jeszcze „głębszego" życia wspólnotowego. Ważność absolutnych kryteriów wartościowania odsłania jakąś duchową rację, jakiś ponaddoświadczalny związek osobowości, który tak ma się w stosunku do świadomości społecznej, jak to, co być powinno, do tego, do faktycznie jest ważne. W tym sensie właśnie antynomia-zdwojenie świadomości ludzkiej zakłada metafizyczną realność świadomości normatywnej, jej zapodmiotowanie w realnym transcendentnym podmiocie. Świadomość normatywna ukazuje się – jeżeli tylko zostanie uświadomiona ważność absolutnych wartości (wartościowań) – jako to, co rzeczywiste i najpewniejsze, a zarazem transcendentne w naszym przeżyciu. A tak właśnie przeżywa swój przedmiot świadomość religijna[9].

Oczywiście, Windelband przyznaje, że taki tok argumentacyjny, domagający się czy postulujący realne zapodmiotowanie świadomości normatywnej, nie jest jeszcze dowodem empirycznym. Ale odrzucenie tego postulatu byłoby równoznaczne z odrzuceniem wartości ponadindywidualnych czy wartości, które nie wykazywałyby historycznej relatywności. Z tej racji postulat ugruntowania świadomości normatywnej ma nie tylko charakter i wartość jakiegoś przekonania czy wiary, które równie dobrze mogłyby być

mniemaniem czy iluzją, lecz okazuje się nieodzowny; jest – jak twierdzi Kant – faktem czystego rozumu[10].

Windelband w sposób szczególny zajął się ujawnieniem sensowności i nieodzowności tego postulatu w artykule *Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie*, omawiając zarzut podnoszony przeciw aksjologicznemu rozumieniu historii. Takiemu bowiem ujęciu historii zarzucono, że dokonuje się tu nieuprawomocnionego zhumanizowania obrazu świata. Z punktu bowiem teoretycznych rozważań łatwo wykazać ograniczone znaczenie człowieka wraz z wszystkimi jego uczuciami, chceniami i wszystkimi odczuwanymi przezeń wartościami: ludzkość o względnie długowiecznej historii, bezsilna wobec kataklizmów kosmicznych, zagubiona w bezkresnym *universum* rości prawo do potraktowania siebie jako „wyjątku", przenosząc wartości swego ludzkiego życia na wewnętrzną „istotę" tego świata. Jednakże – zdaniem Windelbanda – zarzut ten nie bierze pod uwagę tego, że pojęcie *uniwersum* (które leży u podstaw tego zarzutu) nie może być potraktowane jako pierwotna, samozrozumiała dana, lecz raczej jako wytwór pojęciowego, rozumowego poznania. I jeżeli na gruncie tego poznania twierdzimy, że jesteśmy usytuowani w niezmierzonym kontekście materialnego bytu, to jednak równocześnie przeżywamy, wypracowując i realizując życiowe ideały, że jesteśmy usytuowani w innym – duchowym – kontekście, który równie jest niezmierzony i równie daleko sięga poza naszą empiryczną egzystencję jako fizyczny kontekst. Skoro zatem porządkowi oraz prawidłowości, które tzw. czyste (nieaksjologiczne) badanie jest w stanie wydobyć z chaosu naszych spostrzeżeń, przypisujemy realną ważność, tj. będącą poza czystymi formami naszego intelektu, to dlaczego – pyta Windelband – należałoby się wzbraniać przed wiarą, że ogólne wartości, które ujawniają się w historii ludzkiej, przynależą do realności, będącej poza ograniczonymi formami bycia człowieka. Aksjologiczne ujęcie i rozumienie świata ma – sądzi Windelband – takie samo prawo (ważność) jak przyrodoznawcze (nieaksjologiczne). A zatem przeżywane w świadomości religijnej ugruntowanie w pozaludzkim podmiocie świadomości normatywnej jako korelatu absolutnych wartości wydaje się w tej samej mierze usprawiedliwione jak przeżywane *uniwersum*. Co więcej, świadomość religijna, przeżywając realne i transcendentne w stosunku do podmiotu ludzkiego zapodmiotowanie świadomości normatywnej, jest próbą przezwyciężenia, danego bezpośrednio i artykułowanego w teorii, dualizmu nieaksjologicznego i aksjologicznego porządku świata. Dualizm ten, ugruntowany ostatecznie na

przeciwieństwie tego, co jest, w stosunku do tego, co być powinno, przezwycięża się w ten sposób, że przeżywa realną – w sobie samą jednak paradoksalną – jedność tego, co jest, i tego, co być powinno. Świadomość religijna rozwiązuje zatem postulowaną jedynie w teorii jedność czysto teoretycznych zainteresowań człowieka, poszukującego ostatecznej racji wszelkiej rzeczywistości i ludzkiego, osobowego życia[11].

Przeżycie przez świadomość religijną świadomości normatywnej jako związku o charakterze osobowym, jako transcendentnej i realnej, jest wyrazem psychicznej konieczności ontycznego ugruntowania powinności, a zarazem przezwyciężeniem doświadczalnego dualizmu między tym, co jest, a tym, co być powinno. Ontycznemu zapodmiotowaniu świadomości normatywnej odpowiadają – jak sądzi Windelband – próby jej bytowego ugruntowania dokonywane w ramach poszczególnych metafizyk. Ale zarówno religijny, jak i metafizyczny sposób ontycznego zapodmiotowania świadomości normatywnej (chociaż mógłby stanowić zwieńczenie problematyki ontologicznej, epistemologicznej i aksjologicznej[12]) może być potraktowany przez krytyczną filozofię co najwyżej jako pewna propozycja, która w jej ramach ostatecznie okazuje się nierozstrzygalna.

W filozofii krytycznej , tak jak ją rozumie Windelband, ontyczne ugruntowanie świadomości normatywnej, a tym samym i przedmiotu świadomości religijnej, tj. *sacrum*, może być zatem jedynie postulowane. Związane to jest z jednej strony przejęciem kantowskiego sposobu filozofowania, a z drugiej – esencjalistyczną interpretacją dotychczasowej problematyki metafizycznej. To ostatnie znalazło wyraz w artykule Windelbanda *Was ist Philosophie. Über Begriff und Geschichte der Philosophie*. Windelband w ogóle nie dostrzega, by przedmiotem filozofii była kiedykolwiek rzeczywistość jako realnie istniejąca[13]. Wprawdzie w swym *Einleitung in die Philosophie* mówi o rozróżnieniu między *essentia* a *existentia*, ale ostatecznie interpretuje je w kategoriach *Ding-an-sich* i *Erscheinung*. Przy czym *essentia* zostaje utożsamiona z *Ding-an-sich* (rzeczą samą w sobie) a *existentia* – z *Erscheinung* (zjawianiem się rzeczy samej w sobie dla nas)[14].

Biorąc to wszystko pod uwagę, wydaje się czymś niemożliwym, by w ramach teorii filozofii Windelbanda można było uzasadnić fakt realnego oraz transcendentnego w stosunku do podmiotu ludzkiego istnienia świadomości normatywnej. Windelband w pełni zdaje sobie sprawę z ograniczeń, wypływających z metody transcendentalnej i jej prawomocności. W swej teorii religii i teorii wartości nie dokonuje nawet hipostazowania ideałów ani świa-

domości normatywnej, ani żadnej świadomości w ogóle, chociaż o pozapodmiotowo-ludzkiej realności świadomości normatywnej jest przekonana świadomość religijna, a świadomość metafizyczna dokonuje jej hipostazowania[15].

Analizę świadomości normatywnej Windelband ogranicza – ze względu na swe założenia filozoficzne oraz celem uniknięcia uwikłania się w nieprzezwyciężalne antynomie, które, jak sądzi, charakteryzuje zarówno świadomość religijną, jak i metafizyczną – jedynie do ukazania najbardziej formalnej struktury rozumu, o ile ten jest obecny w intersubiektywnie ważnych działaniach i rezultatach poznawczych, moralnych, estetycznych. Natomiast daleki jest od hipostazowania świadomości w ogóle, od konstytuowania w świadomości normatywnej jakiegoś surogatu Boga[16], od pojmowania tego, co święte, jako zawieszonego w próżni idealnego symbolu prawdy, dobra i piękna[17], od rozumienia świadomości normatywnej jako rozumu kosmicznego[18], od formułowania i przedstawiania teistycznego pojęcia Boga czy formułowania jakiejś – zbieżnej z augustyńską i platońską – „drogi" do Boga[19].

W interpretacji Windelbanda świadomość religijna jest realna w obrębie świadomości ludzkiej, jest właściwie jedynie świadomością tego, co niezbywalne i absolutnie konieczne dla uzasadnienia intersubiektywnie ważnych działań i rezultatów w zakresie tego, co prawdziwe, dobre, piękne. W filozofii Windelbanda świadomość normatywna jest jedynie tak realna, jak jest realny fakt zdwojonej świadomości ludzkiej. Nadto jest normatywna, apriorycznа i transcendentna tym sensie, że nie można jej genetycznie wyjaśnić ani na płaszczyźnie socjopsychologicznej, ani kulturowohistorycznej; jest po prostu rozumem do odkrycia i zadanym do zrealizowania. Odkryta świadomość normatywna (rozum) narzuca się z siłą oczywistości, chociaż dopiero w ramach filozofii krytycznej, poszukującej ostatecznych uwarunkowań świadomości w zakresie jej działań i rezultatów ogólnie ważnych, zostaje ujawniona z całą wyrazistością. ;

To stanowisko Windelbanda w sprawie realności przedmiotu świadomości religijnej, tj. *sacrum*, nie jest typowe tylko dla niego, lecz dla całej filozofii pokantowskiej, rozwijanej w szkole badeńskiej i marburskiej, oraz dla filozofii religii, uprawianej w nurcie filozofii neoidealistycznej. Filozofie te, wychodząc z założeń panlogizmu i właściwego mu panmetodyzmu w zakresie pytań o ontyczne ugruntowanie przedmiotu świadomości religijnej, głoszą bądź immanentyzm idealistyczny (P. Natorp), bądź transcendentyzm idealistyczny (H. Cohen, H. Rickert). Poza systemową rozstrzygalnością

znajduje się, napotykany wciąż w transcendentalnej analizie świadomości religijnej, problem *Normwirklichkeit* (Cohen, Windelband), *Wertrealität* (Rickert), *Wertwirklichkeit* (G. Mehlis), *Sinnprinzip* (B. Bauch), co jest rezultatem przyjęcia w punkcie wyjścia nieredukowalnej antynomii, którą ogólnie można by scharakteryzować jako radykalną opozycyjność między *Sein* (*Wirklichkeit*) a *Sollen* (*Wert*)[20].

II. Problem realności *sacrum* w fenomenologicznie ugruntowanej filozofii religii (spór J. Hessena z R. Ottem)

W drugim punkcie drugiego rozdziału pokazano – w aspekcie obiektywności przedmiotu świadomości religijnej – próbę reinterpretacji założeń oraz rozwiązań filozofii kantowskiej. Reinterpretacja ta, dokonana przez Friesa, a przyjęta przez Otta, polega na przezwyciężeniu zarówno subiektywizmu transcendentalnego, idealizmu teoriopoznawczego, jak i idealizmu metafizycznego. W zakresie idealizmu metafizycznego znaczyło to przede wszystkim wykazanie, że konsekwencją apriorycznośći poznania nie jest idealizm metafizyczny, że można argumentować za realizmem metafizycznym mimo ważności apriorycznośći poznania.

I. Kant w swej krytycznej filozofii rozumu podejmuje tradycyjny problem teoriopoznawczy dotyczący możliwości koniecznej, ogólnie ważnej wiedzy oraz – zdaniem Friesa – zadowalająco go rozstrzyga dzięki ujawnieniu natury tych elementów, które – nie będąc przedmiotem ani spostrzeżenia zmysłowego, ani dowodzenia – zapewniają wiedzy charakter konieczny, ogólny[21]. Inaczej mówiąc, chodzi o ujawnienie takich „metafizycznych poznań i zdań", dzięki którym matematyka i nauki przyrodnicze (w tym i psychologia) – w ogóle wiedza – są możliwe[22].

Rozwiązania Kanta są dostatecznie znane i nie ma potrzeby ich referowania. Ujawnienie czy wskazanie na naturę formalnych momentów-wyznaczników wiedzy (form, kategorii, idei jako poznań pierwotnych i bezpośrednich samego [czystego, tj. niezależnego od doświadczenia] rozumu, jako poznań, które rozum ma sam przez się, a więc i *a priori*[23]) w sposób zadowalający – zdaniem Friesa i Otta – rozwiązuje *quaestio facti* tego problemu teoriopoznawczego[24]. Odkrycie czysto racjonalnego, „pierwotnego, bezpośredniego poznania", które staje się świadome i jasne w pewnych pojęciach (formy, kategorie, idee) i w których rozum (*Vernunft*) całkowicie „czysto" i *a priori* (przeto ogólnie i koniecznie) poznaje pierwsze najogól-

niejsze determinacje wszelkiego doświadczalnego bytu, nie prowadzi jednak w sposób konieczny – jak utrzymują – do przyjęcia kantowskiego rozwiązania *quaestio iuris*. Kant rozumuje bowiem następująco: poznanie czysto *a priori* może być ważne jedynie dla subiektywnego świata naszego przedstawienia, nie zaś dla obiektywnego, niezależnego od naszego poznania, „samego w sobie" świata; formy, idee, kategorie zatem są jedynie subiektywnymi pryncipiami, dzięki którym tworzymy sobie obraz świata, który jednak właśnie z tej racji nie może rościć prawa do obiektywności; aprioryczny charakter formy, kategorii, idei przemawia czy jest argumentem za ich idealnością[25].

Argumentacja Kanta z apriorycznośći na rzecz idealizmu ma, oprócz swej konsekwencji teoriopoznawczej (idealizm teoriopoznawczy), również konsekwencję metafizyczną (idealizm metafizyczny).

W dziedzinie metafizycznej Kant nie jest jednak tak radykalny jak w dziedzinie teoriopoznawczej. Przyznaje bowiem, że na podstawie faktu doznawania wrażeń zmysłowych i na podstawie prawa przyczynowości można argumentować za istnieniem niezależnej od nas rzeczywistości. Uznając jednak za ważne, uzasadnione przejście z apriorycznośći do idealizmu, argumentacja ta, oparta na doznawaniu wrażeń zmysłowych i prawie przyczynowości, jest pozorna. Prawo przyczynowości bowiem, któremu przypisuje się tu realną ważność, zostaje ostatecznie zinterpretowane przez Kanta jako kategoria samego rozumu, kategoria *a priori*, co jest właśnie mocnych argumentem za idealizmem. Fries, a za nim Otto, uznając jako ważne wyjaśnienie przez Kanta apriorycznego charakteru kategorii przyczynowości, nie podejmują argumentacji na rzecz realizmu na jej podstawie (mimo że uznają jej obiektywną ważność). Argumentacja za realizmem, oprócz wykazania powyższej niekonsekwencji w myśli Kanta, jest u nich właściwie brakiem argumentacji, a jedynie radykalnym opowiedzeniem się za realizmem i swoistą „agitacją" na jego rzecz. Prawdziwość bowiem zdań, że w naszym poznaniu zmysłowym rzeczywiście coś poznajemy, tzn. że ujmujemy realnie istniejący przedmiot i odpowiednio ujmujemy jego istnienie (*Sein*), opiera się na naturalnym, nie podawanym w wątpliwość zaufaniu rozumu do samego siebie i z tego zaufania wynikającej pewności, że jest on zdolny do poznania i do poznania prawdy. Wiara ta czy to zaufanie nie są dowodliwe. Rozum bowiem nigdy nie może wyjść poza samego siebie i dokonać weryfikacji swego zaufania do tego, że obiektywnie poznaje realny byt (*Sein*). Taki jest jednak niepowątpiewalny sens samego poznania, a zarówno ten sens, jak

i roszczenie prawa czy przeświadczenie, że poznanie odnosi się do bytu, są dane bezpośrednio; można by również powiedzieć *a priori*. Zaufanie bowiem rozumu do prawdziwości swego poznania w aspekcie realności poznawanego przedmiotu nie jest uzależnione „od woli" jednostki czy decyzji moralnej jako koniecznego warunku działania w ogóle (prymat rozumu praktycznego), lecz jest po prostu faktem każdego rozumu i jedynie „sztuczne" rozumowanie może „uchylić" jego ogólną ważność. Sztuczność takiego rozumowania ujawnia się jednak w tym momencie, gdy zwróci się uwagę na fakt, że problem obiektywnej ważności naszego poznania o przedstawieniu czegoś staje się sensownym wyłącznie wtedy, gdy coś realnie istnieje[26].

Ujawnienie pewnych *a priori* naszego poznania bynajmniej nie przemawia za idealizmem metafizycznym. Taki wniosek można by wyciągnąć z powyższego toku rozważań Friesa i Otta. Za realnością tego, co poznawane, nie można wprawdzie argumentować (realność nie może być przedmiotem dowodu), ale ujawniona apriorycznoś poznania nie znosi w sposób apodyktyczny pierwotnej sytuacji poznawczej samego rozumu i uwikłanego w nią przeświadczenia o poznawalności realnie istniejącego przedmiotu.

To nie podawane w wątpliwość samozaufanie rozumu i wynikająca stąd pewność, że rozum jest zdolny do poznania i do poznania prawdy oraz uznanie obiektywnej ważności naszego poznania za kwestię mającą sens wyłącznie wtedy, gdy coś realnie istnieje, pozwala rozpatrywać uzasadnienie obiektywności poznania, przedstawione w drugim rozdziale, właśnie w perspektywie metafizycznej. Perspektywa ta wyznacza również właściwy kontekst dla przeświadczenia Otta o konieczności uzupełnienia badań tego, co religijne, w zakresie „psychologii religii" badaniami z dziedziny metafizyki i antropologii. Religia bowiem – zdaniem Otta – chociaż nie jest zbiorem przeświadczeń gruntujących się w bezpośrednim poznaniu rozumu (*Vernunft*), a wyrażających się w „zimnych" i formalnych ideach metafizycznych, ponieważ żyje w uczuciu (*Gemut*) i woli, to jednak domaga się trwałych i uzasadnionych przedstawień. Takie jednak przedstawienia są we wszystkich religiach w najwyższym sensie metafizyczne. Nie może w ogóle istnieć żadna religia bez metafizyki, jeżeli Bóg ma znaczyć rzeczywiście Bóg, a wieczność coś rzeczywiście rzeczywistego[27].

To stanowisko Otta domaga się jednak krytycznego prześledzenia jego konkretnej propozycji co do obiektywno-realnego ugruntowania przedmiotu świadomości religijnej (*sacrum*) *numinosum*, opartej na reinterpretacji filozofii Kanta, dokonanej przez Friesa.

Doceniając ważność próby przezwyciężenia zarówno idealizmu metafizycznego, jak i idealizmu teoriopoznawczego, związanego z odkrytymi przez Kanta apriorycznymi formami rozumu, należy najpierw zauważyć, że metafizyczne i antropologiczne ugruntowanie świadomości religijnej w filozofii Kanta nie może być uznane – ze względu na wielość konkurujących ze sobą teorii bytu i człowieka – za jedyne możliwe, lecz za jedno z możliwych[28]. Poniższe uwagi krytyczne będą próbą uzasadnienia tezy, że choć jest tylko jednym z możliwych, to nadto nie wydaje się najwłaściwsze, a ostatecznie nie korespondujące ani z postawą realistyczną, ani z „empirycznym" punktem wyjścia, obranym przez Otta dla fenomenologicznych analiz świadomości religijnej (religii)[29].

1. Uznając jako ważne przyjęcie apriorycznych pojęć-form, pojęć--kategorii, pojęć-idei oraz twierdzeń o czasowo-przestrzennym i idealnym schematyzmie, należy w konsekwencji za Friesem i Ottem zgodzić się z jednej strony na pozorność kantowskich antynomii rozumu, a z drugiej – na twierdzenie, że obiektywna wiedza o rzeczywistości samej w sobie zawarta jest „tezach", tzn. o ile sama rzeczywistość jest ujmowana nie przez „zawężający", „ograniczający" ją schematyzm czasowo-przestrzenny, lecz w idealnym schematyzmie pojęć-kategorii i pojęć-idei. Fakt antynomii rozumu staje się faktycznie drastycznym środkiem uprzytomnienia sobie, że podstawowo i obiektywie ważne poznanie rzeczywistości kryje się w bezpośrednim (*a priori*) i idealnym poznaniu samego rozumu, natomiast rzeczywistość ujęta w schematyzmie czasowo-przestrzennym nie jest już taką rzeczywistością, jaką jest sama w sobie, lecz „jawiącą" się nam rzeczywistością, a uzyskane w nim rezultaty poznawcze są ważne już tylko dla tej jawiącej się rzeczywistości[30]. Rzeczywistość zatem realnie tak istnieje, jak ujmuje to rozum w swoim aprioryczno-idealnym poznaniu.

Rezultaty zaś poznania w ramach schematyzmu idealnego w płaszczyźnie pojęć-kategorii (apriorycznych determinacji wszelkiego doświadczalnego bytu), tzn. o ile pojęcia-kategorie zostają przeanalizowane w aspekcie jedności, konieczności, spełnienia (*Vollendung*), a nie w aspekcie czasowo--przestrzennym, są następujące: realnie istniejący byt jest bytem absolutnym, doskonale spełnionym, nieuwarunkowanym, realnym po prostu (*schlechthin*), wiecznym, prostym, osobowym, duchowym, substancjalnym, wolnym, absolutną-transcendentną-wolną przyczynowością wszystkiego[31].

Te determinacje prawdziwej rzeczywistości (realnie istniejącego bytu) są niczym innym jak tylko poszczególnymi determinacjami czy podstawowymi

formami, założonymi bezpośrednio w każdym rozumie, przedstawieniami rozumnego ducha o jedności i konieczności tego, co jest, tak że uchylić ich ważność można jedynie za cenę „zniesienia samego rozumu”[32]. Uzupełniając tę wypowiedź Friesa i Otta, należałoby dodać, że realnie istniejący byt (rzeczywistość w sobie) jest właściwym przedmiotem (korelatem) rozumu jako takiego, tzn. o ile ten pozostaje w sferze swego idealnego poznania wyznaczonego przez ideę jedności, konieczności, spełnienia. Znaczy to jednak, że wyrażenie „w każdym rozumie” należy konsekwentnie rozumieć „w rozumie jako takim”, w rozumie jako transcendentalnym korelacie samego bytu (*Sein*), a nie jako korelat jawiącej się rzeczywistości, rzeczywistości jawiącej się dla nas; „każdy rozum” nie może tu znaczyć jednostkowy rozum, uwikłany nieuchronnie w schematyzm czasowo-przestrzenny i uzyskujący jedynie negatywną wiedzę o nieskończonym, doskonałym analogonie tego, co jest, lecz rozum pozostający w relacji jedności i konieczności z tym, co jest, z samym bytem (*Sein*).

Twierdzenia o doskonale spełnionym analogonie tego, co jest, oraz podstawowe determinacje samej rzeczywistości (rzeczywistości samej w sobie) każą jednak pytać, czym są analogaty (tego, co jest), czym jest jawiąca się rzeczywistość, skoro ani analogaty, ani to, co się jawi, nie spełniają determinacji rzeczywistości samej w sobie, realnie istniejącego bytu, lecz – jak to ujawniają antynomie rozumu – pozostają w stosunku do niej w antytetycznych relacjach; jest czasowa, nieskończenie podzielona, niesamoistna, uwarunkowana (niekonieczna). Wiadomo jednak, dlaczego taką się jawi. Mianowicie taką jawi się właśnie wtedy, gdy obiektywne formy przedstawiania rzeczywistości samej w sobie zostają przeniknięte schematyzmem czasowo-przestrzennym lub gdy dokonuje się projekcji obiektywnych przedstawień czystego rozumu ma schematyzm czasowo-przestrzenny. W tym tkwi racja, że aczasowa rzeczywistość sama w sobie jawi się nam jako uczasowiona, że rzeczywistość sama w sobie prosta jawi się nam jako nieskończenie podzielna, że sama w sobie samoistna i wolna rzeczywistość jawi się nam jako nieskończony szereg niesamoistnych i niewolnych przyczyn, że sama w sobie konieczna rzeczywistość jawi się nam jako nieskończony szereg warunkowych i niekoniecznych bytów. Schematyzm czasowo-przestrzenny nie jest odczytaniem cech samej rzeczywistości, lecz jest rezultatem apriorycznych warunków-form w zakresie *reine Anschauung*. Owe warunki-formy wprowadzają heterogeniczny moment w obiektywne, czysto idealne przedstawienia rzeczywistości oraz stanowią o naszym ograniczonym, zawężonym po-

znaniu rzeczywistości samej w sobie. Skoro jednak jest tak, to nie ma żadnych – wydaje się – podstaw, by jawiącej się nam rzeczywistości przypisywać jakiś, chociażby tylko analogiczny, ale faktycznie realny sposób istnienia, tzn. brak podstaw, by uznać za prawdziwe twierdzenia, że realnie istnieje czasowa, podzielna, uwarunkowana, niekonieczna rzeczywistość. Taka bowiem „rzeczywistość" jedynie zjawia się, o ile i gdy rzeczywistość sama w sobie (realnie istniejący byt) staje się przedmiotem naszego *Anschauung*. Taka „rzeczywistość" jest jedynie naszym ograniczonym, zawężającym sposobem ujęcia rzeczywistości samej w sobie ze względu na aprioryczne – przeto konieczne i nie będące rezultatem doświadczenia – czasowo-przestrzenne formy naszego oglądu (*Anschauung*). Niewątpliwie, można bronić jej obiektywności, twierdząc, że jest rezultatem jawiącej się nam (dla nas) rzeczywistości samej w sobie, że to sama rzeczywistość tak się nam zjawia (*Erscheinung*). Ale nie można bronić i nie można przyjąć twierdzenia, że również realnie i samoistnie (chociażby jedynie analogicznie w stosunku do realnego i samoistnego sposobu istnienia rzeczywistości samej w sobie) istnieje samo zjawianie się (*Erscheinung*). Należy raczej twierdzić, że zjawianie się potraktowane samo w sobie (gdyby potraktować je niezależnie od rzeczywistości samej w sobie, w jej w jakimś analogicznym samoistnym sposobie istnienia i niezależnie od naszego sposobu ujmowania rzeczywistości samej w sobie) w aspekcie ontycznym jest jedynie i wyłącznie pozorem (*Schein*), czymś, co pozornie realnie istnieje.

Konsekwencje tego typu rozważań są widoczne. Radykalnie zostaje zanegowana realność tego, co dane w doświadczeniu zmysłowo-intelektualnym; realnie bowiem istnieje jedynie rzeczywistość sama w sobie i czysty rozum, pozostający z nią w relacji tożsamościowej i koniecznej, o ile pozostaje w sferze swej idealności. Idealizm, tkwiący w kantowskiej metodzie rozważań, okazuje się zatem ostatecznie nieprzezwyciężony. Obroniona została wprawdzie obiektywność poznania rozumu jako takiego, ale za cenę powrotu na pozycję metafizycznego idealizmu Parmenidesa.

2. Nie kwestionując 1° przytoczonych przez Friesa i przejętych przez Otta argumentów za przyjęciem szczególnej – obok władzy poznania i działania – władzy sądzenia o charakterze estetycznym (*Gefühl*) i ujawnienia dziedzin życia ludzkiego, w których się ona przejawia (dziedzina *tierischer*, *menschlicher*, *reiner Trieb*), 2° doceniając próbę przezwyciężenia kantowskiego formalizmu i immanentności rozumu praktycznego (konsekwentnie rozwinięcie treściowo ważnych, intersubiektywnych celów-wartości) i 3° intere-

sującą próbę przezwyciężenia antynomii *Sein* i *Sollen*, 4° wreszcie ujawnienie ze względu na praktyczny schematyzm idealny absolutnych, „bytowo" ugruntowanych wartości i 5° określenie świadomości religijnej (religii) jako bycie (istnienie) w relacji do absolutnej wartości w ramach obiektywnej celowości świata, nie sposób nie zgłosić pewnych zastrzeżeń co do próby interpretacji religii dokonanej przez Otta na podstawie tych ustaleń.

Zastrzeżenia dotyczą przede wszystkim zapodmiotowania estetycznej władzy sądzenia *Gefühl* i jej przedmiotu. Otto nie problematyzuje zagadnienia zapodmiotowania *Gefühl*, ale – jak się wydaje – jedynie dlatego, że nie dostrzegł wszystkich konsekwencji założonej teorii bytu. Przyjmuje to, co wydaje się zbyt oczywiste, mianowicie że świadomość religijna jest świadomością realnie istniejącego, historycznego, gospodarczo, społecznie, psychicznie, środowiskowo... uwarunkowanego człowieka, że religia jest życiowo ważną sprawą człowieka, który może być przedmiotem historii, psychologii, ogólniej: nauk empirycznych. Przekonania tego nie podważa twierdzenie, że *Gefühl* jest władzą rozumu (*Vernunft*), ponieważ wciąż chodzi o rozum zapodmiotowany w realnym istnieniu ludzkim. Uwzględniwszy jednak konsekwencje przyjętej teorii bytu, problem zapodmiotowienia *Gefühl* staje się nie tylko sensowny, ale i realny. Uznając za prawdziwe głoszone w niej twierdzenia o rzeczywistości, należałoby zakwestionować realność empirycznie danych faktów religijnych, a tym samym realność człowieka religijnego – ich podmiotu. Uznając zaś za realny podmiot świadomości religijnej (religii) i realność empirycznych faktów religijnych, należałoby – jeżeli nadal miałyby być ważne twierdzenia głoszonej przez Otta teorii bytu – zupełnie inaczej wyinterpretować fakt religii[33]. Otto unika tych pytań, pozostając zdrowo-rozsądkowym realistą i empirykiem oraz będąc przekonany, że próba przezwyciężenia kantowskiego idealizmu przez Friesa, w sensie ujawnienia obiektywności poznania czystego rozumu, automatycznie rozwiązuje wszystkie problemy metafizyczne związane z ugruntowaniem świadomości religijnej. Wydaje się jednak, że nie rozwiązuje ich ani w zakresie interpretacji świadomości religijnej, ani w zakresie ontycznego ugruntowania świadomości moralnej, estetycznej, czysto teoretycznej, jeżeli nadal ma to być świadomość realnie, historycznie istniejącego człowieka.

Podobne pytania nasuwają się w zakresie przedmiotu *Gefühl*. Przedmiotem *Gefühl* ma być bowiem natura, my sami, wszelkie istnienie (*Dasein*), zdarzenia jako przejaw, zjawianie się (*Erscheinung*) transcendentnej rzeczywistości, ogólniej: świat zjawiskowy jako manifestujący świat idealny

czy też świat zjawiskowy jako *medium quo* świata idealnego, tj. właściwego przedmiotu *Gefühl*. Takie ujęcie przedmiotu *Gefühl* pozwala Ottowi cały proces poznawalności przedmiotu świadomości religijnej tłumaczyć na podobieństwo teorii anamnezy Platona, gruntującej się na analogiach i podobieństwach rzeczy i zdarzeń do idei, i rozumieć ten proces jako nieskończenie bogato zróżnicowany ze względu na nieskończoną mnogość możliwości przejawiania się tego, co nieskończone, wieczne w tym, co skończone, czasowe. Niewątpliwie, taka interpretacja zarówno przedmiotu *Gefühl*, jak i poznawalności właściwego przedmiotu świadomości religijnej zakłada realne istnienie *medium quo*. Założona jednak teoria bytu odrzuca taka możliwość, a tym samym postuluje czy domaga się innej interpretacji zarówno przedmiotu świadomości religijnej, jak i jego poznawalności. Właściwszą – być może – byłaby tu interpretacja, która pojawia się w trakcie eksplikacji przez Otta „dowodów" jako stopniowego uświadamiania sobie tego, co rozum teoretyczny jako taki ma sam w sobie, i przeniknięcia, uzyskiwanych w ten sposób idei, zawartością wyłanianą z czystego rozumu praktycznego. Gdyby ta ostania wersja miała być w pełni konsekwentna, nierealistycznie musiałaby być – przy założonej nadal jako ważnej i przyjętej przez Otta teorii bytu – wyinterpretowana realność *medium quo*, ściślej mówiąc – przezwyciężona. Okazuje się zatem, że nawet Platona teoria anamnezy, przy minimalnej realistycznej interpretacji *medium quo*, jest ostatecznie sprzeczna z założoną przez Otta teorią bytu.

3. Te krytyczne uwagi co do metafizycznego i antropologicznego ugruntowania świadomości religijnej, dokonanego przez Otta, bynajmniej nie podważają ważności rezultatów uzyskanych przez niego w zakresie fenomenologicznej penetracji świadomości religijnej i determinacji przedmiotu świadomości religijnej ze względu na jego sposób dania. Krytyczne uwagi zwracają jedynie uwagą, że przejęta bez zastrzeżeń teoria bytu, leżąca u podstaw próby przezwyciężenia kantowskiego idealizmu przez Friesa, nie jest jedyną dla ugruntowania świadomości religijnej w aspekcie obiektywności jej przedmiotu i jego realności, a co więcej, wydaje się nieodpowiednią nawet dla realistycznie, empirycznie, fenomenologicznie zorientowanej teorii religii Otta.

Ta ostatnia uwaga pozwala powrócić do sygnalizowanego w drugim rozdziale zarzutu J. Hessena pod adresem teorii religii Otta. Zarzut ten opiera się przede wszystkim na niedostrzeżeniu – zdaniem Hessena – przez Otta różnicy między fenomenologią religii a filozofią religii, na nie dość konse-

kwentnym byciu fenomenologiem, na całkowicie zbytecznym powiązaniu fenomenologii z filozofią, i to dodatkowo z filozofią krytyczną, w której się nie mieści. Hessen jest przekonany, że konsekwentne uprawianie fenomenologii religii, zwłaszcza w aspekcie ujawnionej przez Otta wartości-przedmiotu świadomości religijnej, zadawalająco rozwiązuje wszystkie interesujące problemy związane z religią i zbędne jest uciekanie się do jakiejkolwiek filozofii, tj. jakiegokolwiek metafizyczno-antropologicznego ugruntowania świadomości religijnej. W tym celu Hessen w taki sposób przepracowuje i systematycznie rozwija ujawniony przez Otta paradygmat tego, co religijne, by ujawniła się samowystarczalność metody fenomenologicznej w rozwiązywania wszystkich problemów związanych ze świadomością religijną. Jeżeli bowiem – tak można by przedstawić założenie tego przekonania i postulatu – świadomość religijna nie żyje z łaski metafizyki i antropologii filozoficznej, ponieważ samogruntuje się i samoupewnia bądź w pierwotnym przeżyciu religijnym, bądź na mocy rozbudzonych przeżyć religijnych, bądź na mocy aktu wiary w wiarygodny przekaz treści takich przeżyć, to i fenomenologiczna penetracja świadomości religijnej, będąca jedynie ujawnieniem jej istoty, nie domaga się żadnych dalszych usprawiedliwień metafizycznych i antropologicznych.

Spór zatem między Ottem i Hessenem dotyczy przede wszystkim kompetencji czy zakresu prawomocności fenomenologii religii i filozofii religii, pojmowanej tu przede wszystkim jako metafizyka i antropologia.

Ograniczając rozważenie stosunku fenomenologii religii i filozofii religii jedynie do sporu między Hessenem i Ottem, należy najpierw zauważyć, że Otto prawdopodobnie zgodziłby się na ogólną zawartość systematycznego wykładu wyników uzyskanych dzięki konsekwentnie zastosowanej przez Hessena metodzie fenomelogicznej w badaniu świadomości religijnej. Na zawartość tę składają się bowiem wyniki uzyskane przez Otta dzięki posłużeniu się metodą fenomenologiczną (w terminologii Otta – metodą psychologiczną) w badaniu religii (świadomości religijnej). Hessen sam przyznaje, że zasadniczo jest to jedynie ich systematyczny wykład. Elementy odrębne, które pojawiają się w tej systematyce (przytaczanie miejsc zaczerpniętych z różnych tradycji filozoficznych i mające być potwierdzeniem słuszności głoszonych twierdzeń), są drugorzędne i nie modyfikują istotnie wyników uzyskanych przez Otta. Spór więc dotyczy jedynie sensowności i potrzeby uzupełnienia, a nawet usprawiedliwienia, wyników fenomenologii religii badaniami z zakresu metafizyki i antropologii filozoficznej.

Otto dostrzega sens i wartość ugruntowania wyników „psychologii religii" rozważaniami metafizycznymi i antropologicznymi głównie w przezwyciężeniu jedynie subiektywnej pewności co do obiektywności i realności tego, co dane w przeżyciu religijnym, dzięki ujawnieniu intersubiektywnie ważnych jej racji natury metafizycznej i antropologicznej. Subiektywna bowiem pewność co do obiektywnej i realnej prawdziwości tego, co poznawane, wartościowane, chciane, dana jest napierw – zanim zostanie w pełni zreflektowana i uświadomiona – w odczuciu prawdy (*Wahrheitsgefühl*). Takie odczucie prawdy ma miejsce zarówno w porządku rozumu teoretycznego, jak i praktycznego, tak że można mówić o formie moralnego, religijnego, estetycznego odczucia prawdy. Zadaniem filozofii jest maksymalnie wyraźne wyartykułowanie owych odczuć prawdy, leżących u podstaw każdej dziedziny kultury ludzkiej, oraz uświadomienie ich intersubiektywnej ważności. Zabieg intersubiektywnego samoupewnienia się co do ogólnej ważności owych odczuć prawdy, dokonujący się na drodze analizy krytycznej – jako jedynie możliwej według Otta – jest nieodzowny, ponieważ każda wypowiedź i każde działanie, gdyby opierały się jedynie na odczuciu prawdy, pozostałyby subiektywne i chwiejne. Odczucie prawdy towarzyszy bowiem również naszym osobistym marzeniom, nawykom, przedsądom określonej epoki, przekazom tradycji itd. Zadaniem zatem analizy krytycznej, dokonującej się w świetle (w aspekcie) tego, co istotne, konieczne, ogólnie ważne, jest oddzielenie w dziedzinie tego, co może być przedmiotem odczucia, co jest ważne jedynie osobiście, historycznie, społecznie, gospodarczo, itp., od tego, co jest ważne intersubiektywnie, tzn. niezależnie od wszystkich jednostkowych, psychicznych, społecznych, środowiskowych, historycznych... determinant. Metoda krytycznego samoupewnienia się co do intersubiektywnej ważności tego, co jest przedmiotem odczucia prawdy, nie byłaby dopóty pełną, dopóki nie odsłoniłaby natury samego rozumu teoretycznego i praktycznego i natury samej rzeczywistości. Inaczej jeszcze mówiąc, dopóki nie odkryłaby z intersubiektywną ważnością koniecznych warunków (racji), tkwiących w samej naturze podmiotu i rzeczywistości i gruntujących dzięki temu intersubiektywną ważność odczuć prawdy (*Wahrheitsgefühl*).

Z tych racji Otto uznaje nieodzowność dopełniania fenomenologicznej penetracji świadomości religijnej analizami antropologicznymi i metafizycznymi. Zasadne również wydaje się przekonanie Otta, że antropologiczne i metafizyczne gruntowanie odczuć prawdy, mimo że pozornie przybiera charakter „dowodzenia" niejako po raz pierwszy podstawowych idei,

dotyczących rzeczywistości podmiotowej i pozapodmiotowej, nie jest niczym innym jak jedynie odkrywaniem tego, co gruntuje się w samej naturze rozumu ludzkiego i w naturze rzeczywistości; nie jest sztucznym konstruowaniem (projektowaniem) ani natury ludzkiej (natury rozumu ludzkiego w aspekcie teoretycznym i praktycznym), ani natury rzeczywistości pozapodmiotowej.

Powracając do sporu między Hessenem a Ottem o kompetencje i zakres prawomocności fenomenologii i filozofii religii, należy zwrócić uwagę na następujące momenty – wydaje się rozstrzygające – poprawionej teorii religii Otta:

1. Świadomość religijna – zdaniem Hessena – samogruntuje się i samoupewniania w przeżyciu religijnym. Przeżyciu temu towarzyszy bowiem pewność co do transcendencji, realności (*ens realissimum*) i wartości (*summum bonum*) przeżywanego przedmiotu.

Pewność, towarzysząca przeżyciu religijnemu, niewątpliwie jest ważna dla samego przeżywającego (jednostkowa) czy określonej grupy religijnej (zbiorowa). Pytaniem jednak dla teorii religii, usiłującej sprostać wymogom racjonalnej koncepcji nauki, pozostaje, czy pewność ta jest również intersubiektywnie ważna, czy można wskazać intersubiektywnie ważne powody (racje) dla przyjęcia transcendentnej realności, samej realności, wartościowego charakteru przedmiotu przeżycia religijnego? Oczywiście, pytania te są ważne dla teorii religii, a nie dla samej religii. Religia rozwija się i żyje niezależnie od nich. Pytania te zatem nie muszą z konieczności znosić autonomii religii i nie muszą uzależniać jej istnienia od odpowiedzi na nie. Pytania te wydają się jednak nieodzowne zarówno dla teorii religii, jak i samougruntowania się, samoupewnienia się samej świadomości religijnej, o ile przekracza ona próg „czystego" przeżycia religijnego. Należałoby dodać, że religia, gdy tkwi w samym przeżyciu religijnym, obywa się nie tylko bez filozofii religii (metafizycznego ugruntowania), ale również bez fenomenologii religii czy ejdetyki świadomości religijnej.

2. Pozostawiając na uboczu problem, czy fenomenologia może w pełni sprostać postulatowi ateoretyczności, wydaje się, że nie może go jednak zachować w pełni ani sama religia, ani nie zachowuje go fenomenologia przeżycia religijnego przedstawiona przez Hessena.

Religia jest wprawdzie życiem, a nie teorią. Ale każda konkretna, historyczna, minimalnie rozwinięta postać religii charakteryzuje się przenikaniem elementów – jak to stwierdza Otto i co akceptuje również Hessen – ateore-

tycznych i teoretycznych, irracjonalnych i racjonalnych, których współwystępowanie nie rozrywa jedności świadomości religijnej, lecz wręcz ją stanowi i buduje. W każdej religii podejmowane są ustawiczne wysiłki wyrażenia za pomocą pojęć i słów tego, co się w niej przeżywa. Werbalizację tę najogólniej można by za Hessenem scharakteryzować jako próbę przejścia z życia do teorii, która wypływa z naturalno-spontanicznych zapotrzebowań człowieka, mianowicie: 1° logicznych – przeniknięcie racjonalną myślą, ujaśnienie, utrwalenie w formach językowych tego, co przelotne, żywe, rzeczywiste; 2° teleologiczno-pragmatycznych – utrwalenie, spetryfikowanie, zachowanie tego, co dane w przeżyciu; 3° socjologicznych – uczynienie przekazywalnym, powtarzalnym tego, co przeżywane[34].

Każda jednak taka próba przejścia z życia do teorii wkracza w dziedzinę intersubiektywnej sensowności i komunikatywności. Co więcej, posłużenie się terminami intersubiektywnie sensownymi każe pytać o racje tej sensowności, które ostatecznie nie mogą być tylko subiektywnie ważne.

Natomiast jeżeli chodzi o fenomenologię przeżycia religijnego, systematycznie zaprezentowaną przez Hessena, to należałoby poczynić, pomijając niekonsekwencje terminologiczne, następujące uwagi:

1. Fenomenologiczna analiza przeżycia religijnego może ujawnić swoistą, istotną odrębność przeżycia, nie można jednak – ze względu na tę analizę – zasadnie twierdzić, że religijnemu przedmiotowi-wartości przysługuje funkcja metafizycznego ugruntowania wszystkich pozostałych wartości, że *sacrum* jest metafizycznym źródłem wszystkich pozostałych wartości. Nie można również dowodzić w ramach metody fenomenologicznej, że absolutna ważność wartości prawdy, dobra i piękna domaga się zinterpretowania jej jako wyrazu metafizycznego absolutu.

2. Zanim przystąpi się do sformułowania drugiej krytycznej uwagi, należy bliżej scharakteryzować ustalenia Hessena dotyczące przeżycia religijnego.

Analiza naczelnych (pierwotnych) sytuacji religijnych, przeżyć religijnych, pozwala Hessenowi twierdzić, że przeżycie religijne jest przeżyciem wartości (*Werterleben*). Przyjmując jako ważne analizy Otta dotyczące natury przeżycia wartości, Hessen utrzymuje, że wartości nie są ujmowalne na drodze rozumowej, lecz są *gefühlmäßig*. Ujęcie wartości – zdaniem Hessena – przedstawia syntezę *Füllen* i *Erkennen*, przy czym samo *Füllen* jest związane z momentem kognitywnym, który jest wyznaczony przez przedmiotową intencjonalność *Wertfüllen*. Tym samym – jak Otto – odrzuca zarzut irracjonalizmu i subiektywizmu[35].

Stosowanie przez Hessena terminologii neokantowskiej i Otta bynajmniej nie oznacza jednak powtórzenia rozumienia przez nich zarówno *Füllen*, jak i *Gefühl*. Po pierwsze, Hessen odrzuca jako przestarzałe rozumienie *Gefühl* jako władzy duszy (*Seelenvermögen*). Przyjmuje, dokonaną przez psychologię, interpretację władz duszy jako trwałych, podstawowych kierunków czy tendencji duchowego, osobowego życia, jako jego trwałych funkcji[36]. Po drugie, *Füllen* (*Gefühl*) jest rozumiane przez Hessena emocjonalnie. Hessen powraca tu zatem do podziału funkcji osobowych na *Erkennen*, *Füllen*, *Wollen*, odchodząc tym samym od rozumienia *Gefühl* przez Friesa i Otta jako *Urteilskraft*, jako wartościującego instynktu (*Trieb des Wertansetzens*) nadbudowującego się nad *Erkennen* i dostarczającego motywacji dla *Wollen*[37]. Po trzecie, oprócz funkcji poznawczej i emocjonalnej wymienia – jako konstytuującą przeżycie religijne – funkcję wolitywną, ponieważ przedmiot przeżycia religijnego nie jest tylko przedmiotem wartościowym (*Wertobjekt*), lecz także wartościową realnością (*Wertwirklichkeit*). W religijnym przeżyciu zostaje ujęta realność wartości, a to – zdaniem Hessena – jest niemożliwe bez udziału woli. Każde doświadczenie realności (*Realitätserfahrung*) zawiera w sobie moment wolitywny, stąd i przeżycie religijne, którego przedmiotem jest *transzendentale-personale-Wertwirklichkeit*, z konieczności zawiera moment wolitywny[38].

Biorąc pod uwagę powyższe uwagi, należy zatem przeżycie religijne ująć jako szczególną jedność i kooperację zarówno intelektualnej, emocjonalnej, jak i wolitywnej funkcji osoby. Natomiast religia nie jest ani myśleniem, ani uczuciem, ani chceniem, lecz życiem duchowym nadbudowującym się na jedności i kooperacji wszystkich funkcji człowieka. Równocześnie religijne przeżycie wartości uaktywnia odpowiednio wszystkie funkcje człowieka; aktualizuje jego sferę intelektualną, emocjonalną, wolitywną. Zarówno przeżycie religijne, jak i religia jest przeto zdarzeniem całej osoby[39].

Zwrócenie uwagi na złożoność i zarazem jedność przeżycia religijnego (konstytuujących go funkcji) nie jest równoznaczne ani z odrzuceniem – zdaniem Hessena – możliwości preferencji jakiejś określonej funkcji w konkretnym przyżyciu religijnym[40], ani uznaniem za bezsensowne pytanie, która z owych funkcji jest podstawową? To pytanie Hessen uważa poniekąd za fundamentalne w rozważaniu natury przeżycia religijnego z racji ogólnikowości dawanych odpowiedzi, że przeżycie religijne (w konsekwencji religia) jest sprawą całego człowieka. Zdaniem Hessena funkcją podstawową jest funkcja emocjonalna (*Wertfühlen*), która jest zarazem i intencjonalna (ze

względu na to jest syntezą uczucia i poznania). Preferencja, wskazanie na podstawową funkcję, bynajmniej jednak nie rozrywa ich jedności. Jedność ta bowiem gruntuje się w jedności „ja”[41].

W związku z powyższym drugą uwagę krytyczną można sformułować następująco: 1° Fenomenologiczna analiza przeżycia religijnego w aspekcie jego natury pozwala dojrzeć współobecność danych jako pierwotnie zróżnicowanych aktów poznawczych, wolitywnych i emocjonalnych, pozwala nadto dojrzeć preferencję, któregoś z nich oraz ich egotyczne zorientowanie. Wydaje się jednak, że metoda fenomenologiczna nie upoważnia do twierdzenia, że jedność owych aktów gruntuje się bytowo ostatecznie w jedności „ja”; 2° Fenomenologiczna analiza przeżycia religijnego może wyróżnić aktowe i nieaktowe postacie świadomości, może je ujmować jako swoistego typu czynności, funkcje, postawy, ale nie może ze względu na nią ani argumentować – jak to czyni Hessen – że tradycyjne pojęcie władz czy możności (*Seelenvermögen*) należy uznać za przestarzałe i ostateczne przezwyciężone, ponieważ współczesna psychologia nie mówi już o władzach, a jedynie o trwałych tendencjach, funkcjach życia osobowego, ani nie może uchylić sensowności pytania o władze. Pytanie to wprawdzie nie mieści się w ramach możliwości metody fenomenologicznej, ale fakt ten nie przekreśla sensowności pytań stawianych w ramach antropologii filozoficznej. Można by uchylić sens pytań antropologicznych, gdyby wykazało się samoistny charakter tendencji, funkcji ludzkiego życia osobowego. Problematyka ta jednak przekracza znów możliwości metody fenomenologicznej i każe odwołać się do ustaleń z zakresu metafizyki. Zresztą Hessen nie może obejść się bez pojęcia władzy, możności (*Potenz*, *Anlage*, *Vermögen*), np. w polemice chociażby z tezą M. Schelera o konieczności spełniania aktów religijnych[42].

3. Dzięki metodzie fenomenologicznej można dostrzec istotną różnicę między ideą Boga religii a ideą Boga filozofii i można wskazać na „powody” tej różnicy ze względu na źródła poznawcze (przeżycie, doświadczenie religijne – poznanie filozoficzne), funkcje (egzystencjalna – czysto teoretyczna), treść (Bóg, to, co święte, *mysterium tremendum et fascinosum*, podmiot – racja świata, racja bytu, *ens a se*, przedmiot, racja wartości, racja sensowności). Nie można jednak – wydaje się – dzięki niej utrzymywać i usprawiedliwiać tezy, że różnica ta dotyczy wyłącznie przedmiotu formalnego, wyznaczonego przez intencję świadomości religijnej i czysto teoretycznej, natomiast przedmiot materialny jest ten sam zarówno dla świadomości religijnej, jak i dla świadomości czysto teoretycznej[43].

4. Fenomenologiczna analiza może w sposób wyraźny ujawnić niepojęciowalny w pełni charakter przedmiotu-wartości danego w przeżyciu religijnym, podobnie jak analiza metafizyczna ujawnia niepojęciowalny charakter swego przedmiotu właściwego, tj. istnienia[44]. Z tej racji fenomenologicznie ugruntowana filozofia religii może ostrzegać przed niebezpieczeństwem werbalizacji, dogmatyzacji itp. oraz postulować konieczność proporcjonalnego języka dla utrwalenia i przekazu swoistego przedmiotu doświadczenia (przeżycia). Nie można jednak z obawy przed intelektualizmem uchylić sensowności klasycznej definicji prawdy (*adaequatio rei et intellectus*), ponieważ nie uchyla jej ważności – jak mniema Hessen – symboliczny charakter języka religijnego nawet w takiej interpretacji, że nazwy tego języka jedynie są „kierunkowskazami", jedynie są przedmiotowo zorientowane, jedynie wskazują na przedmiot, jedynie roszczą prawo do ważności realnej, chociaż nie „oddają" w pełni zawartości treściowej przedmiotu[45].

5. Świadomość religijna, uzyskując minimalną postać zreflektowanej samoświadomości i samoupewnienia się co do zawartości treściowej swego przedmiotu, a w konsekwencji dokonując pojęciowej jego determinacji oraz obiektywizacji, narażona byłaby – gdyby nie została wzbogacona nie tylko fenomenologiczną analizą co do istotnej odrębności jej przedmiotu i odpowiadającym mu aktom świadomościowym, lecz także analizą metafizyczną i antropologiczną – na dość przypadkowy wybór środków determinacji, obiektywizacji, przekazu. Jeżeli faktem jest immanentny rozwój świadomości religijnej (z czym jest związane również przezwyciężanie m.in. interpretacji jej przedmiotu)[46], jeżeli możliwe jest odrzucanie przez świadomość religijną niewspółmiernych racjonalnych (metafizycznych i antropologicznych) prób uzasadnienia jej przedmiotu oraz jego determinacji[47], to z konieczności należy przyjąć ustawiczną konieczność dopełniania czy nawet współobecności w świadomości religijnej świadomości teoretycznej, a zwłaszcza świadomości metafizycznej i antropologicznej. Konkretniej, jeżeli Hessen przedmiot przeżycia religijnego określa jako *transzendente-personale Wert--Wirklichkeit*, jeżeli twierdzi, że moment aksjologiczny może być jedynie przeczuty w innych wartościach, a moment ontyczny najwłaściwiej jest oddany przez pojęcia *ens realissimum*, *ens perfectissimum*, *ipsum esse*, *actus purus*, *ens a se*, to zarówno determinacja przedmiotu świadomości religijnej, jak i próba jego pojęciowej eksplanacji jest tak brzemienna w myśl metafizyczną i antropologiczną, że czymś sztucznym musi wydawać się sugestia Hessena o potrzebie rozstrzygania wszelkiej problematyki związanej ze

świadomością religijną (religii) w ramach fenomenologii religii. Propozycja ta wydaje się niespójna już w momencie, gdy Hessen utrzymuje, że świadomość religijna od strony aktowej przedstawia jedność aktów poznawczych, emocjonalnych i wolitywnych. Sfera poznawcza bowiem niesie z sobą w sposób konieczny określone przedstawienia, których ontyczne ugruntowanie jest przedmiotem rozważań metafizycznych.

Wydaje się zatem, że spór między Hessenem a Ottem należałoby rozstrzygnąć raczej na korzyść propozycji Otta, tj. potrzeby dopełnienia analiz fenomenologicznych tego, co religijne, rozważaniami z zakresu metafizyki i antropologii, celem zagwarantowania świadomości religijnej intersubiektywnego upewnienia się co do swych przekonań, zwłaszcza w zakresie obiektywności i realności jej przedmiotu. Taką konieczność zdaje się również dostrzegać Scheler, gdy podejmuje próbę argumentacji za realnością przedmiotu świadomości religijnej na podstawie faktu realnego istnienia samoistnej klasy aktów religijnych.

III. Realność *sacrum* w fenomenologicznie ugruntowanej filozofii religii

Z tej racji, że to, co boskie, i to wszystko, co pozostaje z nim w istotowym związku, może być jedynie i wyłącznie – stwierdza Scheler – dane w akcie religijnym, istnienie (*Existenz*) ponadnaturalnej sfery bytu nie może być przedmiotem „dowodu" wychodzącego z faktu doświadczenia pozareligijnego (np. istnienia i stworzoności [*Beschaffenheit*] świata). Tym samym problem istnienia tego, co boskie, można sformułować – zdaniem Schelera – jedynie następująco: Czy z istnienia (*Dasein*) aktów religijnych wynika istnienie (*Dasein*) Boga[48]?

Tak sformułowane pytanie zakłada najpierw ustalenie: a) możliwych granic tego, co dane; b) możliwych granic „dowodzenia".

Ad a) Z dyskusji z sensualizmem wynika, że możliwe granice tego, co może być dane, sięgają poza dane wrażeniowe. Fenomenologiczna analiza świadomości religijnej pozwoliła Schelerowi stwierdzić, że to, co boskie, i jego istotowa sfera należy do religijnych pradanych świadomości ludzkiej, stanowi nieredukowalną sferę danych i jako taka jest pierwotna i samoistna. Dlatego też – wnosi stąd Scheler – istnienie (*Existenz*) owej sfery i fakt, że „coś realnego" znajduje się po jej stronie, nie mogą być jedynie rezultatem logicznej hipotezy; hipoteza dotyczyć może jedynie każdorazowo tego, czym

jest to, co rzeczywiste, dla tej sfery, a więc pytanie, czy tej lub innej szczególnej fenomenalnej treści (*Gehalt*) odpowiada coś rzeczywistego (*Wirkliches*) w sferze tego, co boskie. Scheler sądzi, że zachodzą tu analogiczne sytuacje, jak przy danych: świat zewnętrzny, „ja" itp. Pierwotna (nieredukowalna) samoistność istnienia (*Existenz*) stanowi następnie dla Schelera dostateczną podstawę niemożności dowodzenia (wywnioskowania) „istnienia" (*Existenz*) sfery tego, co boskie, na podstawie danych pozareligijnych [49].

Należałoby zwrócić uwagę na posługiwanie się przez Schelera terminem *Existenz*. Wydaje się, że termin ten oznacza tu pozycję egzystencjalną jako rezultat nieredukowalności, pierwotności, samoistności istotowej sfery tego, co dane. Tak rozumiane *Existenz* jest odróżnialne 1° od tego, co rzeczywiste (*Wirkliches*), tzn. odpowiedzi na pytanie: które zdania o realnych rzeczach tej samoistniejącej (pierwotnej) sfery są prawdziwymi? 2° oraz od tego, co realne (*Reales*), tzn. tego, czegoś realnego, co leży u podstaw zjawisk (*Erscheinung*), ontycznej racji zjawisk[50].

Ad b) Poza sferą wiedzy dowodliwej (wywnioskowanej) – zdaniem Schelera – znajduje się:

1. *Existenz*, tzn. samoistność, pierwotność, nieredukowalność pradanych.

2. *Realität* czy *Dasein*, tzn. „coś", co leży u podstaw zjawisk (*Erscheinung*) i co jest różne dla różnych sfer zjawisk[51].

Natomiast przedmiotem dowodzenia – sądzi Scheler – może być jedynie:

1. Zdanie o tym, co realne[52].

2. Związanie określonego „co" z predykatem „realne"[53].

3. To jedynie, co jest prawdziwe. Temu twierdzeniu nie odpowiada ani jego odwrotność, jakoby tylko to, co dowodliwe, było prawdziwe, ani mniemanie, że prawdziwość zdania tkwi w jego dowodliwości. Natomiast zawiera myśl, że „dowodzenie" nie może postępować w nieskończoność, a co więcej – przeświadczenie, że wszelkie dowodzenie opiera się ostatecznie na takich zdaniach, które nie są już dowodliwe, a jedynie w jakiś inny sposób przekonujące (*einleuchten*). Wszelkie zatem dowodzenie istnienia (*Dasein*) jakiegoś danego przedmiotu określonego w swoim „co" (*Was*) – w przekonaniu Schelera – zakłada: a) inne określone istnienie (*Dasein*) tej samej materialnej sfery istnienia (*Daseinssphäre*), do której należy ów dany przedmiot; b) oprócz praw logiki formalnej, które w ogólności regulują procesem dowodzenia, znajomość podstawowych praw właściwych wyłącznie dla określonej materialnej sfery istnienia, które jako takie wyłącznie odtwarzają istotowe związki istnienia (*Dasein*) określonej sfery istnienia (*Daseinssphäre*)[54].

W zakresie dowodzenia istnienia tego, co boskie, oznacza to, że nie można dowieść: a) ani istnienia (*Existenz*) tego, co boskie, tzn. wywieść pierwotną, samoistną istotność tego, co boskie, na podstawie innych istotności; b) ani istnienia (*Dasein*) tego, co boskie, nie wychodząc z żadnego innego istnienia (*Dasein*), należącego do tej samej materialnej sfery istnienia (*Daseinsphäre*) co to, co boskie, i bez znajomości istotowych praw, które odtwarzają istotowe związki tej właśnie sfery[55].

4. Dowodzone następnie mogą być – utrzymuje Scheler – jedynie zdania, które już zostały odkryte (*gefunden*). Twierdzenie to jest ważne wszędzie tam, gdzie przedmiot, który ma być udowodniony, nie jest rezultatem samego procesu dedukcyjnego, tzn. wszędzie tam, gdzie proces dedukcyjny utożsamia się z konstrukcją przedmiotu, z jego idealnym stawaniem się (*ideelles Werden*). Z tej racji, że takie utożsamienie procesu dedukcyjnego z konstrukcją przedmiotu nie zachodzi w świadomości religijnej[56], Boga można dowodzić tylko wtedy, gdy już się go znalazło. Radykalniej, tylko ten może odczuwać potrzebę dowodu istnienia Boga, kto Go już znalazł[57]. W terminologii Schelera pozwala się to sformułować w zakresie religii następująco: istota i istnienie Boga (*Gottes Wesen und Dasein*) jest przedmiotem *Aufweis* i *Nachweis* , ale nie w ścisłym znaczeniu *Beweis*[58].

Po ujaśnieniu założeń formułowanego przez Schelera pytania o możliwość uzasadnienia istnienia (*Dasein*) Boga należałoby przedstawić samą argumentację za istnieniem Boga na podstawie istnienia aktów religijnych. Domaga się to jednak uprzedniego, chociażby skrótowego, przedstawienia Schelera ejdetyki aktu religijnego.

Scheler, zanim przystępuje do bardziej szczegółowej charakterystyki aktu religijnego, postulatywnie określa, jaka powinna być immanentna konstytucja aktu religijnego, tak by mogła być ona dla wszystkich empirycznie danych form życia religijnego miarą i normą; normą tego, co religijnie właściwe i fałszywe[59]. Powinna ona: a) Być ujęta (wzięta) z samej istoty faktów (aktów) religijnych, a nie tylko z jakiejś prawidłowości (*Normgesetzlichkeit*) faktów (aktów) pozareligijnych [60]; b) Być czymś innym niż psychologiczną charakterystyką aktów religijnych, o ile właśnie ma przedstawiać nieprzypadkowy związek aktu religijnego z pozareligijnymi intencjami (uczucia, chcenia, myślenia) i o ile ma wskazać na jego specyficzną, prawdziwą (*echt*) istotę, która odpowiada istotowemu (jako istotowa forma) ujęciu jego przedmiotu, oraz na jego przynależność do konstytucji ludzkiej jako skończonej świadomości, a nie tylko faktycznej przynależności do wszystkich

ludzi[61]; c) Wyraźnie odciąć się od wszelkiej „teologii" i „metafizyki życzeń", które z jednej strony nie mogą wykazać, że musi istnieć w ogóle jakiś przedmiot, który by spełniał ludzkie, wielorakie życzenia, pragnienia, potrzeby, a z drugiej nie mogą uchylić iluzoryczności ludzkich życzeń, ponieważ ludzkie pragnienia, potrzeby intendują zarówno do przedmiotów całkowicie empirycznych, jak i do takich, które nie istnieją, albo w ogóle nie mogą istnieć (czysto fikcyjnych rzeczy)[62]; d) Być czymś innym niż odkrycie jakieś „władzy duchowej", której byłby podporządkowany akt religijny, ponieważ religia pierwotnie jest zarówno religijnym poznaniem i myśleniem, jak i szczególnym rodzajem odczuwania wartości (*Wertfüllen*), religijnym chceniem. Z tej racji nie sposób oczekiwać wykrycia takich religijnych elementarnych faktów psychicznych, które by pozwoliły wskazać na jakąś szczególną władzę religijną. Jak wszystkie akty o intencjonalnej naturze zawierają wielość elementarnych fenomenów (np. w akcie spostrzeżenia: treść wrażeniową, postacie, jakości wartości, moment [faktor] znaczeniowy i realności, i odpowiednio po stronie aktu: wrażenia, czucia [odczucia], zainteresowania, uwaga, sąd itd.), tak i akt religijny o intencjonalnej naturze przedstawia wielorakość elementarnych faktów psychicznych. Nadto należy zauważyć, że jedność intencji (*Intentionseinheit*), jako jedność przeżycia, jest całkowicie indyferentna wobec podziału na elementarne fenomeny w zakresie tego, co psychiczne, tak że odkrycie psychicznych elementów nie odsłania jeszcze jedności intencji aktu religijnego; akt religijny, wraz ze swoim korelatem sensu (*Sinnkorrelat*), który do niego przynależy jako jego „spełnienie", stanowi jedność samą w sobie[63].

Ze względu na te ogólniejsze zasady, które powinny kierować badaniem, zmierzającym do ujawnienia samoistnej klasy aktów religijnych, o ile te miałyby być normą tego, co religijne, oraz podstawą argumentacji za obiektywnością i realnym istnieniem jego korelatu, Scheler normatywnie ustala immanentną charakterystykę aktów religijnych.

A mianowicie:

a) przynależność do świadomości ludzkiej tak samo konstytutywnie, jak myślenie, sądzenie, spostrzeganie, przypominanie;

b) przynależność do świadomości ludzkiej nie jako ludzkiej w sensie indukcyjno-empirycznych cech tego, co ludzkie, i jego procesów psychicznych, lecz jako skończonej[64] świadomości w ogóle;

c) odniesienie do istotowo innej dziedziny przedmiotów niż dziedzina przedmiotów empirycznych i „idealnych";

d) ujmowalność ich jedynie przy przyjęciu realności rodzajów przedmiotów, do których intendują na mocy rzeczywistości istotowo różnej od rzeczywistości empiryczno-naturalnej, a więc nadnaturalnej;

e) posiadanie całkowicie autonomicznej prawidłości, domagającej się ściśle określonych warunków ich „wypełnieniania" i wykluczającej zależność od empirycznych stanów życia duchowego, zewnętrznych sytuacji ich wzbudzania, empiryczno-psychicznej przyczynowości; biologicznej, socjologicznej celowości;

f) niezależność nadto w porządku noetycznym od wszystkich możliwych kombinacji innych noetycznych grup aktów intencjonalnych, np. logicznych, etycznych, estetycznych itd.[65]

Fenomenologiczna analiza ejdetyczna aktów religijnych, przedstawiona przez Schelera i mająca sprostać powyższym normom, zapewniającym świadomości religijnej istotną samoistność i realność (przede wszystkim ich przedmiotu), ogranicza się jedynie do wskazania na pewne – jak mówi sam Scheler – cechy diagnostyczne, które jednak – chociaż nie wyczerpują pełnej charakterystyki aktu religijnego (klasy aktów religijnych) – pozwalają wyróżnić w sposób pewny religijny akt od każdego innego aktu, a co więcej rozstrzygnąć problemy obiektywności i realności jego przedmiotu[66]. Charakterystyka podana przez Schelera sprawia wrażenie, że jest „zbyt" zdeterminowana uprzednio określonym przedmiotem świadomości religijnej oraz przedstawia się jedynie jako – zgodnie wprawdzie z przyjętym aksjomatem o istotowym związku aktu i jego korelatu – konsekwencja formalnych determinacji przedmiotu. Mianowicie, akt religijny wyróżnia się od wszystkich innych następującymi cechami:

a) całkowita transcendencja świata przez jego intencję;
b) spełnialność (*Erfüllbarkeit*) tylko przez to, co boskie;
c) spełnialność jedynie przez przyjęcie samodaności tego, co boskie[67].

Ad a) Charakteryzując bliżej tę cechę, Scheler wyróżnia pewne akty przygotowujące, które nie należą jeszcze do samego aktu religijnego, mianowicie: akt (akty), w których dokonuje się zsyntetyzowania tego wszystkiego, co skończone i przygodne (włącznie z własną osobą), w jedną całość i zjednoczenia w idei „świata". Akt religijny – zdaniem Schelera – wyróżnia się od tych aktów przygotowujących i wszystkich innych rodzajów aktów tym, że w swej intencji transcenduje „świat" w całości[68]. Szczególność transcendencji, jakiej dokonuje się w intencji aktu religijnego, w stosunku do

transcendencji w ogólności, będącej swoistością przynależną każdej intencji świadomości, a polegającej na „wykraczaniu" („mniemaniu więcej") poza swój własny stan przeżyciowy i wiadomości, że byt (*Sein*) przedmiotu (*Gegenstand*) wykracza poza przeżywaną zawartość intencji (*Intentionsgehalt*), polega na tym, że to, co jest transcendowane w intencji aktu religijnego jest światem w całości, włącznie z własną osobą[69].

Ad b) Konsekwencją tej totalnej transcendencji intencji aktu religijnego jest druga, najbardziej wyrazista (chociaż tylko negatywna) cecha aktu religijnego, wyróżniająca go od wszystkich innych rodzajów aktów, mianowicie: istotowa niespełnialność (*Unerfüllbarkeit*) przez przedmiot (rzecz, stan, dobro, szczęście, postęp ludzkości) należący do „świata". Niespełnialność ta jest – zdaniem Schelera – dana w bezpośrednim oglądzie, dla którego materiałem uzmienniającym mogą być codzienne sytuacje i sytuacje (doświadczenia) przedstawieniowe[70]. Intencja aktu (aktów) religijnego jest skierowana na byt (*Sein*), który jest różny od wszelkiego skończonego (*resp*. nieskończonego tylko w jakimś aspekcie, np. nieskończony czas, nieskończona przestrzeń, nieskończona liczba itp.) bytu, na dobro, którego miejsca nie może zająć żadne skończone, godne miłości dobro, na szczęście, które nie może dać ani postęp ludzkości, ani ulepszenie społeczeństwa, ani pomnożenie wewnętrznych i zewnętrznych przyczyn ludzkiego szczęścia. Ogólniej mówiąc, intencja aktu (aktów) religijnego jest skierowana na byt i wartość (*Seiendes und Wertvolles*), które w przeciwieństwie do wszelkiego „możliwego doświadczenia świata" są tym, co „całkiem inne", „istotowo nieporównywalne", „w żaden sposób nie zawarte w doświadczeniu świata"[71]. Negatywna próba determinacji tego, co mogłoby „spełnić" intencję aktu religijnego, jest jednak ograniczona tylko do warstwy słownej, związku pojęć (*Wortzusammensetzung*), ale nie do religijnej jej zawartości, która jest zawsze w akcie religijnym tym, co pozostaje, gdy i ze względu na co dokonujemy negatywnych operacji w sferze sądowej[72]

Ad c) Jeżeli twierdzenia o transcendencji intencji aktu religijnego i jej niespełnialności przez nic, co skończone, są słuszne, to należy przyjąć, że intencja aktu religijnego żąda spełnienia przez jakiś przeciwny, wychodzący jej na przeciw (*Wider- und Gegenakt*) akt, i to właśnie od przedmiotu, do którego on zmierza zgodnie ze swoją intencjonalną istotą. Tym samym twierdzi się, że o „religii" można jedynie mówić tam, gdzie przedmiot świadomości religijnej jest (nosi charakter) bytem osobowym i gdzie objawienie, ujawnienie się tego, co osobowe, stanowi wypełnienie aktu religijnego i jego

intencji; konieczność spełnienia intencji aktu religijnego przez akt przedmiotu, do którego intenduje akt religijny, jest niezależna i nie może być mieszana z różnorodną spontaniczną i zorganizowaną działalnością doprowadzającą do osiągnięcia „progu", na którym „zakotwicza się" to, co otrzymane[73].

Przedstawienie wyników analiz fenomenologicznych co do swoistej i samoistnej klasy aktów religijnych pozwala zaprezentować argumentację Schelera za realnym istnieniem przedmiotu tychże aktów, tj. tego, co boskie, i tego, co w sposób istotowy wchodzi w sferę boskości (m.in. modalność wartości tego, co święte) z realnego istnienia klasy aktów religijnych.

Jeżeli nie badamy aktów religijnych – twierdzi Scheler – jedynie w aspekcie ich istoty (*Wesen*) i ich wewnętrznej prawidłowości (*Sinngesetzlichkeit*) niezależnie od momentu istnienia (*daseinsfrei*), lecz wychodzimy właśnie z istnienia (*Dasein*) takich aktów w człowieku, to nie możemy jedynie pytać o przedmioty tychże aktów (w których religijna świadomość żyje w sposób naiwny jako w swoim *milieu*), lecz trzeba również zapytać o ich przyczynę (*Ursache*) w aspekcie istnienia (*Dasein*). Na to pytanie jest tylko jedna, sensowna odpowiedź: tylko jakiś realny byt (*Seiende*) o istotowym charakterze tego, co boskie, może być przyczyną (*Ursache*) dyspozycji religijnej (*Anlage*) człowieka, tzn. dyspozycji do rzeczywistego spełnienia (*Vollzug*) owej klasy aktowej, której akty nie są spełnialne (*unerfüllbar*) przez skończone doświadczenie, a równocześnie domagają się spełnienia (*Erfüllung*). Przedmiot (*Gegenstand*) zatem aktów religijnych jest zarazem przyczyną (*Ursache*) ich istnienia (*Dasein*)[74].

Argumentacji Schelera – wydaje się – nie można zakwestionować, zarzucając jej błąd *circulus vitiosus*, jeżeli chciałoby się w niej dopatrywać takiego błędu, jaki popełnia Kartezjusz i ontologiści. Mianowicie, zaufanie do znalezienia prawdy w ogóle buduje się najpierw na prawdomówności Boga jako przyczynie skończonego rozumu, a następnie odkrycie prawdy religijnej (praprawdy) opiera się na aktach poznawczych samego rozumu[75].

Równie niesłuszny wydaje się zarzut tych, którzy utrzymują, że dyspozycja religijna, tzn. posiadanie aktów myślenia, odczuwania (*Fühlen*) i chcenia, które w sposób ewidentny nie korelują ze skończonymi rzeczami ani które nie znajdują swego spełnienia w doświadczeniu skończonych rzeczy tak długo powinna być traktowana jako jedynie historyczny, złudny fenomen, tj. dopóki nie uzyskamy pewności na podstawie innych racjonalnych racji co do istnienia Boga. Słuszne wydaje się w odpowiedzi na ten zarzut rozróżnienie Schelera między życzeniami, pragnieniami, potrzebami a akta-

mi religijnymi. Życzenia, pragnienia, potrzeby mogą być zarówno religijne, jak i niereligijne. Jako takie jednak domagają się wyjaśnienia, które ostatecznie polega na wskazaniu istoty lub istotowej klasy przedmiotów, do których one się odnoszą (wyjaśnienie takie jest również konieczne, gdy życzenia, pragnienia, potrzeby empirycznie nie są spełniane). Tym samym specyficznie religijne życzenia, pragnienia, potrzeby mogą być jedynie wyjaśnialne i rozbudzalne, o ile uprzednio dane są przedmioty religijne (obiekt) i ich poznanie. Przedmioty religijne muszą zatem być dane przez akty religijne lub w aktach religijnych, aby mogły rozbudzić się religijnego rodzaju życzenia, pragnienia, potrzeby. Te ostatnie jako takie nigdy nie mogą wyjaśnić przedmiotów religijnych, lecz same stają się przedmiotem koniecznego wyjaśnienia[76].

Wątpliwa wydaje się nadto propozycja Hessena, który mówiąc o granicach filozofii religii Schelera w zakresie „prawdy religii", utrzymuje, że w zakresie filozoficznego usprawiedliwienia religii, argument Schelera za istnieniem Boga, wynikający z istnienia aktów religijnych, należałoby w ten sposób przedstawić, aby ujawniła się analogiczność religijnej dyspozycji człowieka do innych jego dyspozycji duchowych, a następnie na podstawie ważności (*Geltungswert*) tych ostatnich uznać konsekwetnie ważność dyspozycji religijnej[77]. Propozycja ta wydaje się wątpliwa, ponieważ:

1. Punktem wyjścia argumentacji Schelera nie jest dyspozycja, lecz istotowa odrębna klasa aktów religijnych, dla której czymś nieistotnym jest fakt, czy akty religijne są udziałem wszystkich ludzi czy jedynie jednego człowieka[78].

2. Akt religijny stanowi jedność takich czynności, jak myślenie, odczuwanie, chcenie. Jest aktem w pełni osobowym i nie można tłumaczyć go jedynie jako syntezy, zwieńczenia tychże operacji; ze względu na swą intencję stanowi istotowo odrębną klasę aktów.

3. Intencja aktów religijnych spełnialna jedynie i wyłącznie w sensie właściwym przez to, co boskie, w jego trojakiej formalnej determinacji, zgodnej z trójfunkcyjnością aktu religijnego, nie może być usprawiedliwiana przez wskazanie ważności takich świadomych operacji ludzkiej świadomości, które wychodząc z faktów pozareligijnych i analizując je w aspekcie „sensu", „wartości", „bytowości", domagają się przyjęcia *Sinnprinzip*, *Wertprinzip*, *Seinsprinzip*. Taka jest właśnie idea filozoficznego ugruntowania świadomości religijnej przez Hessena. Co najmniej dla Schelera argumentacja ta byłaby nie do przyjęcia, ponieważ dokonuje się niezależnie od formalnych

determinacji świadomości religijnej oraz wychodzi z pozareligijnych danych w zakresie „co" (*Wesen*) i w zakresie „bytowości" (*Dasein*) i jako taka nie jest w stanie dowieść analogicznej ważność świadomości religijnej względem jej przedmiotu.

4. Poza tym, gdy Hessen mówi, że jedyną myślą, którą w tym aspekcie rozwinął Scheler, jest wnioskowanie z religijnej klasy aktów o istnieniu (*Existenz*) przedmiotu religijnego[79], to – jeżeli Schelera rozróżnienie między *Existenz* i *Dasein* (*Realität*) jest ważne – przeinterpretowuje intencję jego argumentacji.

5. Nadto, argumentacja Hessena ze względu na analogiczność dyspozycji religijnej z dyspozycjami pozareligijnymi, a w konsekwencji usprawiedliwianie tego, co się ujawnia w aktach religijnych i ważności samych aktów religijnych jedynie dzięki ważnej analogii z innymi aktami i tego, co w nich dane (czy przez nie postulowane), byłaby właśnie próbą – co najmniej metodyczną – zawieszenia realności, realnego znaczenia istotnie aktów religijnych, dopuszczeniem ich fikcyjności, zanim nie uzasadniłoby się – na podstawie innych dyspozycji pozareligijnych i aktów pozareligijnych i wychodząc z faktów pozareligijnych – realnego istnienia ich przedmiotu, tj. tego, co boskie[80].

Mając na uwadze tekst argumentu Schelera, ustalone warunki jego poprawności, ustalenia wynikające z dyskusji z naturalno-racjonalną teologią i z tzw. religią kulturową, można wyszczególnić w sposób pełniejszy następujące kroki tej argumentacji:

1. Stwierdzenie faktu realnego istnienia (*Dasein*) istotowo odrębnej klasy aktów religijnych.

2. Stwierdzenie realnej dyspozycji do dokonywania aktów tego rodzaju.

3. Stwierdzenie niespełnialności intencji aktów religijnych przez istotową zawartość (*Wesensgehalt*) przedmiotów, mogących być przedmiotem możliwego doświadczenia świata i nadbudowanych na nich możliwych operacji syntezy, abstrakcji, konstrukcji, idealizacji, tj. stwierdzenie w analizie ejdetycznej aktów religijnych ich absolutnej transcendencji i niespełnialności „przez to", co stanowi przedmiot możliwego ludzkiego doświadczenia.

4. Stwierdzenie, że klasa aktów religijnych i dyspozycji religijnej (sfera absolutności) konstytutywnie przynależy do świadomości ludzkiej jako skończonej.

5. Jeżeli realne istnienie takiej klasy aktów nie ma pozostać jedynie faktem możliwym do stwierdzenia (skontastowania), lecz jako takie staje się

przedmiotem wyjaśniania (pytań o ich przyczynę w aspekcie realnego istnienia), to jedynie niesprzeczną i sensowną odpowiedzią może być wskazanie na realny byt (realną dziedzinę przedmiotu) o istotowym charakterze tego, co boskie (konieczny korelat aktów religijnych), który nie tylko jest przedmiotem spełniającym intencję aktów religijnych, lecz również realną przyczyną religijnej dyspozycji człowieka, tzn. dyspozycji do rzeczywistego dokonywania aktów religijnych.

6. Zatem przedmiot aktów religijnych (*Gegenstand*) jest zarazem realną przyczyną ich realnego istnienia (*Dasein*).

7. Każda inna odpowiedź jest bądź zgodą na irracjonalizm w aspekcie bytowym, bądź na redukcjonizm tego, co religijne, do faktów pozareligijnych, bądź na „poświęcenie" prawdy religijnej. Jeżeli jednak analiza ejdetyczna świadomości ujawnia samoistną klasę aktów religijnych i ich korelat, to nie do przyjęcia są wszelkie próby redukcjonistyczne, a badanie, wyjaśnianie ich w aspekcie realności (przy równoczesnym niegodzeniu się na irracjonalizm), każe z taką samą koniecznością przyjąć realne istnienie ich bytowej racji, jak realne istnienie świata zewnętrznego (*Außenwelt*), świata wewnętrznego (*Innenwelt*), cudzej świadomości (*fremdes Bewußtsein*)[81].

Jeżeli taki jest sens argumentu Schelera za realnością przedmiotu świadomości religijnej i jeżeli nie wydaje się sprzecznością – uwzględniwszy istotowe związki charakteryzujące akt religijny i jego korelat – sformułowanie, że przedmiot świadomości religijnej jest zarazem racją (przyczyną) realności (*Dasein*) aktów religijnych, to w rezultacie otrzymuje się argumentację istotnie metafizyczną. W każdym razie badanie aktów religijnych jako realnie istniejących i pytania o przyczynę (*Ursache*) ich realnego istnienia oraz zarysowana próba możliwości ich uniesprzecznienia w porządku bytowym przez wskazanie na realną ich dyspozycję oraz realność przedmiotu ich intencji, są próbą wyjścia poza ontologię tego, co boskie (przedmiotu świadomości religijnej), oraz poza istotową analizę aktów religijnych. Zarysowane jest wyraźnie przejście do rozważań i badań świadomości religijnej (jej aktu i przedmiotu) w aspekcie bytowym.

Ten metafizyczny charakter argumentacji Schelera uwyraźnia się, gdy uwzględni się wyżej zreferowane, ustalone przez Schelera, warunki poprawnej wiedzy dowodliwej. Przedmiotem dowodu nie może być pierwotność, samoistność (pozycja egzystencjalna, *Existenz*) tego, co religijne: korelat aktów religijnych, tj. to, co boskie, i akt religijny. Dlatego też Scheler rozpoczyna od fenomenologii tego, co religijne. Po odkryciu samoistności aktów

religijnych i ich korelatu, po „przyjęciu" realnego istnienia aktu religijnego, tj. czegoś, co realnie istnieje i należy do tej samej materialnej sfery istnienia (sfery religijnej) co to, co boskie (przedmiot dowodu), po odkryciu podstawowych praw odtwarzających istotowe związki istnienia sfery religijnej (prawa nieredukowalności, prawa niespełnialności aktu intencji przez nic, co pozareligijne, prawa samodaności przedmiotu aktów religijnych itp.) oraz posługując się nadto ogólnymi prawami logiki (?), metafizyki (?) (prawo przyczynowości), dowodzi realnego istnienia drugiego członu tej samej materialnej sfery istnienia, do której przynależy akt religijny, tj. przedmiotu aktu religijnego, tego, co boskie, oraz realnego istnienia dyspozycji religijnej do spełniania aktów religijnych. W związku z tym zrozumiałe staje się podkreślanie przez Schelera, że proponowane przez niego usprawiedliwienie świadomości religijnej otrzymuje swoją sensowność i ważność dopiero po właściwie dokonanej ejdetyce aktu religijnego i przyjęciu jej ustaleń.

Wydaje się, że tak zarysowana filozofia religii oraz ugruntowanie przedmiotu świadomości religijnej i jego najistotniejszego formalnego elementu, tj. modalności wartości tego, co święte, odpowiada metodologicznym ustaleniom co do porządku dyscyplin filozoficznych w ramach filozofii klasycznej, dla której teoria bytu jest naczelnym i zasadniczym przejawem filozofii. Wyrażona tu bowiem idea unifikacji dyscyplin filozoficznych twierdzi wprawdzie z jednej strony, że „teoria bytu nie jest tylko działem filozofii klasycznej, ani nawet jedynie jej główną częścią, ale pod pewnym względem wyczerpuje ściśle pojętą filozofię klasyczną"[82], a to znaczy przede wszystkim, że „możliwa jest redukcja dyscyplin filozoficznych do teorii bytu pod względem sposobu ostatecznego wyjaśniania"[83], ale równocześnie z drugiej strony dopuszcza możliwość i zachowuje nieredukowalność, autonomiczność przedmiotu wyjaśniania z uwagi na bogaty zespół danych wyjściowych o pewnych typach bytu[84] oraz konsekwentnie, że „typ jej [teorii bytu] wyjaśniania i uzasadniania jest wspólny w ostatniej fazie wszystkim dyscyplinom filozoficznym"[85]. Fenomenologicznie ugruntowana filozofia religii – wydaje się – spełnia wymogi unifikacji dyscyplin filozoficznych w ramach filozofii klasycznej. Z jednej strony zachowuje swoją autonomię w punkcie wyjścia (ontologia przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co boskie, wraz z modalnością wartości tego, co święte, ejdetyka aktu religijnego), ukazując na drodze badań fenomenologicznych szczególność, istotową odrębność, samoistność sfery tego, co religijne, a z drugiej zatraca ją w ostatniej fazie ostatecznego wyjaśnienia szczególnej materialnej sfery religijnej, tj. wyja-

śnienia w aspekcie bytowym, ontycznym; zapożycza tu bowiem nie tylko przedmiot teorii bytu, ale i jej zasady wyjaśniania.

Niewątpliwie, taka możliwość interpretacji „fenomenologicznie" ugruntowanej filozofii religii Schelera domaga się dalszego usprawiedliwienia, uwzględniając zwłaszcza szeroką polemikę Schelera z teologią naturalną czy z teoriami głoszącymi parcjalną identyczność świadomości religijnej i filozoficznej (metafizycznej) oraz fragmentaryczność „ostatniej" fazy ostatecznego wyjaśnienia faktu religii przez Schelera.

Na początku należy zaznaczyć, że Scheler polemizuje nie tylko z tzw. teologią naturalną.

Przeciwko teoriom gnostycznym, traktującym religię jako niższy stopień metafizyki, jako metafizykę w obrazach i symbolach, jako metafizykę dla ludu, jako metafizykę uprawianą niemetodycznie i bez związku z naukami, a więc uważającym, że przedmiot metafizyki i religii jest taki sam oraz że metafizyka i religia zaspakajają te same potrzeby, broni samoistności religii[86].

Przeciw teoriom tradycjonalistycznym, utrzymującym, że filozofia (a co najmniej metafizyka) powinna „przejść" w religię, broni autonomiczności, samoistności metafizyki[87].

Przeciw agnostycyzmowi pozytywistycznemu i metafizycznemu, traktującemu problematykę metafizyczną i religijną jako bezsensowną i bezprzedmiotową, broni sensowności i waloru przedmiotowego metafizyki oraz religii[88].

Przeciw kantowskiemu i neokantowskiemu agnostycyzmowi metafizycznemu, uważającemu problematykę metafizyczną i religijną za sensowną, ale nierozstrzygalną teoretycznie, broni jej teoretycznej rozstrzygalności[89].

Wreszcie przeciwko tzw. parcjalnym systemom identyczności, a zatem zwłaszcza racjonalnemu ujęciu teologii naturalnej, będącej reakcją na stanowiska skrajnego fideizmu, ale w konsekwencji doprowadzającej do „rozbicia" jedności świadomości religijnej (religii) na naturalną (przedmiot i źródła poznawcze te same co i dla filozofii/metafizyki) i na religię pozytywną (dziedzina prawd religijnych niewywnioskowanych, a jedynie objawianych), broni jedności świadomości religijnej (religii), szczególności, samoistności jej przedmiotu, źródeł poznawczych, nie popadając ani w fideizm, ani w ontologizm[90].

Ta szeroko zakrojona dyskusja Schelera, która nie może być tu szczegółowo omówiona, pokazuje jednak dostatecznie, że postawa Schelera nie jest

antymetafizyczna. Ponadto, co najmniej dopuszcza możliwość autonomiczności metafizyki przy równoczesnej autonomii religii. Należałoby jednak ukazać, na ile i czy w ogóle umetafizyczniona wersja argumentu za realnym istnieniem przedmiotu aktów religijnych mieści się w ramach Schelera rozumienia metafizyki. Inaczej mówiąc, czy ujawniona wyżej metafizyczna interpretacja tego argumentu jest również możliwa do uznania przez Schelera za metafizyczną czy jest to jedynie i wyłącznie możliwa interpretacja jego argumentu.

Szczególnie wiele uwagi poświęca Scheler ujawnieniu istotowej odrębności między przedmiotem świadomości religijnej (religii) a przedmiotem świadomości metafizycznej (metafizyki). Uwagi te są – wydaje się – zasadnicze dla zrozumienia zarówno dyskusji z teologią naturalna, jak i możliwości filozoficznego (metafizycznego) dochodzenia do prawd typowych dla świadomości religijnej (religii) w zakresie religii naturalnej.

Świadomość religijna (religia) różni się od świadomości filozoficznej (metafizycznej) ze względu na źródła psychiczne, potrzeby psychiczne. Źródłem psychicznym filozofii (konkretniej: metafizyki) jest ciekawość, zdziwienie, że w ogóle coś jest, a nie raczej nic. Jest to swoista emocja, która wyzwala graniczne pytania dla wszystkich spekulatywnych pytań, które nazywamy pytaniami metafizycznymi. To zdziwienie skupia się na pytaniu o istotową określoność (*Wesensbestimmung*) tego, co jest, i na pytaniu, czym jest to, co wewnątrz trwającego bytu (*Seiende*), wszystkie inne byty (*Seiende*) „niesie", określa, sprawia. Pytaniem *kat'exochen* metafizycznym, wyrastającym z owej specyficznej emocji, jest pytanie o istotę trwającego w sobie świata i warunkującej ją praracji[91]. W przeciwieństwie do tego świadomość religijna (religia) wyrasta z pragnienia wyzwolenia i zbawienia. Pytanie o zbawienie zawsze pozostaje wtórne dla metafizyki, jak teoretyczne poznanie tego, co prawdziwie rzeczywiste (absolutnie rzeczywiste), wtórne dla człowieka religijnego[92].

Ta odrębność źródeł psychicznych wyznacza odrębność celów świadomości filozoficznej (metafizyki) i świadomości religijnej (religii). Celem świadomości filozoficznej (metafizycznej) jest poznanie, wzbogacenie wiedzy ludzkiej, natomiast celem świadomości religijnej – zbawienie, wyzwolenie, dzięki jakiemuś typowi wspólnoty z tym, co (kto) może zbawić, wyzwolić[93].

Odrębność źródeł psychicznych decyduje również – co wydaje się tu rozstrzygające – o istotowej odrębności intencji świadomości filozoficznej (me-

tafizycznej) i świadomości religijnej, a w konsekwencji o istotowej odrębności przedmiotu – co najmniej w sferze intencjonalnej – tych świadomości. Na istotowej odrębności tych intencji opiera się nadto odmienność praw rozwoju, istotowej struktury, istotowych związków. Niewątpliwie, można wskazać na częściowo identyczny element w intencjonalnych przedmiotach świadomości religijnej i metafizycznej, na którym ostatecznie opiera się ich konieczny związek w ludzkim duchu. Ten częściowy identyczny element jest przedmiotem pojęcia *ens a se*, o ile *ens* – jak twierdzi Scheler – ujęte jest tak, że zarówno wobec pojęcia tego, co absolutnie realne, jak i wobec absolutnie świętego dobra jest neutralne. *Ens a se* pozostaje wciąż ostatecznym logicznym podmiotem orzekań metafizycznych i religijnych. Rodzaj jednak, w jakim zostanie on ujęty intencjonalnie, istotowy aspekt, w którym przedstawia się świadomości metafizycznej i religijnej, również rodzaj relacji i związku, w jakich zostanie odniesiony do wszelkiego bytu *ab alio*, jest dla tych świadomości różny. Religia wychodzi zawsze z idei (*Gehalt*) czegoś absolutnie świętego, o czym wtórnie się mówi, że jest również absolutną racją wszystkich rzeczy. Natomiast metafizyka wychodzi zawsze z istotowego określenia tego, co absolutnie rzeczywiste, o czym wtórnie się mówi, że osobowa jedność z nim prowadzi człowieka również do zbawienia. A więc mimo tego, że świadomość dostrzega aprioryczną konieczność identyczności przedmiotów intencjonalnie różnych, to jednak ich realna identyczność nie opiera się – sądzi Scheler – na jakiejś uprzednio odkrytej (zastanej) identyczności treści obydwu przedmiotów, lecz na mocy apriorycznego sądu, którego racją jest ostatecznie jedność ducha ludzkiego i konieczna wolność od sprzeczności wszystkich jego sądów[94].

Jeżeli zaś tak, to istotowa odrębność intencji i ugruntowana na niej istotowa odrębność przedmiotu intencjonalnego tych świadomości, decyduje o tym, że: 1° To, co (kto) może zbawić, „jest" i „żyje" wyłącznie „w" oraz „dzięki" świadomości religijnej [95]; 2° Nie można nigdy idei dawcy zbawienia jako tego, co absolutnie święte-boskie, analitycznie wyprowadzić z idei tego, co absolutnie realne, ani tej ostatniej z pierwszej[96]; 3° A zatem problem, jak dalece metafizyczny sposób dochodzenia do racji świata (*Weltgrund*) uzasadnia również to, co zawarte w idei Boga przeżycia religijnego, zakłada uprzednio poznanie zawartości przeżycia religijnego [97]; 4° Przedmiot świadomości religijnej nie „żyje" („jest") z łaski metafizyki, jak i przedmiot metafizyki nie „jest" z łaski religii (religijnej), wiary[98]; 5° Nawet przy założeniu realnej identyczności przedmiotów świadomości religijnej i metafizycznej

odrębna istotnie jest ich determinacja treściowa[99]; 6° Możliwie pełne ujęcie treściowe przedmiotu metafizycznego i możliwe pełne ujęcie treściowe przedmiotu świadomości religijnej, i możliwie największe uczestniczenie w jego byciu, chociaż – ze względu na założoną realną ich identyczność – może być osiągnięte dopiero dzięki niesprzecznemu współoglądowi religijnego Boga i metafizycznej racji świata, to jednak nie w ten sposób jakoby przedmiot świadomości religijnej mógł być częściową lub całkowitą miarą przedmiotu intencji świadomości metafizycznej, i odwrotnie[100]; 7° Filozoficzne istotowe odpoznanie religii nie może być w punkcie wyjścia ani metafizyką, ani tzw. teologią naturalną, ani teorią poznania, ani wyjaśniającą i opisową psychologią, ani konkretną fenomenologią religii, lecz fenomenologią fundamentalną, odpoznającą samoistność świadomości religijnej w zakresie intencji aktów religijnych i ich korelatu[101].

To stanowisko Schelera co do przedmiotu świadomości religijnej (religii) i świadomości metafizycznej (metafizyki) tłumaczy zarówno odejście od historycznej argumentacji na rzecz (a) autonomiczności świadomości religijnej, jak i podstawową ideę jego (b) polemiki z teologią naturalną i (c) prawomocność i zakres filozoficznego ustalenia szeregu prawd religijnych.

Ad a) Autonomia metafizyki – autonomia religii. Zazwyczaj, broniąc samoistności świadomości religijnej, powoływano się na argument historyczny, a mianowicie że przekonania religijne nie pojawiły się dzięki racjonalnemu poznaniu świata i dzięki dowodom za istnieniem Boga, ponieważ religia była już przed nimi. To historyczne pierwszeństwo miałoby wskazywać na odrębne źródła poznawcze religii, dzięki którym tworzy ona własne przekonania wierzeniowe i przeprowadza własne „dowody" ich ważności[102]. Dla Schelera argument ten nie jest dostateczny. Chociaż nie ulega wątpliwości, że poznanie religijne, przynależące, jak poznanie metafizyczne, konstytutywnie do ducha ludzkiego, jest pierwotniejsze w swoim aktualizowaniu się, i to – jak sądzi Scheler – nie tylko w porządku empiryczno-psychogenetycznym, lecz i w sensie istotnego porządku aktualizowania się źródeł jednego i drugiego rodzaju poznania, to jednak w niczym nie podważa to autonomiczności, samoistności w sensie intencjonalnej bezzałożeniowości religijnej świadomości metafizycznej czy intencjonalnej bezzałożeniowości metafizycznej świadomości religijnej. A ten moment, a nie empiryczno-psychogenetyczna uprzedniość czasowa, jest rozstrzygający[103].

Historyczny argument może jedynie tłumaczyć opracowującą, interpretacyjną funkcję świadomości filozoficznej w stosunku do świadomości religij-

nej, uwikłanie świadomości filozoficznej w podstawowe kategorie religijne oraz inspirującą funkcję świadomości religijnej w stosunku do świadomości filozoficznej[104].

Ad b) W polemice z teologią naturalną. Jeżeli przedmiot świadomości religijnej, tj. to, co boskie wraz z jego podstawowymi determinacjami, jest istotnie odrębny od przedmiotów wszystkich innych aktowych intencji, jeżeli przedmiot świadomości religijnej jedynie i wyłącznie „żyje" i „jest" w świadomości religijnej jako jej istotowy korelat, to zrozumiałe i ważne wydają się polemiczne uwagi pod adresem teologii naturalnej. Uwagi te zarazem pozwalają zorientować się, z jaką teologią naturalną polemizuje Scheler. W swej polemice z teologią naturalną Scheler odrzuca następujące jej przekonania:

1. Twierdzenie jakoby podstawowe artykuły wiary, przekonania religijne, również przekonania i twierdzenia religii naturalnej, gruntowały się na zdaniach metafizycznych w tym sensie, że byłyby nieoczywiste, nieuzasadnione, fałszywe, gdyby nie opierały się na nich[105].

2. Odrzuca dalej – jako niemożliwe – wszelkie próby analitycznego uzasadnienia jednego przedmiotu na podstawie drugiego, analitycznego wyprowadzenia jednych treści istotnie przynależnych do jednego przedmiotu z treści istotnie przynależnych drugiemu przedmiotowi[106].

3. Przekonanie, leżące u podstaw racjonalnej teologii naturalnej, jakoby religia naturalna była jedynie nie w pełni uświadomionym, niemetodycznym, niedoskonałym wnioskowaniem i jako taka nie jest właściwie religią, lecz jedynie niedoskonałą wiedzą. Odrzuca również przekonanie o możliwości zdobycia treści istotnie religijnych dzięki przyczynowemu wnioskowaniu na podstawie niereligijnych „danych" i nie wzbogaconych istotnie danymi religijnymi (*Anschauungsdata*)[107].

4. Odrzuca ekscesywny racjonalizm i ekscesywną metafizykę racjonalistyczną, tzn. taką, która typowo religijne treści, np. Bóg jest miłością, miłosierdziem, cierpliwością, dobrocią w sensie moralnym (a nie w sensie bytowej doskonałości) wyprowadza – bez nowego źródłowego materiału oglądu religijnego – z *ens a se*[108]. Odrzuca taką metafizykę racjonalną, która wychodząc z logicznej identyczności metafizycznej idei *ens a se* z religijną determinacją przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co boskie, jako absolutnie istniejącego, na podstawie operacji logicznych próbuje uzasadniać treści religijne z danych metafizycznych, zapominając, że świadomość religijna opiera się na relacjach bytowych, oglądowych, symbolicznych,

znakowych (bycie znakiem), dynamicznych, przeżytych, analogicznych[109]. Odrzuca racjonalizm pojęciowy sądzący, że pojęciowalne są pierwotne jakości (pradawne), które jako takie mogą być jedynie przedmiotem ujawnienia dzięki metodom sukcesywnego odsłaniania (*Abschälung*) i dzięki odpowiednim analogiom[110]. Odrzuca racjonalizm systematyczny, upatrujący kryterium prawdziwości w koherencji systemu, w zgodności z innymi systemami, nie bacząc na to, że ewidencja przedmiotowa, która ma być kryterium prawdziwości, a nie tylko kryterium niefałszywości, należy do prelogicznej sfery poznania i jest nią tylko wtedy, gdy *verum*, tkwiące samej rzeczy, staje się przedmiotem rozważań, co znajduje wyraz w zdaniu: *omne ens est verum*; kryterium to i jego sens mają zastosowanie również, gdy mówimy o prawdziwym Bogu, i dlatego nie może o niej rozstrzygać logiczna koherencja sądów, zdań, zgodność międzysystemowa. W zakresie logicznej koherencji można jedynie mówić o prawidłowości, która jako taka może się nadbudować zarówno nad tym, co prawdziwe, jak i nad tym, co pozorne[111]. Odmawia racjonalnej teologii naturalnej i racjonalnym systemom metafizycznym racjonalnej jednoznaczności i adekwatności orzekania w zakresie „pozytywnych" determinacji *ens a se* czy „pozytywnych" determinacji przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co boskie; orzekanie w zakresie tych determinacji może mieć jedynie charakter nieadekwatny, niewyrażalny, analogiczny (*inadäquat*, *unausdrücklich*, *analogisch*)[112].

5. Odrzuca możliwość wyabstrahowania, uzyskania – dzięki procesom idealizacji – podstawowych determinacji przedmiotu świadomości religijnej (*ens a se*, wszechsprawczość, modalność wartości tego, co święte) z przedmiotów doświadczenia pozareligijnego, ponieważ procesy idealizacji i abstrakcji domagają się oglądu przedmiotów-celów[113].

6. Odrzuca racjonalną teologię naturalną, która wychodząc z „naukowego obrazu" świata, przyjmuje istnienie Boga albo stara się je wykazać na podstawie czysto obiektywno-logicznego wnioskowania przyczynowego, ponieważ teologia nie obejmuje całego szeregu założeń, które czynią – o ile tylko zostaną uświadomione – wprawdzie sensownym cały tok argumentacji, ale równocześnie pozbawiają go „wartości" racjonalnej. Mianowicie, w takich „dowodach" i w „naukowym obrazie" jest zakładany jeden świat, który nadto jest traktowany jako uporządkowana całość (kosmos). Założenie to jednak trudno usprawiedliwić, nie przyjmując idei jedynego Stwórcy. Jeżeli nadto uwzględni się, że wszystkie przedstawienia i idee profanicznej i skończonej rzeczywistości wszędzie i zawsze kształtowały się pod

wpływem już obecnych w świadomości idei religijnych, to podejrzenie o religijną proweniencję idei jednego, uporządkowanego świata staje się prawie pewne. Jeżeli następnie uwzględni się rezultat ontologii tego, co boskie, jako przedmiotu świadomości religijnej, i to, że charakteryzują go momenty absolutnego istnienia, wszechsprawczości, najwyższej osobowej wartości, to z jednej strony staje się zrozumiałe twierdzenie Schelera, że dla formalnych determinacji ważne jest twierdzenie, że poznajemy istnienie oraz istotę świata zawsze już w „świetle" tego, co boskie, a z drugiej jego zarzut, że wszelkie „dowody" za istnieniem Boga wikłają się nieświadomie w błąd *petitio principii*[114]. Jeżeli twierdzenie powyższe jest ważne, to można wskazać na dalsze założenia religijne, w które uwikłane są „dowody" racjonalnej teologii naturalnej. Mianowicie, że świat jest śladem Boga, że świat jest palcem wskazującym na Boga, że świat ma charakter „dzieła" rozumnego ducha, że w świecie wyraża się duchowa moc, że nie pozwala się wytłumaczyć przez żaden inny byt, że istnieje jedynie dzięki bytowi, który ma istnienie na mocy swej istoty[115].

W świetle powyższych krytycznych uwag co do możliwości racjonalnej teologii naturalnej i racjonalnej metafizyki, można powiedzieć, że krytyka i negatywne stanowisko Schelera jest skierowane przeciwko szczególnemu nurtowi metafizycznemu i szczególnemu rozumieniu teologii naturalnej, mianowicie takiemu, które fundamentalnie, jednostronnie jest racjonalne, obiektywno-logiczne, analityczne. I chociaż mogą budzić wątpliwości przytoczone w ostatnim punkcie „założenia", zwłaszcza dotyczące przygodnego, skutkowego charakteru rzeczy naturalnych i niemożności – w następstwie tego – dotarcia, bez założenia idei religijnej, do bytu istniejącego na mocy swej istoty, to jednak zarzuty Schelera pod adresem teologii naturalnej stają się, jako takie, zrozumiałe ze względu na przyjęty przez nią racjonalno-logiczno-obiektywny naukowy obraz świata i takiż charakter metafizyki. Uogólniając, Scheler sądzi, że teologia naturalna popełnia błędy podobne do tych, które popełnia się, mniemając, że można wywnioskować realność przeszłych przeżyć z aktualnego przeżycia, realność świata zewnętrznego z czystej świadomości, istnienie cudzego podmiotu świadomości z dania cudzego ciała, ponieważ to, co rzeczywiście się w tych przypadkach wywnioskowuje, ogranicza się jedynie do szczególnej określoności i realności, przy równoczesnym jednak posiadaniu w jakiś bezpośredni sposób danych: „przeszłe życie", „świat zewnętrzny", „cudze ja"[116]. Podobnie racjonalna metafizyka oraz racjonalna teologia naturalna, operując jedynie obiektywno-logicznymi,

myślnymi relacjami i o takim charakterze danymi, nie może za ich pomocą wywnioskować czy uzyskać danych istotnie odrębnych, np. o bytowej przygodności, bytowej tożsamości istoty i istnienia. W ogóle, jako właśnie taka, nie dotyka bytowego porządku rzeczywistości. Inaczej jeszcze mówiąc, bez istotnie odrębnych danych (*Anschauungsdata*) zatraca się w formalizmie, racjonalizmie, konstruktywizmie, abstrakcjonizmie. Co więcej, będąc właśnie taką (czysto racjonalną), dane bytowe, relacje bytowe czerpie z religii, które następnie „próbuje" uzasadnić.

Ad c) W zakresie filozoficznego ustalania prawd religijnych. Zasadniczo zmienia się sytuacja poznawcza, jeżeli tylko „teologia naturalna" zostanie wzbogacona nowymi danymi. Środki filozofii racjonalnej mogą posłużyć wtedy za pomoc w bardziej metodycznej, przejrzystej, „dowodowej" prezentacji odkrywanych przez świadomość religijną (tzn. jednak, że już uposażoną w zakresie swego przedmiotu w najbardziej formalne jego determinacje) tzw. materialnych, pozytywnych determinacji tego, co boskie (ważne tu jest wszystko to, co zostało powiedziane na temat formalnych i materialnych determinacji tego, co boskie, i ich wzajemnego istotnego przyporządkowania czy ugruntowania). Poznanie metafizyczne (filozoficzne) nie pełni tu już w zasadzie funkcji informatora, nie dostarcza żadnych istotnych treści religijnych. Funkcja ich istotnie ogranicza się, posługując się terminologią Schelera, do *Beweis*, zakładającą zarówno *Aufweis* i *Nachweis*.

Scheler dopuszcza możliwość ustalenia w ramach racjonalnej teorii rzeczywistości (metafizyki) całego szeregu fundamentalnych zdań typowych dla świadomości religijnej i religijnego światopoglądu czy ustalanych przez samą religię na mocy „logiki" aktu religijnego. Możliwość ta nie bierze pod uwagę genetycznej inspiracji, lecz jest rozważana w aspekcie metodologicznej „czystości", tzn. religijnej bezzałożeniowości intencji i intencjonalnych przedmiotów świadomości metafizycznej[117]. Scheler przykładowo wymienia następujące twierdzenia, ustalane niezależnie zarówno przez świadomość religijną, jak i metafizyczną: a) istnienie bytu (*Seiende*), istniejącego na mocy swej istoty; b) istnienie *ens a se* jako pierwszej przyczyny bytu przygodnego; c) duchowość i rozumność *ens a se*; d) *ens a se* jako *summum bonum* i *ultimus finis*; e) *inifinitas entis a se*; f) duchowość i rozumność duszy ludzkiej; g) istotowa przynależność duszy do ciała, a równocześnie jej realna odrębność od jego bytowości (*Dasein*); h) istnienie istotowo wyższych i czystszych duchów niż duch ludzki; i) osobowe przetrwanie duszy ludzkiej poza śmierć cielesną; j) wolność ducha, a zwłaszcza woli[118].

Ta możliwość niezależnego dochodzenia do twierdzeń wspólnych dla świadomości religijnej i świadomości metafizycznej dopuszcza w następstwie możliwość „współoglądu" przez świadomość religijną i metafizyczną intencjonalnie odrębnego, ale w swej bytowości, realności identycznego przedmiotu. Ten możliwy „współogląd" ujawnia szczególną zgodność, współodpowiedniość świadomości religijnej i świadomości metafizycznej, ale jeszcze jej nie uzasadnia. Uzasadnienie takie domaga się bowiem z jednej strony podjęcia tego zagadnienia w ramach antropologii filozoficznej, poddającej fundamentalnemu bytowemu wyjaśnieniu fakt zróżnicowanej, ale przecież ostatecznie jednej świadomości ludzkiej, czy bytowo wyjaśniającej istotowy związek odrębnych intencji w duchu ludzkim [119], a z drugiej – w ramach takiej metafizyki, która zachowując metodologiczną „czystość", mogłaby w sposób zasadny wskazać na intersubiektywną ważność wyżej wymienionych twierdzeń czy, mówiąc inaczej, która – zachowując różnicę między Bogiem religii a Bogiem metafizyki (różnicę w zakresie intencjonalnych przedmiotów) – mogłaby wskazać na ich realną, bytową identyczność[120].

Na podstawie tego, co już zostało powiedziane na temat realnej identyczności przedmiotu świadomości religijnej i metafizycznej, mianowicie, że jest ona ugruntowana na apriorycznym sądzie, oraz na podstawie tego, co zostało powiedziane na temat wspólnego przedmiotu świadomości religijnej i metafizycznej, mianowicie że jest nim *ens a se*, o ile *ens* ujęte jest w nim tak, że zarówno wobec pojęcia tego, co absolutnie realne, jak i wobec tego, co absolutnie święte, jest neutralne[121], można i należy pytać, jaki podstawowy sens ma pojęcie bytu (*ens*) w rozumieniu metafizyki przez Schelera, a konsekwentnie, jaki sens mają twierdzenia, które metafizyka osiąga w sposób całkowicie niezależny od świadomości religijnej. Odpowiedź na te pytania pozwoli dopiero – wydaje się – właściwie ocenić argumentację Schelera za realnym istnieniem przedmiotu intencji aktu religijnego na podstawie realnego istnienia samego aktu religijnego.

W pracy *Vom Ewigen im Menschen* Scheler nie podejmuje się zadania rozwinięcia pełnego systemu metafizyki. W pracy tej istnieje jednak dostateczna wiele fragmentów, które pozwalają się zorientować co do natury proponowanej przez niego metafizyki.

Metafizyka uzyskuje swą wartość poznawczą – zdaniem Schelera – jedynie wtedy, gdy jej przedmiot jest głęboko ugruntowany w różnorodności tego, co istniejące (*Dasein*). Natomiast racja świata (*Weltgrund*)[122] jest jej

ostatecznym przedmiotem, ale nie pierwszym i jedynym. Racja świata jest i powinna być dla metafizyki – sądzi Scheler – myślnym ujęciem punktu, w którym przecinają się wszystkie niezliczone nici, które „wyprowadzają" – chociaż w swej „naturze" są oglądowymi istotami i istotowymi związkami, ujętymi w doświadczalnie danym przygodnym bycie realnym (*Sein*) – poza granice doświadczalnie danej obiektywnej realności (*Realität*) w kierunku tego, co absolutnie realne. W ten sposób określony sens i istota metafizyki jako szczególnego rodzaju poznania nie rozstrzyga jeszcze – zdaniem Scheler – problemu prawdziwości systemu metafizycznego. Dlatego systemy metafizyczne np. Arystotelesa, G. W. Leibniza, G. W. F. Hegla, F. W. J. Schellinga, A. Schopenhauera, N. Hartmanna, H. Bergsona są *echte* systemami metafizycznymi. Ich szczególne idee o racji świata (*Weltgrund*) są jedynie zamykającymi, syntetycznymi sformułowaniami krańcowych punktów x, y, ... z, w których przecinają się wszystkie rodzaje rzeczy i danych, o ile są wyprowadzane poza sferę tego, co obiektywnie realne, poza sferę tego, co relatywnie istniejące, w kierunku punktu ich wspólnego zakotwiczenia w tym, co absolutnie istniejące (*absolut Daseiende*)[123].

Z tej racji, że tak ogólnie scharakteryzowane poznanie metafizyczne jest bliskie błędowi, który leży u podstaw „bezzałożeniowego" poznania abstraktcyjnego, idealizującego, syntetyzującego, Scheler próbuje pełniej scharakteryzować poszczególne dane poznania metafizycznego.

1. Metafizyczne poznanie – zdaniem Schelera – przede wszystkim jest (powinno być) ejdetyką ontologiczną wszelkiej daności zewnętrznego oraz wewnętrznego świata (*Weltgegebenheiten*) i jako takie powinno być ugruntowane na istotowych związkach między istotowymi ideami przygodnej rzeczywistości. Uprawianie ejdetyki ontologicznej prowadzi do odkrycia i przyjęcia dynamicznie realizującego się wiecznego „Logosu" jako *Inbegriff* wszystkich istotności i istotowych związków, struktur w przygodnej rzeczywistości. Scheler przyjmuje zatem szereg prawd, które chociaż odkryte w dostępnej poznawczo, przygodnej rzeczywistości, są ważnymi nie tylko dla tej rzeczywistości, lecz dla każdej możliwej rzeczywistości, a więc i dla każdej części rzeczywistości, która przekracza granice wszelkiego możliwego doświadczenia i doświadczenia indukcyjnego. Te bowiem prawdy, nie będąc ani wrodzonymi, ani rezultatem syntetyzujących, funkcyjnych praw poznającego podmiotu, lecz odkrywanymi dzięki oglądowi ejdetycznemu zrealizowanymi ideami i związkami idei w przygodnym przedmiotach doświadczenia są ważne dla wszystkich przedmiotów doświadczenia tej samej

istoty. To bowiem, co jest ważne dla istotności przedmiotów, również jest ważne dla wszystkich przedmiotów tej samej istoty *a priori*, niezależnie, czy te przedmioty są przedmiotami naszego przypadkowego doświadczenia czy nie. W owym *Inbegriff* materialnego *a priori* jako *Inbegriff* wszelkich istotności i ich scalenia w jakiś istotowy świat uzyskuje metafizyka pierwszą przesłankę wnioskowania[124].

2. Także aksjomat przyczynowości (prawo przyczynowości), aksjomaty wszechstronnej zależności i ich zmienności (wariacji) są – sądzi Scheler – ugruntowane na istotowych oglądach, które jako takie są ważne dla bytu i myśli, dla wszelkiego możliwego istnienia (*Dasein*) i dla stawania się każdej realności, której istnienie (*Dasein*) nie wynika (obiektywnie) z istoty[125].

3. Mniejszą zaś przesłanką poznania (wnioskowania) metafizycznego stanowią – według Schelera – dane nauk pozytywnych o rzeczywistości[126].

Na podstawie powyższych trzech momentów metafizyka może – jak sądzi Scheler – utworzyć myślny obraz świata o rzeczywistym świecie w ogóle i jego racjach istnienia (*Daseinsgründe*). Przy czym nie można przeoczyć, że taki obraz rzeczywistości daje w rezultacie – na mocy swej „mniejszej" przesłanki, choć „większa" przesłanka zawiera wiedzę konieczną (o aprioryczne ważności) – jedynie wiedzę hipotetyczną i prawdopodobną. Racje tego są oczywiste. Pierwsza przesłanka opiera się na poznaniu istotnościowym i poznaniu istotowych związków, ale tym samym pozbawiona jest momentu realnego (*daseinsfrei*). Jeżeli przeto poznanie to ma korespondować z tym, co realne, to – jak mniema Scheler – musi opierać się nadto na indukcyjnych realnych sądach nauk pozytywnych. Ponieważ jednak wniosek stosuje się do „słabszej" przesłanki, przeto jego wartość jest tylko prawdopodobna. Wszystkie bowiem sądy realnych nauk pozytywnych są, zgodnie z ich naturą, jedynie prawdopodobnie prawdziwymi, a nie ewidentnie. Również ze względu na drugą przesłankę twierdzenia metafizyki odnoszące się do ostatecznej racji świata (*Weltgrund*) okazują się trwałymi, nieweryfikowalnymi hipotezami[127].

Scheler przyjmuje jednak dwa najbardziej formalne zdania metafizyki bytu o absolutnej ewidencji poznawczej. Mianowicie: a) Istnieje odrębny w stosunku do całości wszystkich przygodnych rzeczy, zdarzeń, a więc w stosunku do całości „świata", *ens a se*; *resp*. coś istniejącego, którego istnienie (*Dasein*) wynika z jego istoty (*Wesen*); b) e*ns a se* jest pierwszą przyczyną (*Ursache*, *causa prima*) i praracją (*Urgrund*) tego faktu, że ze

wszystkich istotnie możliwych światów ten przygodny świat jest światem rzeczywistym[128].

Tym samym powstaje jednak pytania: Na czym opiera się ta ewidencja? Jakie są jej poznawcze źródła? Nie jest ona bowiem zagwarantowana ani pierwszą przesłanką, ani drugą (druga przesłanka gwarantuje jedynie obiektywność wnioskowaniu metafizycznemu, ale nie gruntuje bytowo istotności i związków istotowych). Moment realnego istnienia może być – wydaje się – wzięty bądź z oglądu ujętych i ważnych dla bytu i myśli praw przyczynowości, bądź też ze świadomości religijnej, mającej ideę wszechsprawczości tego, co boskie, i niedosiężną dla myśli metafizycznej ideę stwórczości (Stwórcy)[129]. Druga możliwość, chociaż pozwalałaby interpretować ostateczną rację świata jako wolnego i osobowego Stworzyciela i Zachowawcę świata, chociaż szczególnie interesująco pozwalałaby rozumieć naturalne objawienie Boga, chociaż pozwalałaby dostrzec szczególność poznania metafizycznego oraz interpretować je w kategoriach religijnych i chociaż pozwoliłaby dostrzec harmonijną jedność wszystkich działań kulturotwórczych[130], to jednak nie jest do przyjęcia, ponieważ całkowicie odwartościowuje autonomiczny charakter poznania metafizycznego.

Pozostaje zatem pierwsza możliwość. Scheler bliżej charakteryzuje przeżycie dania realności. Realne istnienie (*Realsein*) każdego przedmiotu jest dane w przeżyciu – jego zdaniem – przeciwieństwa (*Widerstand*), oporu, który natrafia podmiot w swych aktach chcenia i niechcenia ze strony przedmiotu, do którego się one odnoszą. Scheler radykalizuje to stanowisko, twierdząc, że bez jakiejś wolitywnej relacji do świata w ogóle by się nie doszło do świadomości realności (*Realitätsbewußtsein*). Nadto utrzymuje: a) To, co się przeciwstawia, jest dane jako centrum określonego działania (*Tätigkeitszentrum*), a mianowicie jako centrum mocy (*Kraftzentrum – tote Welt*), jako centrum witalności (*Vitalzentrum – Lebenswelt*), jako centrum popędów (*Triebzentrum – eigener Leib*), jako centrum cudzej woli (*fremdes Willenszentrum – Nebenmensch*)[131]; b) Niewywnioskowalny, lecz jedynie oglądowo dany jest zarówno moment (charakter) skutkowy dzieła w zakresie „że jest" (że raczej jest, niż nie jest) i w zakresie „czym jest" (że jest tym, czym jest, a nie czym innym), jak i współdany moment (charakter) sprawczy tego, „że jest", i tego, „czym jest"[132]; c) Na podstawie a) i b) oraz dzięki zastosowaniu zasady racji dostatecznej, domagającej się racji dostatecznej dla każdego przygodnego istnienia (*Dasein*), należy sądzić, że każde realne istnienie (*Dasein*) jest sprawione w jakimś typie działalności[133]; d) Na pod-

stawie a) znany jest w zakresie całego bogactwa naszego doświadczenia rzeczywistości tylko jeden przypadek (jedno przeżycie), w którym przygodne istnienie (*Dasein*) zostaje „stworzone", a nie tylko zmienione, zmodyfikowane, przetworzone. Chodzi mianowicie o akt „wyciskania" czy „wrażania" w jakąś uprzednio daną materię formy, postaci, idei przez oryginalnie „stwarzający ludzki akt wolitywny". W tym jedynym przypadku – sądzi Scheler – dostrzegamy, jak coś idealnego „staje się" czymś realnym. To przeżycie sprawczości, „stwarzania", można by określić praprzyczynowością, stanowiącą podstawę rozumienia wszystkich innych, pochodnych typów przyczynowości, dotyczących już nie „bycia rzeczywistym" i „stawania się rzeczywistym", lecz jedynie uporządkowania istniejących rzeczy w czasie i przestrzeni[134]; e) Na podstawie powyższego staje się jasne, że realizacja każdego przygodnego bytu, o ile nie jest problematyzowane jedynie jego „tu", „teraz", nie tylko jego „taki" czy „inny" sposób sprawienia, lecz jego „tu" i „teraz" bycia realnym, domaga się odpowiedzi, że w swym realnym byciu musi być sprawiony przez akt woli, a więc stworzony. Przy czym świadomość religijna ostatecznie akt ten wiąże z tym, co boskie, którego jednym momentem najbardziej formalnym jest absolutne istnienie, natomiast świadomość metafizyczna wiąże ten akt z *ens a se*[135].

Niewątpliwie, w tych uwagach są zawarte interesujące elementy, które mogą posłużyć dla zbudowania realistycznej metafizyki (doświadczenie realności, doświadczenie praprzyczynowości) i bytowego ugruntowania zasady racji dostatecznej i prawa przyczynowości. Biorąc jednak pod uwagę szczególny sposób argumentacji Schelera za realnym istnieniem przedmiotu aktów religijnych z faktu realnego istnienia aktu religijnego, można wskazać na pewną – wydaje się – zasadniczą trudność zastosowania w tym przypadku tak zarysowanej metafizyki. Akt religijny – tak jak został scharakteryzowany przez Schelera – ze swej istoty jest rzeczywistością, która jest realna jedynie dlatego, że zostaje spełniona przez akt (*Wider- und Gegenakt*) przedmiotu, do którego ów akt jest skierowany (na tym opiera się również szczególność schelerowskiej argumentacji). Można by tu mówić, że akt religijny jest „stwarzany" przez akt przedmiotu, do którego jest skierowany. Staje się to jeszcze wyrazistsze, gdy wyakcentuje się osobowy charakter przedmiotu świadomości religijnej (sensowność *Wider- und Gegenakt* domaga się osobowego charakteru tego, co boskie). Rzeczywistość aktu religijnego pozwala się tłumaczyć wtedy w ramach Schelera teorii doświadczenia realnego istnienia, z tym że przeżycie przeciwieństwa odnosi się do

centrum działalności, którym jest inna wola (*fremdes Willenszentrum*); wola tego, co boskie. Pomijając tu zagadnienia filozoficzno-teologiczne, np. wolności woli czy też winy w sensie religijnym, tzn. nieotwarcia się, nieprzyjęcia *Widerakt*, *Gegenakt* Boga[136], oraz nie kwestionując, że faktycznie zachodzą tego rodzaju przeżycia samodania się tego, co boskie (Boga), jego samoudzielenia się, samoobjawienia czy (posługując się tu terminologią Schelera dotyczącą przeżycia realności) stwórczego aktu cudzej (boskiej) woli, sprawiającego i równocześnie spełniającego intencję aktu religijnego, to jednak prawie niemożliwe wydaje się, by to przeżycie realności przedmiotu świadomości religijnej jako przyczyny realnego aktu religijnego można było uczynić przedmiotem intersubiektywnej argumentacji metafizycznej. Wydaje się, że w ten sposób interpretowany argument Schelera może mieć ważność argumentacyjną jedynie dla świadomości religijnej, faktycznie doświadczającej i przeżywającej *Widerakt* swego właściwego przedmiotu.

Można by jeszcze Schelera argument za realnym istnieniem przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co boskie, próbować metafizycznie przedstawić w ten sposób, że w argumencie tym wychodzi się jedynie z realnego istnienia aktu religijnego, biorąc niejako w nawias rozstrzygnięcia co do jego przedmiotu. W takiej jednak wersji nie widać możliwości uczynienia przedmiotem intersubiektywnego doświadczenia realności samego aktu religijnego, ponieważ jako taki w ogóle się nie pojawia (nie istnieje w swej samoistności). Natomiast uniesprzeczniając go samoistnością przedmiotu, spełniającego jego intencję, a tym samym stawiającego go w porządku tego, co realne, uzyskuje się – w aspekcie metafizycznym – mało interesującą argumentację. Ejdetyka aktu religijnego rozstrzyga już bowiem i rozwiązuje w tym ostatnim przypadku problematykę „metafizyczną", a bez niej metafizyk nie otrzymuje intersubiektywnie ważnego punktu wyjścia dla dociekań metafizycznych.

Co więcej, w przedstawionych racjach o możliwości metafizyki i danym przeżyciu realności trudno znaleźć uzasadnienie dla przytoczonych pierwszych i właściwie jedynych, w pełni oczywistych zdań metafizycznych (istnieje byt na mocy swej istoty; byt ten jest przyczyną istnienia wszystkich innych bytów). Pewne wypowiedzi co do przedmiotu metafizyki i jej charakterystyka od strony poznawczej pozwala jednak uniknąć tej niezborności. Mianowicie:

1. Zostało już powiedziane, że Scheler wspólny moment przedmiotu świadomości religijnej i świadomości metafizycznej widzi w *ens a se*, o ile

ens jest rozumiane tak, że jest neutralne zarówno wobec momentu realności (realnego istnienia), jak i wobec modalności wartości tego, co święte, i jest pojmowany jako przedmiot logicznych ostatecznych orzekań.

2. Charakterystyka poznania metafizycznego prowadzi Schelera do wniosku, że – niezależenie od treści zdań metafizycznych – poznanie metafizyczne zawsze jest poznaniem hipotetycznym i prawdopodobnym. Co więcej, im bardziej poznanie to przybliża się – zdaniem Schelera – do absolutnego bytu, tym bardziej wzrasta jego hipotetyczność i tym bardziej maleje wartość prawdopodobieństwa tego poznania. W momencie, gdy dosięga *ens a se*, poznanie to otrzymuje w zakresie treściowym postać całkowicie formalnych ontologicznych i aksjologicznych istotowych określeń (*ens a se* w ogóle; najwyższe to, co wartościowe w ogóle, a więc nie dobro), a w zakresie wartości poznawczej (prawdopodobieństwa) przybliża się do zera. Jeżeli więc tak, to należy twierdzić, że Scheler, chociaż uznaje problematykę metafizyczną za sensowną oraz teoretycznie rozstrzygalną, nie pozostawia żadnego miejsca dla materialnej metafizyki absolutnego istnienia[137]. W związku z tym twierdzenie Schelera w zakresie metafizyki absolutnego bytu (byt absolutnie istniejący; byt będący racją wszelkiego przygodnego bytu), należy interpretować ontologicznie, a nie metafizycznie. Sens tych twierdzeń jest ugruntowany wprawdzie – ze względu na pytanie o rację – na dojrzanych w oglądzie ejdetycznym istotnościach, istotowych związkach, istotowych strukturach oraz na dojrzanych również istotowych związkach przyczynowych wszelkiego przygodnego istnienia i jako takich ważnych dla stawania się każdej realności, której istnienie (*Dasein*) nie wynika obiektywnie z istoty, ale równocześnie sens tych twierdzeń jest jedynie sensem-celem, „odgadywanym" przez myśl metafizyczną; jest jedynie ostatecznym przedmiotem logicznych orzekań metafizycznych. Ten sens-cel nie jest jednak nigdy dany oglądowo. Przeto nic dziwnego, że dystans, który zachodzi między przedmiotem-punktem wyjścia a przedmiotem-celem myśli metafizycznej, sprawia, że jej podstawowe twierdzenia mają jedynie i wyłącznie oczywistość porządku ontologicznego, formalnego, logicznego, oczywistość sensu, która jako taka domaga się w porządku materialnego uposażenia absolutnego istnienia nauk pozytywnych. Myśl metafizyczna dosięga „absolutnej rzeczywistości", „absolutnego istnienia" jako czystej racji świata w tym momencie, gdy prawdopodobny walor wiedzy metafizycznej osiąga punkt zerowy, i to zarówno w porządku bytowym (realnego istnienia), jak i w porządku realnej wartości.

Takie ujęcie metafizyki pozwala zrozumieć Schelera twierdzenie, że na granicy poznania metafizycznego, i całkowicie niezależnie od niego, zakotwicza się całkowicie samoistnie akt religijny i tylko w nim jest dany przedmiot, którego charakteryzuje podstawowo absolutne istnienie, wszechsprawczość, modalność wartości tego, co święte, że dopiero samoistny akt religijny nadaje poznaniu metafizycznemu w zakresie absolutnego istnienia trwałą pewność, że dopiero dzięki spełnieniu aktu religijnego poznanie metafizyczne „racji świata" zostaje wypełnione materialnie w sferze istnieniowej i w sferze wartości[138]. Pozwala również właściwie zrozumieć – podkreślaną przez Schelera – inspirującą, waloryzującą i egzystencjalnie gruntującą funkcję myśli religijnej w stosunku do myśli filozoficznej[139] oraz pomocniczą i przygotowującą funkcję myśli metafizycznej dla otwarcia się na dziedzinę przedmiotów religijnych[140]. Nadto usensownia wypowiedzi Schelera o roli, którą odgrywa świadomość metafizyczna względem świadomości religijnej, mianowicie zapewnienia religii punktów stycznych z nauką, ze świecką teorią zachowania się indywidualnego i społecznego, w ogóle uczestnictwa w kulturze ludzkiej[141]. Takie ujęcie metafizyki czyni dopiero zrozumiałym również odrzucenie przez Schelera możliwości argumentacji za istnieniem Boga z faktu istnienia kultury (działań i wartości) ludzkiej[142]. Takie ujęcie metafizyki usprawiedliwia również, w pewnym sensie, „wyrównanie" (*Ausgleich*) między Bogiem metafizyki i Bogiem religii. Scheler, uzasadniając istnienie Boga jako przedmiotu aktów religijnych, wykazuje tym samym słuszność apriorycznego przekonania, że absolut metafizyki i Bóg religii są materialnie tym samym; przedmiot bowiem świadomości religijnej jest racją (przyczyną) istnienia aktów religijnych. Ponadto w takim ujęciu metafizyki myśl metafizyczna, korzystając z myśli religijnej co do uposażenia materialnego absolutnego bytu (*ens a se*) w aspekcie bytowym i wartości, może dowodzić, że *ens realissimum* jest *summum bonum*, upewniając świadomość religijną co do swego ontyczno-aksjologicznego aksjomatu oraz zapewniając mu intersubiektywną sensowność[143] .

W takim jednak ujęciu metafizyki nie wydaje się możliwa realistyczna interpretacja argumentu Schelera za istnieniem realnej przyczyny realnie istniejących aktów religijnych, chociaż w samej fenomenologicznie ugruntowanej filozofii Schelera zaznacza się zarówno wyraźny zwrot w kierunku realistycznej interpretacji faktów religijnych, jak i wyraźna próba dopełnienia fenomenologicznych dociekań ejdetycznych rozważaniami metafizycznymi. Co więcej, interesującymi wydają się również poszczególne kroki tej

argumentacji, o ile zinterpretowałoby się je w ramach innej, niż schelerowska, metafizyki.

***

Przedstawione analizy, dotyczące ugruntowania realności przedmiotu świadomości religijnej, tj. *sacrum* czy *sacrum* jako elementu konstytuującego to, co boskie (Boga), różnie zinterpretowały samą realność. M. Mauss, H. Hubert, E. Durkheim o tyle przyznają *sacrum* walor realności, o ile jest ono rzeczą społeczną. Argumentują wręcz tak, że *sacrum* jest czymś realnym, ponieważ jest rzeczą społeczną, czy dlatego czymś realnym, że rzeczą społeczną. Interpretacja ta nie tylko nie koresponduje z przekonaniami świadomości religijnej o jej właściwym przedmiocie, lecz okazuje się zbyt zawężona nawet w stosunku do usensownienia działalności kulturotwórczych czy realizacji ogólnie ważnych wartości kulturowych. Zasadniczy powód takiego zawężonego rozumienia realności tkwi – wydaje się – w pozostawaniu francuskiej szkoły socjologicznej w nurcie pozytywistycznego, sensualistycznego agnostycyzmu metafizycznego, kwestionującego sensowność i zasadność pytań i problemów metafizycznych i religijnych. Agnostycyzm ten znalazł swój wyraz w zastąpieniu kategorii metafizycznych kategoriami socjologicznymi w interpretacji metafizycznego kontekstu przekonań religijnych.

Inaczej problem realności został rozwiązany przez Windelbanda. Podstawowo, realności przedmiotu świadomości religijnej upatruje Windelband w realności przeżycia antynomii między tym, co jest, a tym, co być powinno – przeżycia, które jest dane świadomości ludzkiej, gdy uświadamia sobie nieodzowność ogólnie ważnych wartościowań. Realność *sacrum* jest więc realnością „rozdartej świadomości" i jest na tyle realnością, na ile realnym jest ten fakt. Można by jednak również powiedzieć – wydaje się – na tyle sensowną, na ile sensowny jest przeżywany fakt antynomii między bytem (*Sein*) a powinnością (*Sollen*). Również jedynie ostateczne usensownienie świadomości normatywnej każe Windelbandowi postulować usensownienie przekonań świadomości religijnej o realności jej przedmiotu (*sacrum*), dzięki przyjęciu jakiegoś intersubiektywnie ważnego związku osobowego, równie realnego jako kontekst tego, co jest (*universum*). Ostatecznie jednak Windelband nie widzi możliwości rozstrzygnięcia w sposób pozytywny problemu realności przedmiotu świadomości religijnej, tj. *sacrum*, ani na płaszczyźnie teoretycznej, ani praktycznej.

Otto w sposób może najbardziej wyrazisty odczuwa potrzebę filozoficznego ugruntowania przekonania świadomości religijnej o realności jej przedmiotu oraz ujawnienia podmiotowych racji jego ujęcia, poznania. Uwagi krytyczne pozwoliły jednak uchylić przekonanie Otta o wyłączności rozstrzygania tych zagadnień w ramach kantowsko-friesowskiej metody ujawnienia „metafizycznych" zdań (założeń) przekonań religijnych oraz ujawniły – wydaje się – „nieodpowiedniość" tej metody i jej założeń nawet dla wyników uzyskanych przez Otta dzięki fenomenologiczno-ejdetycznej penetracji świadomości religijnej. Rozumienie realności, którym posługuje się Otto, koresponduje wprawdzie z pojęciem realności obecnym w świadomości religijnej, ale systemowe jej opracowanie prowadzi w konsekwencji do wyników niezbornych, nawet dla jego filozofii religii.

Szczególnie interesującą okazała się Schelera próba usprawiedliwienia roszczeń świadomości religijnej co do realności swego przedmiotu. Wydaje się, że podjęta przez Schelera próba jest również dostatecznym argumentem za niemożnością rozstrzygnięcia wszystkich zagadnień związanych ze świadomością religijną, włącznie z problemem realności, w ramach fenomenologicznie ugruntowanej filozofii religii, jak mniemał Hessen.

Szczególność próby Schelera polega – wydaje się – na formułowaniu argumentu (dowodu) za istnieniem przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co boskie, którego konstytuującym elementem jest modalność wartości tego, co święte, wychodząc z dojrzanej w ejdetyce świadomości religijnej samoistności aktu religijnego, tzn. dowodzeniu faktu religijnego (tego, co boskie) na podstawie faktu religijnego (aktu religijny), a nie jak w dotychczasowej praktyce teologii naturalnej na dowodzeniu istnienia faktów religijnych na podstawie faktów pozareligijnych. Ważnym w tym dowodzie okazało się rozróżnienie między *Existenz* (samoistność w sensie pierwotności, nieredukowalności) a *Dasein* (moment realnego istnienia). Dowód jest nadbudowany na *Dasein* samoistnej klasy aktów religijnych, co pozwala potraktować go jako dowód metafizyczny. Ze względu jednak na specyficzne rozumienie metafizyki przez Schelera metafizyczne uniesprzecznienie przedmiotu świadomości religijnej okazuje się ostatecznie niedostateczne. Metafizyczny walor tego dowodu osłabia z jednej strony ujęcie metafizyki jako wiedzy nadbudowanej nad rezultatami nauk pozytywnych i tworzącej ogólno-syntetyczne modele rzeczywistości, a z drugiej nieprzezwyciężenie – mimo wszystko – kantowskiego aprioryzmu, przeinterpretowując go jedynie na funkcjonalizację dojrzanych w oglądzie ejdetycznym istotności, istotowych

związków, istotowych struktur. To ostatnie w zakresie metafizyki absolutu doprowadza konsekwentnie Schelera do ontologizmu, formalizmu. Niemniej Schelera próba metafizycznego uniesprzecznia przedmiotu świadomości religijnej, tj. tego, co boskie, wydaje się możliwą do przejęcia i opracowania w ramach metafizyki realistycznej.

---

[1] Por. FE s. 464 n.

[2] Por. PR s. 342-345. Agnostycyzm metafizyczny, domagający się zinterpretowania religii w innych, niż metafizycznych, kategoriach, legł u podstaw rozwoju nauk religioznawczych, uprawianych bądź w nurcie historycyzmu, bądź psychologizmu, bądź pragmatyzmu.

[3] Trudno nazwać jakimś typem argumentacji za istnieniem realnym *sacrum* chociażby ostatni rozdział LG. Co najwyżej, można by dopatrzeć się tu jakiegoś argumentu z historii, z kultury ludzkiej, z sensowności wysiłku twórczego w porządku intelektualnym i moralnym. Przedstawiony jest tu jednak jedynie materiał dla takiego sposobu argumentacji. Można by nadto, biorąc pod uwagę wypowiedź Söderbloma w RE o powszechności religii (por. RE s. 3) oraz uwzględniając zgromadzony przez niego olbrzymi materiał religioznawczy ze wszystkich prawie czasów i miejsc, doszukiwać się jakiegoś argumentu z powszechnej zgody ludzkości. Dopuszczenie jednak w HGP możliwości pierwotnego i permanentnego błędu ludzkości w ogóle przekreśla taką możliwość.

[4] Z tej racji Söderblom bez zastrzeżenia przyjmuje określenie *sacrum* jako *das ganz Andere* (por. LG s. 6).

[5] Por. PR s. 342-347. Scheler zalicza do tego nurtu również R. Otta mimo odmiennych, bo fenomenologicznych, założeń w określeniu *sacrum*, ponieważ *sacrum* zostało przez niego – zdaniem Schelera – zinterpretowane jako kategoria *a priori*, która zostaje „wyciśnięta" na danym materiale wrażeniowym (por. PR s. 347). Kantowski agnostycyzm metafizyczny, postulujący dualizm świadomości religijnej i metafizycznej oraz dopuszczający możliwość ugruntowania świadomości religijnej w ramach innej teorii poznania niż ta, która leży u podstaw metafizyki, zadecydował o autonomii filozofii religii i o formułowaniu transcendentalno-historycznych teorii religii (Ritschl, Kaftan, Hermann, Troeltsch) (por. PR s. 347).

[6] Por. E s. 26n.

[7] Por. *tamże* s. 26.426-431.443n.

[8] Por. *tamże* s. 394.426.434; P s. 424.

[9] Por. P s. 423n.

[10] Por. E s. 395. Aksjologiczna interpretacja filozofii Kanta, dokonana przez Windelbanda, nie pozwala ujmować rozumu tylko jako podmiotu teoretycznej

problematyki. Z tej racji Windelband ocenia – jako zbyt zawężone – te wszystkie interpretacje filozofii Kanta, które postulat ten czynią ważnym tylko w płaszczyźnie teoretycznej, natomiast w płaszczyźnie praktycznej pozwalają traktować go jako fikcję czy iluzję (np. Albert Lang, filozofia *Als – Ob*).

[11] Por. P s. 21nn.

[12] Cała struktura E jest podporządkowana takiemu rozumieniu zasadniczych problemów filozoficznych i ich kolejności rozstrzygania. Windelband mówi również o tym wprost (por. E s.19-24.195).

[13] Por. P s. 24-42.

[14] Por. E s. 25-28.74.

[15] Por. *tamże* s. 25-190 (*Theoretische Probleme*). Hipostazowanie ideałów, świadomości w ogóle (*Bewußtsein überhaupt*) zarzuca Windelbandowi Scheler, argumentując na podstawie niemożności przejścia z *Sollen* do *Sein* (por. PR s. 635n.), absurdalności określoności materialnej jakiejś świadomości w ogóle i jej podmiotowo-ontycznego ugruntowania (por. PR s. 640-646). Wydaje się jednak, że zarzucanie Windelbandowi niedostrzegania niemożności przejścia z *Sollen* do *Sein*, a tym samym nieuprawomocnionego hipostazowania świadomości normatywnej, jest nieporozumieniem. Windelband równie wyraźnie jak Scheler dostrzega radykalną dychotomię między *Sollen* i *Sein*, wskazując na antynomiczność świadomości religijnej, skoro ta tylko przeżywa *Sollen* jako realnie i transcendentnie istniejące.

[16] Tak Scheler (por. PR s. 635n.640-646. Zarówno Windelband, jak i Scheler dostrzegają rozwiązanie doświadczanego dualizmu bytu (*Dasein*) i wartości (*Wertsein*) dzięki przyjęciu bytu, który „uniesprzeczniałby" ich „wystąpienie" i zarazem ich bytową jedność. Teoretyczne uzasadnienie tego postulatu okazało się dla Windelbanda, ze względu na przyjęte założenia teoriopoznawcze, niewykonalne. Natomiast rozwiązania proponowane przez świadomość religijną i metafizyczną okazują się w jego filozofii krytycznej ostatecznie antynomiczne.

[17] Tak J. Pastuszka. Por. J. Pastuszka, *Współczesne kierunki w filozofii religii*, Warszawa 1932, s. 25.28.

[18] Tak K. Serini. Por. K. Serini, *Filozofia Religji Szkoły Badeńskiej*, Warszawa 1929, s. 43.48.

[19] Tak J. Hessen. Por. RI s. 146n.

[20] Por. *tamże* s. 124-191.

[21] Por. KF s. 29.

[22] Por. *tamże* s. 28.30-32.

[23] Por. *tamże* s. 31n.41.45.50.60.63n.68. To tylko niektóre miejsca, mówiące o bezpośrednim poznaniu „czystego rozumu". Por. także NRW s. 223-225.233--241.252n. Odkrycie pierwotnych, bezpośrednich, *a priori* poznań i wartościowań

samego rozumu jest w swej istocie obroną samoistności i samosprawczości myślącego ducha. Sensowność takich zabiegów poznawczych uwyraźnia się dopiero na tle dyskusji z empiryzmem, naturalizmem, materializmem, mechnicyzmem. Inaczej jeszcze mówiąc, „czysty rozum" jest próbą dania pozytywnej odpowiedzi na pytanie: Czy w ogóle istnieje coś takiego jak rozum (ludzki), duch (ludzki)? Jeżeli tak, to – konsekwentnie – można sensownie mówić o rozumie jako takim, a więc „czystym" i o jego właściwościach, o tym, co posiada na mocy tego, że jest właśnie rozumem, o tym, co jest mu właściwe na mocy niego samego,
o tym, co jest jego własne (por. KF s. 88).

[24] Wydaje się, że rozstrzygnięcia Kanta są w stosunku do rozwiązań Platona i Arystotelesa rozstrzygnięciami konkurującymi i bardziej krytycznymi. W stosunku bowiem do rozwiązań pozakantowskich, np. arystotelesowsko-tomistycznych, można by – wychodząc z pozycji kantowskich – postawić jeszcze pytanie: Co leży u podstaw operacji poznawczych „czynnego intelektu", czy przez co są wyznaczane, czy czym są kierowane? A także pytanie: Czym są kierowane odpoznania pierwszych determinacji bytu (pierwszych praw bytu)?

[25] Por. KF s. 36.

[26] Por. *tamże* s. 35-37.60n.74-79.

[27] Por. *tamże* s. 73.

[28] Por. *tamże* s. VIII. R. Otto nie odczuwa nawet potrzeby uzasadnienia wyboru filozofii Kanta jako jedynie możliwej.

[29] Por. *tamże* s. Vn.

[30] Tym samym jest zachowany podział Kanta na *Ding-an-sich* i *Erscheinung*. Oczywiście, Fries i Otto, uzasadniając obiektywny charakter idealnego poznania rozumu i zakładając realny sposób istnienia przedmiotu tego poznania, mogą utrzymywać, że *Erscheinung* nie jest tylko pozorem, nie jest jedynie *Schein*, lecz *Er-scheinung* rzeczywistości samej w sobie dla nas (por. KF s. 50).

[31] Por. KF s. 64-67; NRW s. 54.241-250.

[32] Por. KF s. 37.74.

[33] Interpretacje faktu religii, utrzymane w duchu konsekwentnego idealizmu teoriopoznawczego, zostały wypracowane przez Schellinga, Fichtego, Hegla.

[34] Por. RII s. 167 -177.

[35] Por. RI s. 301; RII s. 168.268.106n.110.147. Por. także polemikę J. Hessena z J. Geyserem, W. Schmidtem, Fr. Feiglem na temat rozumienia przez Otta irracjonalizmu (por. RI s. 292-295). Scheler również tłumaczy Otta teorię *Gefühl* subiektywnie i irracjonalnie (por. PR s. 595n.).

[36] Por. RI s. 300n.; RII s. 146.152n. Należy jednak zauważyć, że J. Hessen nie tylko gubi całą swoistość interpretacji *Gefühl*, dokonaną przez Friesa, a przyjętą i rozwiniętą przez Otta, lecz posługuje się tym terminem niekonsekwetnie,

rozumiejąc go również jako władzę (*Anlage*, *Potenz*) (por. RII s. 166.277-283. 309.335).

[37] Por. RI s. 301n.; RII s. 152n.168.316.

[38] Por. RII s. 124.147.285. *Als Werterlebnis nimmt dieses* [*das religiöse Grunderlebnis*] *die intellektuellen und emotionalen, als Wirklichkeitserlebnis die volitiven Seelenkräfte in Anspruch* (RII s. 147).

[39] Por. RI s. 301n.; RII s. 131n.146n.168. Z tych racji należy również – zdaniem Hessena – odrzucić wszelkie jednostronne badania i nadbudowujące się nad nimi teorie religii, a więc jednostronne intelektualistyczne, emocjonalistyczne, woluntarystyczne teorie religii (por. RI s. 302).

[40] Ze względu na tę preferencję można wyodrębnić typy przeżyć religijnych: wolitywne przeżycie (doświadczenie) mocy Boga (*Erfahren der Gottesmacht*), emocjonalne przeżycie wartości Boga (*Fühlen des Gotteswertes*), poznawcze ujęcie rzeczywistości Boga (*Schauen der Gotteswirklichkeit*) (por. RI s. 302; RII s. 148--152).

[41] Por. RII s. 152n.168.316. Hessen, wychodząc z opisu przeżycia religijnego danego w Biblii (sen Jakuba), przedstawia szczegółową typologię aktów religijnych, których podstawowymi warunkami są: przeżycie religijne (*das religiöse Erlebnis*; przeżycie bowiem jest wcześniejsze od aktu, por. RII s. 99.156.162) oraz wiara, ponieważ z przeżycia (doświadczenia) religijnego bezpośrednio wyrasta wiara (por. RII s. 81-96.136n.162). Hessen wyróżnia następujące typy aktów religijnych: 1. *Akte der Überzeugung*; są aktami wiary, wyrażającymi się w sądach wiary (*Glaubensurteile*) i obejmującymi moment istnienia, treści i wartości przedmiotu religijnego (por. RII s. 157-160); 2. *Akte der Verehrung*; są pierwszymi aktami religijnymi, leżącymi raczej po stronie *Gefühl* i obejmującymi takie szczegółowe postacie aktów, jak modlitwa, wiara, nadzieja, zaufanie, miłość, oddanie; ich zewnętrzna forma wyrazu stanowi o kulcie religijnym (por. RII s. 157.160n.); 3. *Akte der Gestaltung*; znajdują się raczej w sferze wolitywnej; wyrastają ze „spięcia" przeżycia stworzoności (*Kreaturgefühl*) i przeżycia *numinosum*; „spięcie" to prowadzi do uświadomienia niedoskonałości moralnej, potrzeby upodobnienia się do tego, co święte (*das Heilige*), skąd rodzi się pobudka do moralnego przetworzenia swojej istoty i życia (por. RII s. 157.161n.). Natomiast jeżeli chodzi o ich istotową strukturę, to Hessen nie jest w tym względzie już oryginalny. Przyjmuje – właściwie – jedynie ustalenia Schelera. Mianowicie, strukturę ich wyznaczają następujące momenty: a) akt religijny budują wszystkie funkcje duszy, a więc jest aktem osobowym; b) każdy akt religijny transcenduje na mocy swej intencji całą rzeczywistość; c) intencja aktu religijnego nie jest spełniania pozytywnie przez świat, a jedynie przez Boga lub to, co boskie (por. RII s. 163-165). Natomiast jeżeli chodzi o zagadnienie „konieczności" aktu reli-

gijnego, to Hessen twierdzi, na tle dyskusji z Schelerem, że powszechną jest wprawdzie *religiöse Anlage*, ale nie jest konieczna spełnialność aktu religijnego (por. RII s. 165-167).

[42] Por. RII s. 165-167.

[43] Por. *tamże* s. 177-182.250.

[44] Por. *tamże* s. 269.

[45] Por. *tamże* s. 182-188.

[46] Por. chociażby rozwój religii (typy form religijnych) podany przez Hessena.

[47] Por. np. Hessena ocenę argumentacji za istnieniem Boga (RII s. 246-302) czy tradycyjnej, filozoficznej determinacji przedmiotu religijnego (RII s. 174-177).

[48] Por. PR s. 537n.547. Scheler w tym kontekście zamiennie używa wyrażeń „akt religijny" i *religiöse Anlage*.

[49] Por. *tamże* s. 538-542 (a zwłaszcza s. 541n.).

[50] Por. *tamże* s. 541-543.

[51] Por. *tamże* s. 543.

[52] Por. *tamże*.

[53] *Nur die Verknüpfung eines bestimmten einzelnem Was mit dem Prädikat «real» , das selbst nur Erfüllung findet in dem Gehalt des Realitätserlebnisses, das zu eruieren eine Aufgabe der phänomenologischen Bewußtseinsanalyse ist, kann Gegenstand eines Beweises sein* (PR s. 543).

[54] Por. *tamże* s. 543-545.

[55] Por. *tamże*. Scheler ilustruje to zagadnienie następująco: Ze znajomości, a nawet całkowitego wyjaśnienia tego, czym jest to, co nieożywione, nie można nigdy wywnioskować (analitycznie) istnienia (*Existenz*) tego, co ożywione. Dopiero wtedy, gdy znamy istotę tego, co żyjące, oraz ważne istotowo związki, które występują w świecie ożywionym, możemy z realnego istnienia (*Dasein*) określonej istoty żywej oraz ze zjawisk życia (*Erscheinungen*) dowieść istnienia innej istoty żywej, *resp*. istnienia (*Existenz*) innych życiowych zjawisk (por. PR s. 544n.).

[56] Scheler posługuje się tu aksjomatem: duchowa moc konstrukcji jest tym większa im bardziej relatywny w porządku bytowym jest przedmiot. Z aksjomatu tego wynika, że moc konstrukcji w stosunku do absolutnego bytu jest „zerowa" (por. PR s. 545).

[57] Por. *tamże* s. 545-547.

[58] Por. *tamże* s. 546. Ze względu na tę przede wszystkim uwagę Scheler precyzuje rozróżnienia, które już wystąpiły u Otta. Mianowicie: a) *Nachweis* – uczenie się według określonych reguł ponownego odkrycia tego, co już zostało odkryte; b) *Aufweis* (*Aufdeckung*) – pokazanie po raz pierwszy czegoś, co jeszcze nie zostało odkryte. Proces demonstracji może zawierać pośredniczące myślenie, wielorakie wnioskowania, ale całość tego procesu ma tylko takie znaczenie jak kij,

za pomocą którego wskazujemy na coś, aby inny lepiej coś zobaczył lub w ogóle zobaczył; c) *Verifikation* – uzgodnienie prawd religijnych między sobą i z prawdami pozareligijnymi (por. PR s. 546n.). (W teologii naturalnej – zdaniem Schelera – *Aufweis* zawsze poprzedza [powinien poprzedzać] *Nachweis*, a *Nachweis* powinien poprzedzać *Verifikation*.)

[59] Por. *tamże* s. 526n.

[60] Por. *tamże* s. 525-527.

[61] Por. *tamże* s. 523.525n.

[62] Por. *tamże* s. 524-526. Oczywiście, można sensownie mówić o „religijnych" potrzebach, życzeniach, pragnieniach, ale zakładają one już akt religijny, dzięki któremu dana jest idea dobra, a dobro to może stać się przedmiotem pragnień, życzeń, oczekiwań (por. PR s. 525 przypis 1).

[63] Por. *tamże* s. 527n.

[64] Scheler, rozważając zagadnienie, czy każdy człowiek w sposób konieczny dokonuje aktów religijnych, twierdzi, że do istoty skończonej należy posiadanie sfery świadomości absolutnej zarówno w aspekcie bytu, jak i wartości, która domaga się treściowego wypełnienia (por. PR s. 560-564).

[65] Por. *tamże* s. 524-526.

[66] Por. *tamże* s. 529.564. Scheler zapowiadał dokładniejsze przeanalizowanie najważniejszych aktów religijnych, co miało również potwierdzić wymienione diagnostyczne cechy. Analizy te miały się ukazać pod tytułem *Religionsphänomenologische Analyse* (por. PR s. 564 przypis 1).

[67] Por. *tamże* s. 529.

[68] Por. *tamże*. „Świat w całości" nie oddaje w pełni myśli Schelera. Chodzi bowiem o transcendencję „świata" w ogóle, tzn. wszystkich światów, które zarówno w porządku faktyczności, jak i w porządku możliwości są realizacjami dojrzanego *Inbegriff* wszystkich istotności (*Wesensheiten*) tego oto-tu-teraz istniejącego (*daseiend*) świata.

[69] Por. *tamże* s. 529n. Scheler, biorąc pod uwagę, że akt religijny może być wywołany przez jakiś jednostkowy fakt, dopowiada, że fakt ten z konieczności musi być ekstrapolowany na całość świata; równocześnie całość świata w tym jednostkowym fakcie ujawnia się symbolicznie (por. PR s. 530).

[70] Por. *tamże* s. 530-535. Twierdzeniom tym nie przeczy postawa panteistyczna, ponieważ i w niej przedmiotem „czci" nie jest skończony świat (rzeczywistość), lecz świat, o ile jest pomyślany jako nieskończony (por. PR s. 530).

[71] Por. *tamże* s. 531-534.585-587. W tym kontekście Scheler przeprowadza analizę takich aktów religijnych, jak bojaźń, nadzieja, wdzięczność, żal (por. PR s. 532n.). Konsekwencją przekraczania przez intencję aktu religijnego istotowego pojęcia (*Wesensbegriff*) wszystkich skończonych rzeczy jest to, że akt religijny

okazuje się zawsze „bezpodstawny" i „bezsensowny" w aspekcie empirycznym (por. PR s. 533n.).

[72] Por. *tamże* s. 534n.

[73] Por. *tamże* s. 535n.537. Scheler wyróżnia objawienie naturalne i pozytywne. Przy czym objawienia naturalnego nie utożsamia z poznaniem uzyskanym w ramach metafizyki. Różnice między naturalnym a pozytywnym objawieniem dotyczą – przede wszystkim – sposobu objawienia, a nie samej istoty objawienia, która sięga tak daleko, jak to, co religijne w ogóle.

[74] Por. *tamże* s. 547. Scheler dostrzega paralelność między tym argumentem a tzw. „dowodem" ideologicznym (por. PR s. 548n.).

[75] Por. *tamże* s. 547n.550.

[76] Por. *tamże* s. 209-303.550n.

[77] Por. RI s. 268n.; RII s. 165-167.269-302 (realizacja tak rozumianej modyfikacji filozoficznego uzasadnienia prawdy religijnej).

[78] Por. PR s. 551.

[79] RI s. 269.

[80] Por. np. PR s. 551n.

[81] Por. *tamże* s. 552n.

[82] St. Kamiński, *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne. Aspekt metodologiczny*, „Roczniki Filozoficzne" T. XXIII:1975, z. 1, s. 12.

[83] *Tamże*.

[84] Por. *tamże* s. 13n., a także tenże, *Dziedziny teorii bytu*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, pr. zbior, pod red. B. Bejze, T. 3: *Strefy współczesnej wiedzy o Bogu*, Warszawa 1977, s. 96.

[85] St. Kamiński, *Teoria bytu…*, s. 12 przypis 24.

[86] Por. PR s. 323-329. Scheler zalicza tu buddyzm, neoplatonizm, sekty gnostyczne, częściowo średniowieczną mistykę niemiecką, myśl filozoficzną Spinozy, założenia systemowe Fichtego, Schellinga, Hegla, Schopenhauera, E. von Hartmanna i jego ucznia Drewsa.

[87] Por. *tamże* s. 329-338. Scheler wymienia tu następujące nazwiska: J. de Maistre, De Bonald, Lamenueis, Brunetiere, M. Barres, J. Balfour, (bliski) J. Bergson.

[88] Por. *tamże* s. 342-345.

[89] Por. *tamże* s. 342-347.

[90] Por. *tamże* s. 321-324.

[91] Por. *tamże* s. 334-336.

[92] Por. *tamże* s. 335n.

[93] Por. *tamże* s. 328.

[94] Por. *tamże* s. 327n.336n.381n.

[95] Por. *tamże* s. 327n.

[96] Por. *tamże* s. 336.
[97] Por. *tamże* s. 337.
[98] Por. *tamże*.
[99] Por. *tamże* s. 338.
[100] Por. *tamże* s. 342.
[101] Por. *tamże* s. 374n. Istotowa odrębność intencji aktów religijnych pozwala Schelerowi wyszczególnić nadto inne odrębności religii i metafizyki. Mianowicie: a) podmiot (święty, prorok, mistyk – „samotny myśliciel", badacz, nauczyciel) (por. PR s. 328); b) społeczna forma organizacji (szkoła – kościół) (por. PR s. 326. 557n.); c) metody osiągnięcia celów (spontaniczna lub zorganizowana działalność teoretyczna – przede wszystkim działania praktyczne [kultyczne]) (por. PR s. 555--557).
[102] Por. NRW s. 5-8; KF s. 76.168.
[103] Por. PR s. 360n.
[104] Por. *tamże*.
[105] Por. *tamże* s. 348-351.
[106] Por. *tamże* s. 336.355n.389.413n. Np. idei zbawcy, zbawienia jako tego, co absolutnie święte, boskie, z idei tego, co absolutnie realne, i na odwrót (por. PR s. 336); duchowości Boga z pojęcia *ens a se* czy tego, co święte (por. PR s. 413n.); ideę osobowego Boga z pojęcia *ens a se* (*Weltgrund*) (por. PR s. 355).
[107] Por. *tamże* s. 342.356.382-389.567-573.
[108] Por. *tamże* s. 338n. Ze względu na realną identyczność *ens a se* i Boga religii Scheler twierdzi, że odrębności te są jedynie pozorne i domagają się „wyrównania" (*Ausgleich*). Równocześnie jednak zaznacza, że odrębność między tymi określeniami, chociaż ostatecznie pozorna, to jednak nie może być przeoczona (por. PR s. 339).
[109] Por. *tamże* s. 381-386.
[110] Por. *tamże* s. 391-396.
[111] Por. *tamże* s. 564-567.588-590.603.607.609. Zarzut ten Scheler odnosi również do tzw. dowodów na istnienie Boga, formułowanych w tradycyjnej teologii naturalnej. Dowody te bowiem są formułowane (przynajmniej powinny) bez oglądowej ewidencji prafenomenów religijnych i jako takie przedstawiają co najwyżej racjonalną prawidłowość (racjonalną „prawdziwość") sądów. Poza tym łatwo prowadzą do konstruktywistycznych konsekwencji w zakresie przedmiotu religijnego, tzn. konstrukcji prafenomenów religijnych na podstawie faktów pozareligijnych (por. PR s. 609n.).
[112] Por. *tamże* s. 340. 404-408.
[113] Por. *tamże* s. 396-388.657n.
[114] Por. *tamże* s. 287n.400.409.

[115] Por. *tamże* s. 568. 571.
[116] Por. *tamże* s. 570.
[117] Por. *tamże* s. 347.355-357.
[118] Por. *tamże* s. 347n.355n.436-439.682-686. Kompetencje filozofii przekraczają jedynie dwa twierdzenia (jednak istotne) świadomości religijnej: a) faktyczna osobowość *ens a se*; b) nieśmiertelność człowieka w ogóle.
[119] Por. *tamże* s. 335n.351.614n.
[120] Por. *tamże* s. 327.335-338.
[121] Por. *tamże* s. 336n.
[122] Por. *tamże* s. 354. Scheler – wydaje się – zamiennie używa takich wyrażeń, jak „racja świata", „absolutnie rzeczywiste", „prawdziwie rzeczywiste" (por. PR s. 334-336).
[123] Por. *tamże* s. 354n.
[124] Por. *tamże* s. 610-612.621.
[125] Por. *tamże* s. 576n.579.612n.472-475.
[126] Por. *tamże* s. 357n.613.
[127] Por. *tamże* s. 357n.613.621.627.382n. Co więcej, hipotetyczny charakter wiedzy metafizycznej, tak rozumianej, wzrasta, im bardziej przybliża się do absolutnego bytu, a prawdopodobieństwo prawdziwości prawie że zanika (por. PR s. 627). W tak rozumianej również metafizyce słuszny jest wniosek Schelera o niemożności ugruntowania twierdzeń religijnych nawet w idealnie wykończonym systemie metafizycznym (por. PR s. 613n.) oraz o niemożności uzasadnienia istnienia Boga, poszukując ostatecznych racji kultury (por. PR s. 651-654).
[128] Por. *tamże* s. 357.
[129] Scheler wiąże ideę stwarzania (Stwórcy) z ideą osoby. I jak idea osoby nie jest dostępna – jego zdaniem – myśli metafizycznej, tak i – konsekwentnie – idea Stwórcy i idea stworzenia (por. PR s. 385-388.621n.).
[130] Por. *tamże* s. 621-627.
[131] Por. *tamże* s. 427.476-481.
[132] Por. *tamże* s. 427.571.
[133] Por. *tamże* s. 427.
[134] Por. *tamże* s. 386n.427n.
[135] Por. *tamże* s. 386n.428.571.
[136] Por., *tamże* s. 686.
[137] Por. *tamże* s. 627n.
[138] Por. *tamże*.
[139] Por. *tamże* s. 609.621-625.
[140] Por. *tamże* s. 529.606.614-618.673.
[141] Por. *tamże* s. 614n.617- 620.

[142] Por. *tamże* s. 651-654.
[143] Por. *tamże* s. 335n.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawione opracowanie tematu *Sacrum jako przedmiot świadomości religijnej. Kontekst metafizyczny* nie uwzględniło wielu zagadnień z zakresu teorii poznania religijnego (np. możliwości objawienia, środków manifestacji tego, co boskie, dokładnej analizy możności [władz] poznawczych *sacrum* zaprezentowanych przez poszczególnych Autorów), z zakresu teorii samej świadomości teorii przedmiotu szeroko rozbudowanej problematyki tego, co religijne (zagadnienie przedwstępnych definicji religii, stosunki religii i filozofii), a nawet z zakresu problematyki tego, co metafizyczne. Szczegółowe opracowanie tych wszystkich możliwych zagadnień znacznie przekroczyłoby ramy tej pracy. Przyjęto taki sposób czytania i rozumienia przedkładanych propozycji w zakresie rozumienia i interpretacji *sacrum*, który możliwie wiernie oddawałby intencje samych Autorów, a jednocześnie taki, który pozwoliłby odpowiedzieć na pytanie, na ile ich rozwiązania i interpretacje przedmiotu świadomości religijnej mogą sprostać wymogom metafizyki realistycznej. Natomiast mówiąc o metafizyce realistycznej, miało się na uwadze metafizykę, której przedmiotem jest rzeczywistość realnie istniejąca czy byt (wszystko), każde to, co realnie istnieje (jako byt), jako właśnie realnie istniejące, i która zmierza do odpoznania ostatecznych (ostatecznie uniesprzeczniających) racji (przyczyn) realnego istnienia.

Przeanalizowanie propozycji rozumienia *sacrum* jako przedmiotu świadomości religijnej w takim kontekście metafizycznym pozwoliło dostrzec ważne dla tego kontekstu momenty, mianowicie:

l. *Sacrum* nie może być po prostu utożsamiane z przedmiotem świadomości religijnej. Analizy klasyków sakrologicznego nurtu relogiologicznego pozwalają pojmować *sacrum* jedynie jako element konstytutywny przedmiotu świadomości religijnej (fakt, że jest to element najbardziej podstawowy [priorytetowy] z konstytuujących dla świadomości religijnej, nie zmienia w niczym istotnym takiej interpretacji *sacrum*). *Sacrum* w przedmiocie świadomości religijnej wypełnia sferę tego, co wartościowe. Przy czym sfera tego,

co wartościowe, może być rozpatrywana zarówno w aspekcie istotowo-rodzajowej odrębności od wszystkich pozostałych wartości (modalność wartości tego, co święte), jak i w aspekcie swego bogactwa jakości wartości tego, co święte (momenty numinotyczne przedmiotu świadomości religijnej wydobyte przez R. Otta). Obok sfery wartości (tego, co święte) przedmiot świadomości religijnej konstytuuje sfera bytowa (absolutnego istnienia) oraz sfera sprawczości (absolutnego sprawstwa). Te dwa ostatnie momenty konstytuujące przedmiot świadomości religijnej stanowią o możliwości i sensowności zgłaszania pod adresem teorii religii pytań, na ile oddają one sprawiedliwość tym elementom oraz stanowią o możliwości uprawiania metafizyki przedmiotu świadomości religijnej (metafizyki religii). Mianowicie, jeżeli „absolutne istnienie" jest elementem konstytuującym przedmiot świadomości religijnej, to może on stać się właśnie w tym aspekcie przedmiotem metafizyki poszukującej ostatecznych, koniecznych, absolutnych racji istnienia. Nie oznacza to, żeby metafizyka religii próbowała uzasadnić taki sposób realnego istnienia na mocy świadomości religijnej, lecz uzasadniając absolutny sposób realnego istnienia przy całkowitej autonomii swego właściwego przedmiotu i własnych środków poznawczych, usprawiedliwia, potwierdza przekonania religijne o absolutności istnienia przedmiotu religijnego. Niewątpliwie, wyłaniają się tu wszystkie niebezpieczeństwa rozdarcia świadomości religijnej w aspekcie jej przedmiotu: problem Bóg filozofii a Bóg religii. Dlatego też próba metafizycznego ugruntowania przedmiotu świadomości religijnej przedstawiona przez Schelera wydaje się najbardziej stosowną, odpowiednią, aby wychodząc z faktów religijnych, rozpatrywanych w aspekcie realnego istnienia, dowodzić istnienia realnego innych faktów religijnych. Przy czym w metafizycznym uzasadnianiu realności faktów religijnych istotnie ważną (wiążącą) jest znajomość praw (zasad) rządzących dziedziną tego, co realne, a nie – jak sądzi Scheler – raczej znajomość istotowych praw rządzących dziedziną tego, co religijne. Wykazując zaś realne istnienie jednego z konstytuujących elementów przedmiotu świadomości religijnych, ma się dostateczne podstawy – wydaje się – do ujawnienia czy ugruntowania w aspekcie bytowym również innych.

2. Próby obiektywnego ugruntowania przekonań religijnych, dotyczących przedmiotu świadomości religijnej, ujawniły, że obiektywność ta jest jedynie wtedy w pełni sensowna (właśnie gdy mówi się o przedmiocie świadomości religijnej), gdy równocześnie uzasadni się realność przedmiotu świadomości religijnej.

3. Próby ugruntowania realności przedmiotu (*sacrum*) świadomości religijnej przedstawione przez klasyków sakrologicznego nurtu religiologicznego okazują się ostatecznie niedostateczne. Próby te, uwzględniając ich konsekwencje, nie „wyprowadzają" *sacrum* ze sfery przedmiotowej świadomości religijnej. Natomiast najbardziej interesująca próba Schelera nie mieści się w jego koncepcji metafizyki, chociaż wydaje się podatną na opracowanie w ramach metafizyki realistycznej.

Ewentualna akceptacja i opracowanie Schelera próby argumentacji za realnym istnieniem przedmiotu świadomości religijnej na podstawie realnego istnienia istotowo odrębnej klasy aktów religijnych w ramach klasycznie rozumianej realistycznej metafizyce powinna – wydaje się – uwzględnić następujące etapy (kroki):

l. Ukazanie, dzięki ejdetycznej analizie świadomości religijnej samoistnej klasy aktów, tj. aktów religijnych, i upewnienie się co do jej wyników przez porównawcze studium z innymi klasami aktów. Przy czym samoistność tę należałoby ukazać głównie ze względu na samoistność intencji tej klasy aktów, tzn. należałoby wyakcentować to, że intencje tychże aktów nie są spełnialne przez istotową zawartość przedmiotów możliwego doświadczenia świata i przedmiotów stanowiących ich możliwe syntetyczne, abstrakcyjne, idealizujące opracowanie. Znaczy to przede wszystkim ukazanie absolutnej transcendencji intencji aktów religijnych w stosunku do wszystkich możliwych przedmiotów-wartości ludzkiego doświadczenia.

2. Ustalenie, że klasa aktów religijnych tak konstytutywnie przynależy do świadomości ludzkiej, jak przynależy do nich klasa aktów poznawczych, wolitywnych, estetycznych, co jednak nie może być rozumiane w tym sensie, jakoby każda jednostkowa, historyczna świadomość musiała je spełniać, lecz że spełnia je człowiek w ogóle.

3. Opuszczenie płaszczyzny rozważań ejdetycznych (fenomenologicznej), a podjęcie rozważań metafizycznych. Oznacza to najpierw ujęcie ich w aspekcie realnego istnienia oraz uczynienie tego aspektu przedmiotem wyjaśnienia metafizycznego.

4. Chociaż odpowiedź na to pytanie, jaką dał Scheler, wydaje się najbardziej prostą (racją ich istnienia realnego, ze względu na szczególność ich intencji, jest wyłącznie ich konieczny korelat, który na tej podstawie nie jest tylko przedmiotem spełniającym intencje aktów religijnych, lecz również ich realną przyczyną i realną przyczyną dyspozycji religijnej człowieka), to jednak taki sposób dowodzenia (argumentacji) nie opuszcza – wydaje się –

płaszczyzny analizy ejdetycznej zawartości świadomości religijnej i grozi mu błąd dowodzenia realnego istnienia przedmiotu na podstawie intencji aktu religijnego.

Celem uniknięcia takiego błędu wydaje się czymś nieodzownym ujęcie aktu religijnego jako typu ludzkiej aktywności, ludzkiego działania (samoistność, istotowa odrębność aktu religijnego nie wyklucza takiego sposobu ujęcia). Takie ujęcie aktu religijnego pozwala rozważyć go w ramach filozofii działania, która jednak „nie znajduje się pod względem metody i racji ostatecznego wyjaśniania poza teorię bytu. Operacja ludzka może być wyjaśniona do końca wyłącznie przez ontyczną strukturę działającego, jego atrybuty transcendentalne (typ subsistencji); *operari* nie tylko *seguitur esse*, lecz w najgłębszej eksplanacji jest czyimś *esse*"[1].

5. To ostatnie domaga się przeniesienia zagadnienia wyjaśniania aktu religijnego do antropologii filozoficznej, traktującej o ontycznej strukturze człowieka i koniecznych bytowych warunkach wewnętrznej i zewnętrznej aktualizacji potencjalnej osoby ludzkiej. Analizy dokonywane w antropologii filozoficznej ujawniają nie tylko przygodny charakter człowieka, ale również wskazują na konieczność przyjęcia w porządku aktualizowania się potencjalności osoby ludzkiej bycia zrelacjonowanym do innych bytów, a ostatecznie – bycia zrelacjonowanym do transcendentnego Bytu Osobowego. Odpowiedniość tych wyników z intencją aktu religijnego skierowaną na absolutnie transcendentny przedmiot o modalności wartości tego, co święte (ostatecznie również wartości osobowych), jest widoczna[2].

6. Przygodny status ontyczny domaga się następnie wyjaśnienia w ogólnej teorii bytu, która na podstawie odpoznanych praw bytowości formułuje intersubiektywnie ważne argumenty za istnieniem Bytu Absolutnego, uniesprzeczniającego w aspekcie bytowym wszystko to, co ze względu na swą strukturę ontyczną domaga się zewnętrznej racji swego realnego istnienia, oraz formułuje teorię partycypacji transcendentalnej wyakcentowującej ontyczną, wciąż aktualną, najbardziej wewnętrzną, bo wchodzącą w samą strukturę bytową, więź między światem a Absolutnym Istnieniem[3].

7. Ze względu na 5. i 6. można by dokonać pogłębienia rozumienia samej natury intencji aktu religijnego. Nie wydaje się to absolutnie konieczne dla samego toku argumentacyjnego, ale nieodzowne dla czystości metodologicznej przeprowadzanej argumentacji. Wydaje się co najmniej możliwe rozumienie jej – zgodnie z ustaleniami Z. J. Zdybickiej w zakresie interpretacji

religijnej – jako realno-egzystencjalnej, osobowo-osobowej, świadomej i wolnej, dynamicznej, koniecznej, doskonalącej podmiot ludzki[4].

8. Uzasadnienie, w ramach teorii bytu, istnienia Bytu Absolutnego koresponduje z ujawnionym w trakcie analiz ejdetyeznych przedmiotu świadomości religijnej elementem konstytuującym przedmiot świadomości religijnej – absolutnym istnieniem. Świadomość religijna zatem w teorii bytu intersubiektywnie ważnie upewniałaby się co do jej przekonań o swym przedmiocie w aspekcie bytowym. Nadto teoria bytu dostarczałaby świadomości religijnej właściwych środków mówienia o swym przedmiocie w tym właśnie aspekcie i właściwego rozumienia takich wyrażeń jak *ens a se*, *ens realissimum*, *ipsum esse*.

9. Z tej racji, że przedmiot świadomości religijnej jest istotnie intencjonalnie odrębny od przedmiotu świadomości metafizycznej (intencja mianowicie aktu religijnego skierowana jest podstawowo i pierwotnie na *sacrum* – element konstytuujący sferę wartości przedmiotu świadomości religijnej), całość powyższych rozważań metafizycznych należałoby dopełnić analizami z zakresu filozofii wartości. Z jednej strony nieodzownymi okazałyby się tu dociekania przeprowadzane w filozofii wartości, pojmowanej jako dyscyplina filozoficzna niezależna od metafizyki, a z drugiej – przebadanie wartości w ramach metafizyki pozwoliłoby – wydaje się – uchylić jedynie aprioryczne przeświadczenie formułowane przez M. Schelera, że przedmiot formalny świadomości religijnej (*sacrum*) i przedmiot formalny świadomości metafizycznej (byt) od strony materialnej jest tym samym. Wydaje się, że klasyczna metafizyka bytu jako istniejącego może w sposób zadowalający przezwyciężyć ujawnioną na progu filozofii wartości antynomię między tym, co jest, a tym, co być powinno, między wartością a bytem.

W ten sposób wyliczone etapy metafizycznego ugruntowania przedmiotu świadomości religijnej i jego konstytutywnego elementu tego, co święte (*sacrum*), zasadniczo zrealizowane są w pracy Z. J. Zdybickiej, *Człowiek i religia*, Lublin 1977. Wydaje się jednak że Autorka, wychodząc z innej perspektywy ujaśniania i wyjaśniania tego, co religijne, inaczej rozumie *sacrum*, mianowicie raczej jako podmiotową doskonałość w pełni zaktualizowanej potencjalności osoby ludzkiej, a nie jako przedmiot świadomości religijnej czy jako element przedmiotu, dzięki któremu „Bóg" jest właśnie Bogiem religii. Również inaczej przeprowadza samouniesprzecznienie faktu religijnego, mianowicie procesy ujaśniania i wyjaśniania tego, co religijne, przeprowadzone są równoległe, w pewnym sensie niezależnie. Swoistość

Schelera w zakresie metafizycznego ugruntowania świadomości religijnej polegałaby na wyjściu argumentacji z realnego istnienia aktu religijnego i nadbudowaniu nad tym faktem dalszych kroków, ostatecznie na uniesprzecznieniu ich faktycznego istnienia.

---

[1] St. Kamiński, *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne*, „Roczniki filozoficzne" t. XXIII, 1975, z. 1, s. 13.

[2] Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin, 1977, s. 282-290.

[3] Por. taż, *Religia i człowiek*, Lublin, 1977, s. 290-306; taż, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

[4] Por. taż, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 307-311.

BIBLIOGRAFIA*

I. Źródła

Durkheim E., *De la définition des phénomènes religieux*, „L'Année sociologique" 2(1899), s. 1-28.

– *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*, Paris (1912) 1968[5].

Hessen J., *Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie*, Regensburg (1938) 1951[2].

– *Religionsphilosophie*, I Bd. *Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie*; II Bd. *System der Religionsphilosophie*, (Essen 1948) München 1955[2].

Hubert H., *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice* (wspólnie z M. Maussem), „L'Année sociologique" 2(1897–1898), s. 29-138.

– *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (wspólnie z M. Maussem), „L'Année sociologique" 7(1902–1903), s. 1-146.

– *Mélanges d'Histoire des Religions* (wspólnie z M. Maussem), Paris (1909) 1929[2].

Mauss M. (oprócz pozycji wydanych wspólnie z H. Hubertem)

– *Sociologie et anthropologie. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Levi-Strauss*, Paris (1950) 1968[4] (*Socjologia*

* Bibligorafia została podzielona na Źródła, Opracowania i Literaturę. Dział Opracowania obejmuje jedynie pozycje, których przedmiotem są interpretacje faktu religijnego dokonane przez poszczególnych klasyków sakrologicznego nurtu religiologicznego oraz zagadnienia ściśle związane z ich teorią religii. Dział ten zawiera nadto ważniejsze wykazy bibliograficzne poszczególnych autorów, natomiast pomija pozycje biograficzne oraz pozycje o charakterze zbyt ogólnym. Dział Literatura obejmuje pozycje, które traktują o *sacrum* i o problemach związanych z tą religiologiczną kategorią. Natomiast nie uwzględnia ogólniejszych opracowań zagadnień z zakresu filozofii religii ani pozycji podręcznikowych, chociażby i one zawierały fragmenty poświęcone *sacrum*.

i antropologia. przeł. M. Król, K. Pomian i J. Szacki, *Wstęp* Claude Levi-Strauss, Warszawa 1973).

Otto R., *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther. Eine historisch--dogmatische Untersuchung*, Göttingen 1898.

– *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen (1904) 1929[3].

– *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*, Tübingen (1909) 1921[2].

– *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee der göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, (Breslau (1917), München 1963[31-35] (*Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, *Przedmowa* J. Keller, Warszawa 1968).

– *Aufsätze das Numinose betreffend*, Stuttgart (1923) 1929[4].

Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik I. Kant*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" 1(1913), s. 405-565; 2(1916), s. 21-478. Opublikowane również jako pozycja zwarta: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle (1916) 1927[3]. 4 wyd. [w:] *Gesammelte Werke*, Vol. II, Bern 1954. (*Świat osobowy a świat absolutny,* przeł. J. Piasecka, [w:] *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1965, s. 109-115; *Moralność powszechna a moralność osobowa*, przeł. J. Piasecka, [w:] *tamże*, s. 115-122; *Istota osoby moralnej*, tłum. M. Skwieciński, [w:] *Filozofia i socjologia XX w.* Warszawa 1965[2], cz. II, s. 354-370; *Materialne a priori w etyce*. Fragment dzieła *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, tłum. z niem. A. W., „Znak" 19[1967], s. 1512-1543; *Funkcja cierpienia*, przeł. A. W., „Znak" 27[1975], s. 223n.; *Źródło hedonizmu*, przeł. A. W., „Znak" 27[1975], s. 224n.; *To, co aprioryczne i to, co formalne w ogóle*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*. Warszawa 1975 s. 139-154; *Aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] *tamże*, s. 161-168; *Zmiany Etosu*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] *tamże*, s. 180-188; *Z fenomenologii życia emocjonalnego człowie-*

ka, tłum. A. Węgrzecki, [w:] *tamże*, s. 189-197; *Społeczeństwo*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] *tamże*, s. 198-205).

– *Vom Ewigen im Menschen. Religiöse Erneuerung*, Leipzig (1921) 1923[2], Berlin 1933. 4 wyd. [w:] *Gesammelte Werke*, Vol. V, Bern 1954.

Söderblom N., *Kristendomen och religionerna. En öfverblick*, Stockholm 1912[2] (tłum. niem., *Die Religionen der Erde*, Halle 1905).

– *Holiness* (*General and primitive)*, [w:] *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. by J. Hastings, New York (1913) 1955[2], Vol. VI, s. 731-741.

– *Översikt av allmänna religionshistorien*, Stockholm 1935[4] (tłum. niem., *Einführung in die Religionsgeschichte*, Leipzig [1920] 1928[2]).

– *Gudstrons uppkomst. Studier*, Stockholm (l914) 1941[2] (tłum. niem., *Das werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*. Deutsche Bearbeitung hrsg. von R. Stübe, Leipzig [1916] 1926[2]).

– *Den levende Guden. Grundformer av personlig religion*. Published posthumously by Jon Olof Söderblom, in collaboration with Tor Andrae and W. P. Paterson, Stockholm 1932 (tłum. niem., *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte. Nachgelassene Gifford-Vorlesungen.* In Verbindung mit Christel Matthias Schröder und Rudolf Hafner deutsch hrsg. von Friedrich Heiler, München [1942] 1966[2]).

Windelband W., *Präludien, Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1883.

– *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen (1914) 1920[2].

II. Opracowania

1. Durkheim, Hubert, Mauss

Conze E., *Zur Bibliographie der Durkheim-Schule*, „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie" 6(1927), s. 279-283.

Honigsheim P., *The influence of Durkheim and his school on the study of religion*, [w:] Kurt H. Wolff (ed.), *Emile Durkheim 1858–1917. A Col-*

lection of Essays with Translations and a Bibliography, Columbus 1960, s. 233-246.

Le Bras G., *Note sur la sociologie religieuse dans l'Année sociologique*, „Archives de Sociologie des Religions" 11(1966), nr 21, s. 47-53.

Leuba J. H., *Sociology and psychology. The conception of religion and magic and the place of psychology in sociological studies. A discussion of the views of Durkheim and of Hubert and Mauss*, „American Journal of Sociology" 19(1913), s. 323-342.

Lupu I., *Die Grundlagen der Gesellschaft, das Recht und die Religion in der Durkheimsschule. Ihr besonderer Widerhall in der Jenenser Jerusalemschen Soziologie*, Iasi 1931.

McFarland H. N., *Theories of the social origin of religion in the tradition of Emile Durkheim*. Ph.D.thesis, New York 1954.

2. Durkheim

Adams Gr. P., *The interpretation of religion in Royce and Durkheim*, „Philosophical Review" 25(1916), s. 297-304.

Alpert H., *Durkheim's functional theory of ritual*, „Sociology and Social Research" 23(1938), s. 103-108.

Belot G., *Une théorie nouvelle de la religion*, „Revue Philosophique de la France et de l'Etranger" 38(1913), s, 329-379.

Binsbergen W., *Durkheims begrippenpaar „sacre"/„profane"*, „Kula" 8(1967–1968), s. 14-21.

Bohannan P., *Conscience collective and culture*, [w:] Kurt H. Wolff (ed.), *Emile Durkheim*… s. 77-96.

Comprehensive Bibliography of Emile Durkheim (1858–1917), [w:] H. Alpert, *Emile Durkheim and his Sociology*, New York – London 1939, s. 217-224.

Cuzzort R. P., *The sacred and the profane: an introduction to Emile Durkheim*, [w:] tenże, *Humanity and Modern Sociological Thought*, London – New York 1971, s. 24-47.

DeGré G. L., *Society and Ideology: An Inquiry into the Sociology of Knowledge*, New York 1943, s. 54-84.

Doroszewski W., *Filozofia i socjologia Durkheima*, „Przegląd Filozoficzny" 33(1930), s. 181-195.

Duncan H. B., *The development of Durkheim's concept of ritual and the problem of social disrelationships*, [w:] Kurt H. Wolff (ed.), *Emile Durkheim*… s. 97-117.

Duvignaud J. A., *Durkheim. Sa vie, son oeuvre, avec un expose de sa philosophie*, Paris 1965.

Ginsberg M., *Durkheim's theory of religion*, [w:] M. Ginsberg, *On the Diversity of Morals*, New York 1957, s. 230-242.

Goldenweiser A. A., *The views of Andrew Lang, and J. G. Frazer and E. Durkheim on totemism*. „Anthropos" 10-11(1915-16), s. 948-970.

– *Religion and society. A critique of Durkheim's theory of the origin and nature of religion*, „Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods" 14(1917), s. 113-124.

Halbwachs M., *Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim*, Paris 1925.

Høffding H., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, „Revue de Métaphysique et de Morale" 22(1914), s. 828-848.

Indan Fr., *Sądy wartościujące w etyce Durkheima*, Warszawa 1949.

Iwanicki J., *Pojęcie Boga według Durkheima*. „Ateneum Kapłańskie" 21(1935), s. 484-488.

Jacher W., *Źródła i czynniki integracji społecznej i socjalizacji w socjologii Emila Durkheima*, Lublin 1971.

– *Teoria więzi społecznej w socjologii Emila Durkheima*, Lublin 1973.

Kippenberg H. G., *Zu einen sozialwissenschaftlichen Verständnis religiöser Weltbilder*, [w:] H. E. Bahr (Hrsg.), *Religonsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, Darmstadt – Neuwied 1975 s. 65-94.

König E., *Die Religionssoziologie bei E. Durkheim*, [w:] *Probleme der Religionspsychologie*, Köln – Opladen 1962, s, 36-49.

Lacapra D., *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, Ithaca 1972.

La Fontaine A. P., *La philosophie d'E. Durkheim*, Paris 1926[4].

Margul T., *Wkład socjologicznej szkoły Emila Durkheima do badań nad religiami*, [w:] tenże, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 112-130.

Pickering W. S. F., *Durkheim and Religion*, London 1974.

Poggi G., *The place of religion in Durkheim's theory of institutions*, „Archives Européennes de Sociologie" 12(1971), s. 229-260.

Richard G., *L'athéisme dogmatique en sociologie religieuse* (Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 7[e] cahier), Strasbourg 1923.

Seger I., *Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion*, New York 1957.

Spencer R. F., *Culture Process and Intellectual Current: Durkheim and Atatürk*, „American Anthropologist" 60(1958), s. 640-657.

Stanner W. E., *Reflections on Durkheim and aboriginal religion*, [w:] *Social Organization. Essays Presented to Raymond Firth*, ed. by M. Freedman, London 1967, s. 217-240.

Sumpf J., *Durkheim et le probleme de l'étude sociologique de la religion*, „Archives de Sociologie des Religions" 10(1965), nr 20, s. 63-73.

Taylor S., *Some implications of the contributions of Emile Durkheim to religious thought*, „Philosophy and Phenomenological Research" 24(1963–1964), s. 125-134.

Tiryakian E. A., *Introduction to a bibliographical focus on Emile Durkheim*, Philadelphia 1964.

Waardenburg J., *Emile Durkheim*, [w:] *Classical Approches to the Study of Religion. Aimes, Metods and Theories of Reasearch*, 1. *Introduction and Anthology*, The Hague – Paris 1973, s. 301-324.
– *Durkheim Emile*, [w:] *Classical…* 2. *Bibliography*, The Hague – Paris 1974, s. 49-56.

Wallis W. D., *Durkheim's view of religion*, „Journal of Religious Psychology" 7(1914), s, 252-267.

Władyka M., *Teoria faktu społecznego w systemie socjologicznym Emila Durkheima*, Wrocław 1974.

Wolff K. H., *An Introductory Durkheim Bibliography*, [w:] tenże (ed)., *Emile Durkheim*… s. 437-445.

Worsley P. M., *Emile Durkheim's Theory of Knowledge*, „Sociological Review" 4(1956), s. 47-62.

Zdybicka A. J., *Religia jako podstawa więzi społecznej (E. Durkheim)*, [w:] *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, s. 229-232.

3. Hessen

Franzelin B., *Sind die Grundlagen unser Gotteserkenntnis erschüttert? Zum Kampfe Hessens gegen die Grundlagen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des kosmologischen Gottesbeweises*, Wien 1929.

– *Angriffe Dr. J. Hessen auf das Lehrsystem des Fürsten der Scholastik*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 51(1927), s. 252-267.
– *Zur philosophisch-theologischen Einstellung Dr. J. Hessens*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 50(1926), s. 151-173.
– *Kritische Bemerkungen zur Schrift Hessens: „Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart"*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 48(1924), s. 603-609.

Graf Th. Aq., *Johannes Hessen zum Kausalprinzip*, „Divus Thomas" 43(1929), s. 197-225.

Granat W., *Totalitarna intuicja Boga według J. Hessena*, [w:] tenże, *Teodycea Boga i Jego natura*, Lublin 1968, s. 313-316.

Geiger S., *Der Intuitionsbegriff der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, Freiburg 1926.

Geyser J., *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster 1923.

Hermann R., *Zur Religionsphilosophie*, „Theologische Literatur Zeitung" 78(1953), s. 449-462.

Kallfelz F., *Zur Kritik der Wesensschau. Einige Gedanken im Anschluss an J. Hessen Werk über das Kausalprinzip*, München – Berlin 1930.

Klinkel H., *Eine neue Religionsphilosophie*, „Eine heilige Kirche" 20(1938), s. 350-354.

Kołodziej K., *Rola doświadczenia religijnego w naturalnym poznaniu Boga u Jana Hessena*, Lublin 1968 (rozprawa magisterska w maszynopisie).

Lenz J., *Die neuthomistische Bewegung und ihre Kritik durch Hessen*, „Pastor bonus" 38(1927), s. 26-38.

Marcol A., *Obiektywność wartości etycznych w ujęciu Jana Hessena*, Lublin 1962 (rozprawa doktorska w maszynopisie).

Michalski M., *Jan Hessen jako krytyk tomizmu*, „Polonia Sacra" 2(1949), s. 145-173.

Mynarek H., *Filozofia przeżycia religijnego w ujęciu Jana Hessena*, „Collectanea Theologica" 38(1957), f. 1, s. 119-198.
– *Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses*, Paderborn 1963.

Nossol A., *Etyczne uwarunkowania poznania Boga. Próba charakterystyki na tle poglądów Jana Hessena*, „Collectanea Theologica" 40(1970), f. 4, s. 19-32.

– *Próba nowego dowodzenia prawdy religijnej. (Charakterystyka na tle poglądów J. Hessena)*, „Roczniki Teologiczne Śląska Opolskiego" 2(1970), s. 51-63.
– *„Cognitio Dei Experimentalis". Nauka Jana Hessena o religijnym poznaniu Boga*, Warszawa 1974.

Peis Ed., *Die Stellung Johannes Hessen zu den Gottesbeweisen*, Betzdorf – Sieg 1938.

Przywara E., *„Unmittelbare Intuition"*, „Stimmen der Zeit" 105(123), s. 121-130.

Rahner K., Rezension: *J. Hessen, Wertphilosophie*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 61(1937), s. 615-624.

Skibniewski St. L. v., *Kausalität*, Paderborn 1930.

Splett J., *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg – München 1971, s. 79-95.

4. Hubert

Lantier R., *Hommage à Henri Hubert*, „Revue Archéologique" 28(1928), s. 289--292; *Bibliography*, s. 292-307.

Waardeburg J., *Henri Hubert*, [w:] *Classical...,* 2. *Bibliography*..., s. 109--110.

5. Mauss

Gardella M. T., *Bibliographie de oeuvres de Marcel Mauss*, [w:] Marcel Mauss, *Oeuvres*, Vol. 3, Paris 1969, s. 641-694.

Gugler J., *Bibliographie de Marcel Mauss*, „L'Homme. Revue française: d'anthropologie" 4(1964), s. 105-111.

Karady V., *Présentation de l'édition*, [w:] M. Mauss, *Oeuvres*, Vol. 1. *Les fonctions sociale du sacré*, Paris 1968, s. I-LIII.

Lévi-Strauss G., *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, [w:] M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris (1950) 1968[4], s. IX-LII (*Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa,* [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973, s. XI-LVIII).
– *L'oeuvre de Marcel Mauss*, „Cahiers Internationaux de Sociologie" 8(1950), s. 72-112.

Notice sur les titres et travaux de Marcel Mauss, Paris 1930.
Waardeburg J. : *Marcel Mause*, [w:] *Classical...*, 1. *Introductio...*, s. 325--333.

6. Otto

Baetke W., *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen 1942.
Ben-Shlomo J., *Schematism in Rudolf Otto's philosophy of religion* (in Hebrew), „Iyyun" 24(1973), s. 207-216.
Benz E. (Hrsg.), *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute. Zur Hundertjahrfeier seines Geburtstags 25. September 1969* (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 14), Leiden 1971.
Boeke R., *Divinatie met name bij Rudolf Otto*, Diss., Leiden 1957.
Bornhausen K., *Das religiöse Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 139(1910), s. 193-206.
– *Wider den Neofriesianismus in der Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 20(1910), s. 341-405.
Bousset W., *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, „Theologische Rundschau" 12(1909), s. 419--436.471-488.
Brunner P., *Der Begriff der Religion bei William James und Rudolf Otto*, „Theologische Blätter" (1928), s. 97-104.
Clausen W., *Rudolf Otto's Religionsphilosophie in ihrem ideengeschichtlichen Zusammenhang*, Phil. Diss., Erlangen 1924.
Davidson R. F., *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Princeton 1947.
Del Mercato E., *Rudolf Otto e la fenomenologie del Sacro*, „Logos" 2(1970), s. 511-522.
Feigel Fr. K., *„Das Heilige". Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch*, (Haarlem 1929) Tübingen 1948.
Forell B., Frick H., Heiler F., *Religionswissenschaft in neuer Sicht. Drei Reden über Rudolf Ottos Persönlichkeit und Wert anlässlich der feierlichen Übergabe des Marburger Schlosses an die Universität, 1950*, Marburg 1951.
Frick H., *Ideogramm, Mythologie und das Wort*, [w:] Marburger Theologische Studien, H. 3 (*Rudolf Otto Festgruß*), Gotha 1931, s. 1-20.

– *Rudolf Otto und das Heilige* (Marburger Theologische Studien, H. 3), Gotha 1931.

– *Zur Diskussion um „Das Heilige" nach Rudolf Otto*, „Theologische Literaturzeitung" (1944), s. 1-10.

Gaede E., *Die Lehre von dem Heiligen und der Divination bei Rudolf Otto*, Oschersleben 1932.

Geiselmann J. R., *Das Irrationale Ottos im Lichte der katholischen Glaubensbegriff*, „Theologische Quartalschrift" 104(1923), s. 51-75.

Geyser J., *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch „Das Heilige"*, Freiburg 1922.

Gibbons A. G., *Religion und Sprache. Eine Untersuchung über Rudolf Ottos Buch „Das Heilige"* , Bern – München 1970.

Graf L. G., *Die Auffassung von der Entwicklung der Religion bei Wilhelm Wundt und Rudolf Otto*, Phil. Diss., Bonn 1953.

Granat W., *Sentymentalizm religijny. Poglądy R. Otto*, [w:] tenże, *Teodycea…*, s. 64-66.

Häring B.*, „Das Heilige" Rudolf Ottos in der neueren Kritik*, „Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik" 24(1951), s. 66-71.

Harnack A. v., *Rudolf Otto, „Das Heilige"* (rev.), „Deutsche Literaturzeitung" (1924), s. 993nn.

Haubold W., *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie Rudolf Otto*, Leipzig 1940.

Hauter C., *La pensée religieuse de R. Otto*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses" 4(1924), s, 264-282.

Heiler Fr., *Vom Wesen der Religion. Rudolf Ottos Lebenswerk*, „Kultur der Gegenwart" (Kulturbeilage Nr. 17 der „Kölnischen Zeitung" vom 24. April 1937).

– *Erfahrung des Heiligen. Theologischer Universalismus. Zum 20. Todestag Rudolf Ottos (6. März)*, „Geist und Leben. Blätter für Wissenschaft, Kunst und Kultur" (1957), s. 7.

Heim K., *Ottos Kategorien des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christentum*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" (1920), s, 14--41.

Hessen J., *Die Religionsphilosophie von R. Otto*, [w:] tenże, *Religionsphilosophie*, München 1955^2, s. 267-297.

Hølm S., *Apriori und Urphänomen bei Rudolf Otto*, [w:] E. Benz (Hrsg.), *Rudolf Otto's Bedeutung...*, s. 70-83.

Jowell-Lapan W., *A naturalistic view of „numinous" experience*, „The Review of Religion" 2(1937-38), s. 25-32.

Kalweit P., *Die Religion in ihrer Beziehung zum Rationalen und Irrationalen (Rudolf Otto und Karl Heim)*, [w:] tenże, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Leipzig – Berlin 1921, s. 101-110.

Kattenbusch F., *„Das Heilige"*, „Die christliche Welt" (1917), s. 656.665--670.682-687.697-700.

Lemaître A.-A., *La pensée religieuse de R. Otto et le mystère du Divin*, Lausanne 1924.

Margul T., *Rudolf Otto jako porównawczy psycholog religii i jego uczniowie*, [w:] tenże, *Sto lat nauki...*, s. 192-224.

Mazzantani C., *L'irrazionalismo nella Filosofia della Religione con particulare riuardo a Max Scheler e Rudolph Otto*, [w:] *Problema dell'Esperienza Religiosa*, Brescia 1961, s. 294-301.

Mensching G., *Rudolf Ottos religionsgeschichtliche Arbeit*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" N.F. 19(1938) 118-128.

– *Rudolf Otto und die Religionsgeschichte*, [w:] E. Benz (Hrsg.), *Rudolf Otto's Bedeutung...*, s. 49-69.

Moore J. M., *Theories of Religious Experience. With Special Reference of James, Otto and Bergson*, New York 1938, s. 75-112.

Müller Fr., *Erkenntnistheoretischer Idealismus und Realismus in der Religionsphilosophie (unter Berücksichtigung Natorps, Ottos und Külpes)*, Giessen 1924.

Nygren G., *Die Religionsphilosophie Rudolf Ottos*, [w:] E. Benz (Hrsg.), *Rudolf Otto's Bedeutung...*, s. 84-96.

Paus A., *Religiöser Erkenntnisgrund. Herkunft und Wesen der Aprioritheorie Rudolf Ottos*, Leiden 1966.

Renzi E., *Sulla fenomenologia della religione. G. Van der Leeuw, R. Otto, J. Hering*, „Pensiero" 11(1966), s. 183-198.

Schaeder H.-H., *Rudolf Otto und die Religionsgeschichte*, „Die Christliche Welt" 54(1940), nr 10, s. 223-227.

Schilling W., *Das Phänomen des Heiligen. Zu Baetkes Kritik an Rudolf Otto*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte" 2(1949–1950), s. 206-222.

Schinzer R., *Werturteil und Seinsurteil in den nachgelassenen dogmatischen Vorlesungen Rudolf Otto*, Theol. Diss., Marburg 1967.

– *Das Religiöse Apriori in Rudolf Ottos Werk*, „Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie" 11(1969), s. 189--207.

Schlesinger R., *Probleme eines religiösen Apriori (Rudolf Otto, Max Scheler, Ernst Troeltsch)*, Berlin 1959.

Schlötermann H., *Friedrich K. Feigel: „Das Heilige". Kritische Abhandlungen über R. Ottos gleichnamiges Buch*, Tübingen 1948, „Philosophischer Literatur-Anzeiger" 2(1950), s. 269-272.

Schmidt W., *Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale. Irrationale. Superrationale. Eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuchung*, München 1923.

Schulz W., *Das Numinose als metaphysisches Problem. Bemerkungen zu Rudolf Ottos Schrift „Das Heilige"*, „Theologische Studien und Kritiken" (1922), s. 230-252.

Schütte H.-W., *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Berlin 1969.

Seifert P., *Die Religionsphilosophie bei Rudolf Otto. Eine Untersuchung über ihre Entwicklung*, Dusseldorf 1936.

Siegfried Th., *Grundfragen der Theologie bei Rudolf Otto*, Gotha 1931.

– *Theologie und Religionswissenschaft bei Rudolf Otto*. „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 19(1938), s, 16-45.

Sommer J. W. E., *Der heilige Gott und der Gott der Gnade bei Rudolf Otto*, Frankfurt a.M. 1950.

Splett J., *Rudolf Otto*, [w:] tenże, *Die Rede*..., s. 32-55.

Strauss L., *Rudolf Otto, Das Heilige* (rev.), „Der Jude. Eine Monatszeitschrift" 7(1925), s. 240nn.

Tillich P., *Die Kategorie des „Heiligen" bei Rudolf Otto*, „Theologische Blätter" 2(1923), s. 11-12.

– *Denker der Zeit. Der Religionsphilosoph Rudolf Otto*, „Vossische Zeitung" Nr. 308 (2. Juli 1925).

Troeltsch E., *Zur Religionsphilosophie. Aus Anlass des Buches von Rudolf Otto über das Heilige*, „Kant-Studien" (1919), s. 65-76.

Van der Leeuw G., *Rudolf Otto und die Religionsgeschichte*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" N.F. 19(1938), s. 71-81.

Veröffentlichungen Rudolf Ottos, [w:] H.-W. Schütte, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Berlin 1969, 143-150.

Waardenburg J., *Rudolf Otto*, [w:] *Classical...* 1. *Introduction*… s. 432--459.

– *Rudolf Otto*, [w:] *Classical...,* 2. *Bibliography*…, s. 200-206.

Wach J., *Rudolf Otto und der Begriff des Heiligen*, [w:] A. Bergsträsser (Hrsg.), Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung 2(1953), s. 200-217.

Waldschütz E., *Das Heilige. Über die Möglichkeit einer Religionsphilosophie ausgehend vom Anliegen Rudolf Ottos*, „Wissenschaft und Weltbild" 25(1972), nr 2, s. 139-150.

Weinel H., *Das Erfühlen des Überweltlichen. Zu Rudolf Ottos religionsphilosophischer Arbeit*, „Die freie Volkskirche" 21(1933), s. 198-203.

Zdybicka Z. J., *Religia doświadczeniem sacrum (R. Otto)*, [w:] taż, *Człowiek i religia...*, s. 238-241.

7. Scheler

Altmann A., *Die Grundlagen der Wertethik: Wesen, Wert, Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre im kritischer Analyse*, Berlin 1931.

Baltinis A., *Die Erkenntnis der realen Existenz Gottes in der Religionsphilosophie Max Scheler*, Würzburg 1948.

Bellnon L., *Max Scheler, als godsdienstwijageer*, „Thomistisch Tijdschrift voor Katholiek Kultuurleven" 2(1931), s. 7-30.223-236.

Besgen A., *Religion und Philosophie bei Max Scheler*, Diss., Bonn 1949.

Blessing E., *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Religionsphilosophie Max Schelers*, Diss., Bonn 1946.

– *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers*, „Theological Quarterly" 133(1952), s. 1-29. 176-209.294-325.446-487.

– *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers*, Stuttgart 1954.

Bobbio N., *La fenomenologie secondo Max Scheler*, „Rivista di Filosofia" 27(1936), s. 227-249.

Buber M., *The philosophical anthropology of Max Scheler*, „Philosophy and Phenomenology Research" 6(1945-46), s, 307-321.

Buczyńska-Garewicz H., *Fenomenologia uczuć Maxa Schelera*, Warszawa 1975.

Carias R., *El Conocimiento de Dios en Max Scheler*, „Estudios Filosoficos" 1974, nr 1, s. 41-58.

Chevrolet J.-P., *Le sacré dans la philosophie de Max Scheler*, Fribourg 1970.

Clark M. E., *The contribution of Max Scheler to the Philosophy of Religion*, „The Philosophical Review" 43(1934), s. 577-597.

Collins J., *Catholic Estimates of Scheler's Catholic Period*, „Thought" 19(1944), s. 671-704.

Colomar E., *Experienze religiosa y prueba de Dios en Max Scheler*, „Pensamiento" 23(1967), s. 461-469.

Czerniak S., *Maxa Schelera spór z Comte'em*, „Studia Filozoficzne" 1975, nr 9, s. 27-43.

Deininger B., *Die Theorie der Werterfahrung und der Begriff der Theilhabe in der Philosophie Schelers*, b.m. 1966.

De Montcheuil Y., *Le „Ressentiment" dans la vie morale et religieuse d'après Max Scheler*, „Recherches de Science Religieuse" 27(1937), s, 129-164.309-325.

Dempf A., *Schelers System christlicher Geistesphilosophie als Grundlage einer religiösen Erneuerung*, [w:] *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, hrsg. von Paul Good im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Phänomenologische Forschung, *Vorwort* von Paul Good, Bern – München 1975, s. 39-56.

Doerry G., *Der Begriff des Wertpersontypus bei Scheler und Spranger*, Berlin 1958.

Dupuy M., *La philosophy de Max Scheler. Son évolution et son unité*, I–II, Paris 1959.

– *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris 1959.

Engert J., *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Regensburg 1925, s. IX-XI.388-611.

Eschweiler K., *Religion und Metaphysik. Zu Max Schelers „Vom Ewigen im Menschen"*, „Hochland" 19(1921-22), I Bd, s. 303-312.470--489.

Ferretti G., *Sviluppo e struttura della filosofia della religione in Max Scheler*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" 62(1970), s. 398-432.668--707; 63(1971), s. 50-73.

– *Max Scheler*, Vol. I: *Fenomenologia e antropologia personanalistica*, Vol. II: *Filosofia della religione*, Milano 1972.

Fries H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Scheler auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Heidelberg 1949.

Frings M. S., *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, La Haye 1967.

Furstner H., *Schelers Philosophie der Liebe*, „Studia Philosophica" 17(1957), s. 23-48.

Getzeny H., *Um die Religionsphilosophie Max Scheler*, „Hochland" 21(1923/24), I Bd., s. 583-594.

Geyser J., *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung M. Schelers*, Köln 1923.

– *Max Schelers Phänomenologie der Religion nach ihren wesentlichen Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, Freiburg i.Br. 1924.

– *Max Schelers Religionsphilosophie*, Freiburg i.B. 1924.

Granat W., *Intuicja fenomenologiczna M. Schelera metodą przekonania o istnieniu Boga*, [w:] tenże, *Teodycea…*, s. 282-286.

Gründler O., *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, München 1922.

Hack W., *Religiöse Erneuerung*. „Literarischer Handweiser für das katholische Deutschland" 57(1921), s, 203-208.

Hafkesbrink H., *Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler*, Gütersloh 1930.

– *The meaning of objectivism and realism in Max Scheler's Philosophy of Religion. A contribution to the understanding of Max Scheler's catholic period*, „Philosophy and Phenomenological Research" 2(1941-42), s. 292-309..

Hartmann W., *Die Philosophie Max Schelers in ihren Beziehungen zu Eduard von Hartmann*, Düsseldorf 1956.

– *Max Scheler. Bibliographie*, Stuttgart 1963.

Haskamp R. J., *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J. G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person*, Freiburg 1966.

Heber J., *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, Diss., Leipzig 1931.

Hessen J., *Schelers Neubegründung der Religion*, „Akademische Bonifatius-Korrespondens" 37(1922), s, 100-104.
– *Die Religionsphilosophie von Max Scheler*, [w:] tenże, *Religionsphilosophie*, I Bd. *Methoden…*, s. 246-269.

Hoepfner E., *Über die natürliche Erfahrung und Erkenntnis Gottes. Karl Jaspers – Max Scheler – Erich Frank*, Erlangen 1952.

Hollenback J. M., *Urleidenschaft und natürliche Gotteserkenntnis. Zu Max Schelers Fundierung des religiösen Bewußtseins*, [w:] S. Behn (Hrsg.), *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, Nünberg 1959, s. 40-47.

Hürlimann K., *Person und Werte. Eine Untersuchung über den Sinn von Max Schelers Doppeldevise: „Materiale Wertethik" und „Ethischer Formalismus"*, „Divus Thomas" 30(1952), s. 273-298.385--416.

Kraenzlin G., *Max Schelers phänomenologische Systematik*, Leipzig 1934.

Krebs E., *Thomas von Aquin und Augustin. Gedanken zu Hessens Ansatz über Schelers Neubegründung der Religion*. „Akademische Bonifatius-Korrespondenz" 38(1922-23), s. 47-51.

Kreppel Fr., *Die Religionsphilosophie Max Schelers*, Diss., München 1926.
– *Max Scheler und das Philosophieren*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte" 11(1956), s. 383-386.

Lambias de Azevedo J., *La filosofia de la religion de Max Scheler*, „Ciencia y Fe" 1(1944), s. 9-40.60-63.

Landsberg P. L., *L'acte philosophique de Max Scheler*, „Recherches Philosophique" 6(1936–1937), s. 299-512.

Lennerz H., *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, Münster i.W. 1924.

Lorscheid B., *Max Schelers Phänomenologie des Psychischen*, Bern 1957.

Mandrioni H. D., *La esencia de la filosofia según Max Scheler*, „Revista de Filosofia" 9(1960), s. 40-56.

Martin-Izguierdo H., *Das religiöse Apriori bei Max Scheler*, Bonn 1964.

Mazzantini C., *L'„irrazionalismo" della „filosofia della religiosa". Con particolare riguardo a Max Scheler e Rudolph Otto*, [w:] *Il problema dell'esperienza religiosa (Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1960)*, Brescia 1961, s. 294-301.

Métraux A., *Max Scheler on la phénoménologie des valeurs*, Paris 1973.

Molitor J., *Max Schelers Kritik am Pragmatismus*, Frankfurt a.M. 1961.

Montscheuil G. de, *Le „ressentiment" dans la vie morale et religieuse d'après Max Scheler*, „Recherches de Science Religieuse" 27(1937), s. 129-164.309-325.

Newe H., *Max Schelers Auffassung von der religiösen Gotteserkenntnis und ihrem Verhältnis zur metaphysischen* (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie, H. 16/17), Würzburg 1928.

Noble B., *Bibliography of Scheler's published works*, [w:] Scheler, *On the Eternal in Man*, transl. by Bernard Noble, London 1960.

Nystedt H. M., *Max Schelers religionsfilosofi*, „Svensk Teologisk Kvartalskrift" 24(1948), s. 69-70.

Oesterreicher J. M., *Max Scheler and the Faith*, „Thomist" 13(1950), s. 135--203.

– *Sept philosophes juifs devant le Christ (H. Bergson, Edmund Husserl, Adolf Reinach, Max Scheler, Paul Landsberg, Max Picard et Edith Stein)*. Traduit de l'américain par M.-J. Béraud-Villars, Paris 1955.

Optendrank J., *Die Gottesbeweise bei Max Scheler*, Bonn 1051.

Passweg S., *Phänomenologie und Ontologie. Husserl – Scheler – Heidegger*, Zürich 1939.

Pastuszka J., *Filozofia religii M. Schelera. (Poznanie Boga)*. „Ateneum Kapłańskie" 14(1924), nr 1, s. 17-47.

– *Intuicyonizm Maxa Schelera*, „Przegląd Filozoficzny" 34(1931), s. 270-290.

– *Filozofia M. Schelera*, „Ateneum Kapłańskie" 21(1935), s. 123--138.333-348.

Pellegrino U., *Religione e metafisica in Max Scheler*, [w:] *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie terza. Scienze Filosofiche, 6), Milano 1962, s. 389-403.

Pöll W., *Wesen und Wesenserkenntnis Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie Husserls und Schelers*, München 1936.

Przywara E., *Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman*, Freiburg 1923.

– *Zu Max Schelers Religionsauffassung*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 47(1923), s. 24-49.

Quiles I., *Observationes a la Filosofia de la Religion de Scheler*, „Ciencia y Fe" 1(1944), s. 41-59.64-76.

Rabesu G., *La philosophie religieuse de Max Scheler*, „La Vie Intellectualle" 2(1929), s. 234-246.

Ranley E. W., *Bibliography of primary sources*, [w:] Ernest W. Ranley, *Scheler's Phenomenology of Community*, The Hague 1966, s. 104--124.

Rombach H., *Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler*, „Theologie und Philosophie" 48(1973), s. 477-493.

Rubert y Candau J. M., *Dios y la constitucion formal del hombre, un dialogo con la teorie de Max Scheler*, „Rivista de Filosofia" 25(1966), s. 87-102.

Scherer G., *Neuaufbruch katholischer Religionsphilosophie bei Max Scheler*, „Die Kirche in der Welt" 5(1952), s. 147-150.291-294.

Schindler J. P. A., *Gott und Mensch in ihrer gegenseitigen Zuordnung in der philosophischen Konzeption Max Schelers*, Augsburg 1968.

Schlesinger R., *Probleme eines religiösen Apriori (R. Otto, M. Scheler, E. Troeltsch)*, Berlin 1959.

Schoenborn A. V., *Max Scheler on philosophy of religion*, „International Philosophical Quarterly" 14(1974), s. 285-308.

Schumacher H., *Die Phänomenologie der Religion nach Professor Max Scheler*, Louvain 1928 (maszynopis).

Seits A., *Bedenken zu Max Schelers Religionsphilosophie*, „Der Fels" 18(1925), s. 35-38.53-58.

Splett J., *Max Scheler*, [w:] *Die Rede…*, s. 55-78.

Strolz W., *Max Schelers tragische Wendung. Eine Anmerkung über Religion und Metaphysik aus Anlaß der Gesamtausgabe*, „Wort und Wahrheit" 10(1955), s. 768-771.

Temuralp T., *Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler*, Berlin 1937.

Tischner J., *Hierarchia wartości*. „W drodze" 5(1977), nr 3, s. 46-53.

Titze H., *Die Religionsphilosophie Max Schelers*, „Freidenker" 38(1956), s. 296-304.

Trautner W., *Der Apriorysmus der Wissensformen*, München 1969.

Trębicki J., *Antropologia a system wartości u Schelera*, Warszawa 1969.

Trost A., *Das Sein der Werte. Eine Untersuchung zur Ontologie der Werte bei Max Scheler und Nicolai Hartmann*, Köln 1948.

Vandenbussche F., *Max Schelers godsdienstfilosophie. Breuk of ontwikkelin?* „Bijdragen" 21(1960), s. 53-68 (Zusamm., s. 68-70).

– *De verhouding tussen godsdienst en metaphysica volgens M. Scheler*, „Bijdragen" 20(1959., s, 411-425 (Zusamm., *Das Verhältnis zwischen Religion und Metaphysik nach Max Scheler*, s. 425-427).

Vanni-Rovigni S., *Filosofia e religione nel pensiero di Max Scheler*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" 28(Suppl.; 1936), s. 157-169.

Vos H. de, *Het godsdienstig kennen volgens Max Scheler*, Assen 1927.

Waardenburg J., *Max Scheler*, [w:] *Classical...*, 1. *Introduction…*, s. 654--662.

– *Max Scheler*, [w:] *Classica…*, 2. *Bibliography…*, s. 246-250.

Welch E. P., *Max Scheler's Philosophy of Religion*, Ph.D., California 1934.

– *Max Scheler's phenomenology of religion*, Los Angeles 1934.

Węgrzecki A., *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne" 6(1975), s. 45-62.

Wirtgen A., *Die Einzigkeit Gottes nach Max Scheler und Thomas von Aquin*, „Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel" 2(1925), s. 27--46.

Wohlgemuth J., *Grundgedanken der Religionsphilosophie Max Schelers in jüdischer Beleuchtung*, Berlin 1931.

Wojtyła K., *Nauka źródeł Objawienia a system filozoficzny Maxa Schelera*, „Ateneum Kapłańskie" 49(1957), z. 1, s. 57-67.

– O *metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. (W oparciu o koncepcje św. Tomasza z Akwinu oraz Maksa Schelera)*, Lublin 1960.

– *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, Lublin 1958.

– *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.

Wolf R. M., *Die logische Struktur der Gottesbeweise nach Max Scheler*, Köln 1958.

Zdybicka Z. J., *Religia osobowym przeżyciem świętości (M. Scheler)*, [w:] taż, *Człowiek i religia…*, s. 233-238.

Znaniecki Fr., *Pojęcie osoby u M. Schelera*, Lublin 1959.

– *Antropologia filozoficzna Maxa Schelera*, Pelplin 1969.

8. Söderblom

Adams Ch. J., *Nathan Söderblom as an Historian of Religions*, Ph.D., Chicago 1955.

Ågren S., *Bibliographie över N. Söderbloms tryckta skrifter*, [w:] N. Karlström (ed.), *Nathan Söderblom in memoriam*, Stockholm 1931, s. 391--451.458-459 (Comp. S. Dahlquist's supplement in „Svensk teologisk kvartalskrift" 8[1932], s. 171nn.).

Andrae T., *Nathan Söderblom som religionshistoriker*, [w:] N. Karlström (ed.), *Nathan Söderblom...*, s. 25-62.

Biezais H., *Nathan Söderblom och den religionshistoriska forskningens genombrott*, „Religion och Kultur" 42(1971), nr 2, s. 33-45.

Bleeker C. J., *Söderbloms Typologie der godsdiensten*, „Nieuw Theologisch Tijdschrift" 30(1941), s. 120-130.

Brilioth Y., *Bibliographical Introduction*, [w:] Nathan Söderblom, *The living God. Basal forms of Personal Religion*, London 1933, s. XI--XXIX.

Carlson E. M., *Introduction*, [w:] Nathan Söderblom, *The Nature of Revelation*. Edited and with an *Introduction* by Edgar M. Carlson. Translated by Frederic E. Pamp, London 1952 (Seminar Edition, Philadelphia 1966, s. 1-33).

Dorr H., *Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage. 1. Religionsgeschichte als Funktion der Kirche*; *2. Seine Auseinandersetzung mit der natürliche Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" N.F. 27(1936), s. 82-91.169-190.

– *Der lebendige Gott. Nathan Söderblom Beitrag zur Offenbarungsfrage*, Emsdetten 1938.

Edsman C.-M., *Nathan Söderblom och det helige*, „Svenska Dagbladet" 15. Jan. 1966, s. 4.

Ehnmark E., *Religionsproblemet hos Nathan Söderblom*, Lund 1949.

Estborn S., *Under Guds grepp. En Studie i Nathan Söderbloms förkunnelse*, Stockholm 1944.

Heiler Fr., *Offenbarungsreligion und Mystik bei Nathan Söderblom*, „Eine Heilige Kirche" 20(1938), s. 343-347.

– *Vorwort des Herausgebers*, [w:] Nathan Söderblom, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte. Nachgelassene Gifford-Vorlesungen.* In Verbindung mit Dr. Christel Matthias Schrö-

der und Dr. Rudolf Hafner deutsch herausgegeben von Friedrich Heiler, München 1942, s. I-XII.

– *Nathan Söderblom als Religonshistoriker*, „Theologische Literaturzeitung" 75(1950), nr 4-5, s. 313-320.

Holmström F., *Bidrag till Nathan Söderblom bibliografi*, „Svensk teologisk kvartalskrift" 13(1937), s. 251-253 (opublikowane również jako pozycja zwarta: Lund 1937).

– *Uppenbarelsereligion och mystik – en undersökning av Nathan Söderblom's teologi*, Stockholm 1937.

Katz P., *Nathan Söderbloms schriftstellerisches Werk. Versuch eines Überbliks*, „Die Eiche" 21(1933), s. 49-56 (opublikowane również jako pozycja zwarta: Berlin 1933).

Margul T., *Nathan Söderblom i szwedzka szkoła religioznawcza*, „Euhemer" 2(1958), nr 4, s. 25-32.

Nathan Söderblom in memoriam (Swedish). Ed. by Nils Karlström. With contributions by G. Aulen, Y. Brilioth, M. Björquist, and others. With a billiography of N. Söderblom's printed works by S. Ågren, Uppsale – Stockholm 1931.

Schmidt W. (Besprechung), *N. Söderblom. Werden des Gottesglauben*, Leipzig 1916, „Anthropos" 10-11(1915–1916), s. 668-680.

Sharpe E. J., *Nathan Söderblom and the study of religion*, „Religious Studies" 4(1969), s. 259-274.

Van der Leeuw G., *Söderblom's wetenschappelijke beteekenis*, „Stimmen des Tijds" 20(1931), nr 2, s. 136-144.

Van Veen J. M., *Nathan Söderblom. Leven en denken van een godsdiensthistoriens*, Amsterdam 1940.

Waardeburg J., *Nathan Söderblom*, [w:] *Classical…*, 1. *Introduction…*, s. 381-389.

– *Nathan Söderblom*, [w:] *Classical…,* 2. *Bibliography…,* s. 266--272.

9. Windelband

Babolin A., *La conoscenza religiosa del sacro in W. Windelband, X. Zubiri, R. Guardini*, [w:] *Prospettive sul Sacro. Contributi al convegno su „Il Sacro" indetto dal Centro Internazionale di Studi*

Umanistici e dall'Istitudo di Studi Filosofici, Roma – 4-9 Gennaio 1974 a cura di Enrico Castelli, Roma 1974, s. 61-74.

Brunner A., *Wert und Unwert*, [w:] tenże, *Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau*, Freiburg (1933) 1961[5], s. 73-81.

Baumgartner H. M., *Über das Gottesverständnis der Transcendentalphilosophie. Bemerkungen zum Atheismusstreit 1978/99*, „Philosophisches Jahrbuch" 73(1965–1966), s. 303-321.

Daniels G., *Das Geltungsproblem im Windelbands Philosophie*, Berlin 1929.

Dvorniković Vl., *Windelbands Einfluß unter der Südslaven*, „Zeitschrift für Philosophie" 160(1916).

Fischer J., *Die Philosophie der Werte bei W. Windelband und H. Rickert*, Münster 1913.

Hessen J., *Die Religionsphilosophie der badischen Schule*. 1. Wilhelm Windelband, [w:] tenże, *Religionsphilosophie*, I Bd. *Methoden*..., s. 99--104.

Hoffmann A., *Das Systemprogram der Philosophie der Werte. Eine Würdigung der Axiologie W. Windelbands*, Erfurt 1922.

Lehmann G., *Der axiologische Idealismus*, 1. *Wilhelm Windelband (1848––1915)*, [w:] tenże, *Geschichte der nachkantischen Philosophie*, Leipzig 1931, s. 194-199.

Minrath H., *Der Gottesbegriff in modernen Wertphilosophie*, Berlin – Bonn 1927, s. 4-13.

Pastuszka J., *Współczesne kierunki w filozofii religii*, Warszawa 1932, s. 18-34.

Serini K., *Filozofja religji szkoły badeńskiej*, Warszawa 1926, s. 40-63.

Spiess E., *Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch*, Paderborn 1927, s. 104--123.

Splett J., *Wilhelm Windelband*, [w:] *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg – München 1971, s. 25-31.

Troeltsch E., *Religionsphilosophie in Windelband. Die Philosophie in Beginn des 20. Jahrhunderts*, Tübingen 1904.

III. Literatura

Acquaviva S. S., *Der Untergang des Heiligen in der industriallen Gesellschaft* (aus dem italienischen übertragen), Essen 1964.

Adam K., *One and Holy*, translated by C. Hastings, New York 1951.

Ahmad M. M., *Die Verwirklichung des Summum Bonum in der religiösen Erfahrung*, mit einem *Vorwort* von Fr. Heiler, München 1939.

Altizer Th. J. J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia 1963.

– *The Sacred and the Profane: A Dialectical Understanding of Christianity*, [w:] tenże, W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianopolis 1966, s. 140-155.

Ales Bello A., *La fenomenologie e il sacro*, [w:] *Analisi del sacro* (Incontri Culturali 5[1972] n. 17), Roma 1972, s. 47-58.

Audet J.-P., *Le sacré et le profane: leur situation en christianisme*, „Nouvelle Revue théologique" 89(1957), t. 79, s. 32-61.

– *Le Mythe dans le double univers du langage et du sarcé*, „Dialoque" 7(1968–69), s. 531-552.

Bailey H. W., *Spanta. Iranian Studies*, „Bulletin of the School of Oriental Studien" 3(1933–35), s. 276-296.

Bastide R., *Le Sacré sauvage, et autres essais*, préface de H. Desroche, Paris 1975.

Baumer I., Christoffel H., Heinberger G., *Das Heilige in Licht und Zwielicht*, Einsiedeln 1966.

Benedyktowicz W., *Sacrum i profanum*, „Życie i Myśl" 20(1970), nr 3, s. 3-13.

Bergenthal F., *Das „Heilige" und das „Göttliche". Zur transzendentalen Grundlegung der Religionsphilosophie*, „Wissenschaft und Weisheit" 28(1965), s. 92-103.

Bertola E., *Le Sacré dans les plus anciens livres de la Bible*, [w:] *Le Sacré. Etudes et recherches. Actes deu Colloque organisé par le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome*, *Rome 4-9 Janvier 1974*, Paris 1974, s. 201--220.

Bianch U., *Quelques remarques concernant l'usage des motu „Religion" et „Sacré"*, [w:] *Le Sacré...*, s. 87-98.

Biemel W., *L'interprétation heideggeriénne du Sacré chez Hölderlin*, [w:] *Prospettive...*, s. 185-198.

Boublik V, *L'expérience anonyme du sacré*, [w:] *Le Sacré...*, s. 397-406.

Bouillard E., *La catégorie de sacré dans la science des religions*, [w:] *Le Sacré...*, s. 33-56.

Breton St., *Le Sacré dans le langage philosophique*, [w:] *Prospettive...*, s. 15-26.
Bruaire C., *Le Sacré et l'Apparence*, [w:] *Le Sacré...*, s. 113-120.
Brun J., *Transcendance et Sacré*, [w:] *Le Sacré...*, s. 435-446.
Brunello B., *Lo storicismo di fronte al sacré*, [w:] *Analysi...*, s. 80-86.
Burgelin P., *Sur le passage du sacré au profane*, „Diogene" 1961, nr 33, s. 122-131.
Buri F., *Considerations sur le probleme du sacré et de son langage*, [w:] *Prospettive...*, s. 57-60.
Burne I. F., *Holiness (Greek)*, [w:] *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. by J. Hastings, New York (1915) 1955^2, Vol. VI, s. 741-743.
Caillois R., *Le Sacré de respect. Esquisse d'une description du systeme général des interdits et de son fonctionnement dans certaines sociétés, dites primitives*, „Revue de l'Histoire des Religions" 120(1939), s. 45-97.
– *L'Homme et le sacré*, Paris (1939) 1950^2.
– *Le Ludique et le sacré*, „Confluences" 10(1946), s. 66-77.
– *Recherches sur la nature de sacré: A propos des rites sexuals de purification des Thongas*, „Fontaine" 52(1946), s. 766-778.
Casper B., Hemmerle K., Hünermann P., *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg – Basel – Wien 1966.
Castelli E., *Simboli e Immagini. Studi de Filosofia dell'Arte Sacra*, Roma 1966.
– *Langage theologique et langage sacral*, [w:] *Le Sacré...*, s. 19-26.
– *Un aspect du Sacré: la remémoration*, [w:] *Le Sacré...*, s. 27-32.
Chelhod J., *Les structures du Sacré chez les Arabes*, Paris 1964.
Coats R. H., *Holiness (New Testament and Christian)*, [w:] *Encyclopaedia...*, s. 743-750.
Colin P., *Le caractere sacré de la personne de Jésus-Christ. Approche philosophique*, „Recherches de Sciences Religieuse" 57(1967), s. 519-542.
Cornélis Et., *Les formes du sacré*, „Recherches de Sciences Religieuse" 59(1969), s. 481-502.
Courtès P.-C., *Le mythe e le sacré*, „Revue Thomiste" 72(1972), s. 392-407.
Crespi P., *La coscienza mitica. Fenomenologia del sacro in una societa in transcizione*, Milano 1970.

Cristaldi M., *L'archeologia dell'immaginario nell'eidetica del sacro*. „Teoresi" 21(1966), s. 109-122.

Curtis B. Sh., *Sacred Scriptures and Religieus Philosophy*, Caldwall 1947.

Dillersberger J., *Das Heilige in Neuen Testament. Ein Beitrag zum Verständnis urchristlicher Gedankenwelt*, Kufstein 1926.

Dumézil G., *La religion romain archaïque*, Paris 1966.

Dupré L., *Idées sur la formation du sacré et sa dégéneration*, [w:] *La Sacré*..., s. 369-376.

Egenter R., *Das Heilige und die Heiligen*, [w:] K. Forster (Hrsg.), *Christus und die Heiligen in künstlerischen Ausdruck der Gegenwart*, Würzburg 1963, s. 33-51.

Eliade M., *Die Religion und das Heilige: Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954.

– *Le Sacré et le profane*, Paris 1965.

– *The sacred in the secular world*, „Cultural Hermeneutica" 1(1973), s. 101-113.

– *Man and sacred. A thematic source book of the history of religious*. (Contains chapters of the author's *From Primitives to Zen*), New York 1974.

– *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wybór i wstęp: M. Czerwiński, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa (1970) 1974[2].

Elpizon G., *Das Heilige als kosmischer Auftrag. Eine mystische Gottschau aus heutiger Sicht*, Prien a.Chiemsee 1964.

Evans-Pritchard E., *La religion des primitifs à travers les theories des anthropoloques*, Paris 1971.

Festugière A. J., *Le sainteté*, Paris 1942.

Fowler W. W., *The Original Meaning of the Word Sacer*, [w:] tenże, *Roman Essays and Interpretation*, Oxford 1920, s. 15-24.

Fridrichsen A., *Hagios – Qadoš*, [w:] tenże, *Hagios – Qadoš. Ein Beitrag zu den Voruntersuchungen zur christlichen Begriffegeschichte*. (Videnskapsselskspets Skrifter. II. Hist. Filos. Klasse 1916, No 3). Kristiana 1916, s. 41-53.

Fustel de Coulanges N. D., *La Cité antique*, Paris 1864.

Gaboury P., *Secular Man and the totally-Other*, „The American Ecclesiastical Review" 164(1971), n. 2, s. 107-119.

Gardet L., *Notion et sens du sacré en Islam*, [w:] *Le Sacré*..., s. 317-331.

Goffré C., *Le Christianisme et le métamorphoses du Sacré*, [w:] *Le Sacré*..., s. 133-150.

Gormond M., *Le sens du sacré*, „Revue de Theologie et de Philosophie" 33(1945), s, 130-152.

Goblet d'Alviella, *Croyandes, rites, institutions*, I-III, Paris 1911.

Gouhier H., *L'Art et le Sacré*, [w:] *Le Sacré*..., s. 415-424.

Grand'maison J., *Le monde et le sacré*, T. I: *Le sacré*, Paris 1966.

Gaurdini R., *Die religiöse Sprache*, [w:] Bayerische Akademie der schönen Künste (Hrsg.), *Die Sprache*, München 1959, s. 13-44.

– *L'immagine sacra e il Die invisibile*, trad. de A. Babolin, „Rivista di Estetica" 6(1961), s. 5-20.

Hahn E. E., *Heiligtümer der Germanen*, Gerabronn 1970.

– *Vorgeschichte Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, Göttingen 1970.

Häring R., *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, Krailing v. München 1950 (*Świętość a dobro. Wzajemny stosunek religii i moralności*, Poznań 1963).

Hartmann H., *„Heil" und „Heilig" im nordischen Altertum. Eine wortkundliche Untersuchung*, Heidelberg 1945.

Heiler Fr., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961.

Hellpach W., *Numen und Ethos. Ansatz zur Weltreligionsphilosophie*. „Zeitschrift für Philosophische Forschung" 1(1947), s. 47-74.

Hemmerle K., *Das Heilige*, IV. *Verständnis des Heiligen*, [w:] *Herders Theologisches Taschenlexikon*, hrsg. v. K. Rahner, Freiburg i.B. 1972, Bd. 3, s. 215n.

Heyne M., *Heilig*, [w:] *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, IV Bd. 2 Abt. H. I. J, bearb. v. M. Heyne, Leipzig 1977, szp. 827-837.

Hiltbrunner O., *Die Heiligkeit des Kaisers. Zur Geschichte des Begriffs sacer*, „Frühmittelalterliche Studien" 2(1968), s. 1-30.

Hirsch E., *Heiligkeit und Unheiligkeit*, [w:] tenże, *Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie*, Berlin 1963, s. 92-104.

Jaworski M., *„Święte" i doświadczenie jego rzeczywistości przez człowieka* u Romana Guardiniego, „Studia Philosophiae Christianae" 1(1965), s. 117-134.

– *Dowody istnienia Boga a fenomen religii*, „Analecta Cracoviensa" 2(1970), s. 53-80.

– *Bóg religii jako najwyższa wartość*, „Znak" 24(1972), s. 905-916.
Jones O. E., *The Concept of Holiness*, London 1961.
Jungmann J. A., *Das Heilige*, „Theologisch-praktische Quartalschrift" 117(1969), H. 1, s. 3-10.
Kamlah W., *Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch vornehmende Vernunft*, Stuttgart 1949.
Karro O. v., *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg i.B. 1934[2].
Keller J., *Problem rewaloryzacji świętości i mitu we współczesnym religioznawstwie*, „Studia Religioznawcze" 1(1969), nr 1-2, s. 5-31.
Kemp P., *La langage de la culpabilité comme révélateur du Sacré*, [w:] *Le Sacré*..., s. 425-433.
King Th. M., *Sartre and the Sacred*, Chicago 1974.
Kołakowski L., *Potrzeba religii. Powrót do sacrum w kulturze świeckiej. Tekst wykładu na XXIV Spotkaniu Międzynarodowym w Genewie (10-15 września 1973)*, (maszynopis).
Korvin-Krasiński C. v., *Untergang des Sakralen: Zum Problem der humanen und religiösen Qualitäten des sakralen Ausdrucks*, „Liturgie und Mönchtum" 1967, H. 41, s. 11-32.
Krąpiec M. A., Zdybicka Z. J., *Tomistyczna koncepcja świętości*, [w:] *Błogosławiony Maksymilian wśród nas*, praca zbior. pod red. B. Bejze, Warszawa 1972, s. 405-418.
Krieck E., *Heil und Kraft. Ein Buch germanischer Weltweisheit*, Leipzig 1943.
Kroll W., *Heilig*, [w:] *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Königlichen Universität zu Breslau. Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, Bd. 13/4, Breslau 1911, s. 479-483.
Krüger G., *Religiöse und profane Welterfahrung*, Frankfurt a.M. 1913.
Kuhn K. G., Proksch O., ἅγιος ἁγιάζω ἁγιασμός ἁγιότης ἁγιωσύνη, [w:] G. Kittel (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart 1957, s. 87-116.
Ladrière J., *Contestation et assomption des valeurs du sacré par la révélation*, [w:] *La science, le monde et la foi*, Casterman 1972, s. 149--162.
Lagerborg R., *Vad menas med helig?* „Tiden" 39(1947), s. 9-13.
Lang A., *Die Ausrichtung der Religion auf den heiligen Wert*, [w:] tenże, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957, s. 65-73.

Ledergeber K., *Eros als Erfahrung des Heilige*, „Orientierung" 38(1974), nr 2, s. 15-17.

Leuba J.-L., *Le Saint et le Sacré selon la foi chrétienne*, [w:] *Prospettive*..., s. 27-42.

Ling G., *De vocis „sanctus" usu pagano questiones selectae*, Königsberg 1910.

Liverziani F., *Esperienza del Sacro e filosofia*, Roma 1970.

(Levi-)Makarius L., *Le sacré et la violation des interdits*, préface de Raoul Makarius, Paris 1974.

Malantachunk G., *Il concetto di „Sacro" in Sören Kierkegaard*, [w:] *Prospettive*..., s. 225-234.

Marcis P., *Art religieux, art sacré*, „La vie intellectuelle" 18(1950), s, 309--321.

Marquet J. F., *Sacré et Profanation*, [w:] *Le Sacré*..., s. 121-131.

Martin F. D., *Art and the religious experience: the language of the sacred*, Lewisburg 1972.

Matthiessen W., *Das Magische der Sprache im liturgischen Kirchengesang*, „Hochland" 15(1918), Bd. 2, s. 364-378.

Mensching G., *Die Wirklichkeit des Heiligen*, [w:] tenże, *Die Religion, Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, München 1959, s. 120-173.

– *Das Heilige im Leben. Vortrag gehalten auf dem 2. Deutschen Kongreß für Kirchenmusik zu Berlin am 29. Sept. 1925*, Tübingen 1925.

– *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen 1926.

– *Das heilige Wort. Texte aus den Religionen der Völker*, hrsg. von…, Baden-Baden (1937) 1961^3.

Meslin M., *Pour une science des religions*, Paris 1973.

– *Le merveilleux comme théophanie et expression humaine du sacré*, [w:] *Le Sacré*..., s. 169-177.

Morra G., *La riscoperta del Sacro. Studi per una antropologia integrale*, Bologna 1964.

Mouroux J., *L'expérience chrétienne*, Paris 1952.

Mus P., *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archeologique des textes*, Hanoï 1935.

Müller A., *Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau. Eine Einführung in die Philosophie*, Bonn 1947.

– *Gottes Ewigkeit und sakrale Zeitlichkeit. Im Anschluss an: W. Lüttgert, Schöpfung und Offenbarung*, III Teil, 4 Kapitel, s. 325-335. „Wissenschaft und Weisheit" 3(1936), s. 36-41.

Nedoncelle M., *Le Sacré et la Profanation*, [w:] *Prospettive*..., s. 43-55.

Obbink H. W., *Het heilige boek als godsdiensthistorisch verschijnsel*, Nijkerk 1940.

Okamoto T., *L'Esthétique et le Sacré*, préface de Pierre Klossowski, Paris 1976.

Otto E., *Langage dialectique et silence hiérophanique. L'horizon de la métaphysique chez Proclus, Cussanus et Hegel*, [w:] *Prospettive*..., s. 105-114.

Otto W. F., *Dionyses, le mythe et le culte*, Paris 1969.

Papmehl-Rüttenauer I., *Das Wort „heilig" in der deutschen Dichtersprachen von Pyra zum jungen Herder*, Wiemar 1937.

Pensa C., *C. G. Jung e il sacro*, [w:] *Prospettive*..., s. 199-204.

Plachte K., *Die heile Welt des Menschen. Überwindung der Krise seiner Existenz*, Bern – München 1964.

Poniatowski Z., *Czas religijny i czas świecki*, „Przegląd Humanistyczny" 1964, nr 5, s. 51-59.

Prini P., *La technologie comme authentication de Sacré*, [w:] *Myth et foi. Actes de Colloque organisé par la Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome, Rome 6-12 janvier 1966, aux soins de Enrico Castelli*, Paris 1966, s. 195-200.

– *Le Sacré comme événement démystifiant*, [w:] *Le Sacré*..., s. 407--414.

Przywara E., *Schön, sakral, christlich*, „Archivio di Filosofia" 1957, s. 11-29.

Puligandta i in., *Holiness in Indian and Western Traditions*, „Journal for Philosophy of Religion" 3(1972), nr 3, s. 161-175.

Radcliffe-Brown A. R., *Taboo*, Cambridge 1940.

Reuch W., *Machterlebnis und Religion*, „Wissenschaft und Weisheit" 28(1965), s. 81-91.

Revenna A., *Sacré et profane dans la pensée d'Israël*, [w:] *Le Sacré*..., s. 221-224.

Reid J. G., *Holiness (Roman)*, [w:] *Encyclopedia*…, s. 750n.

Reinhardt H., *Die Sprachebenen. Danken und Glauben erörtet am Beispiel des Heiligen*, Bonn 1973.

Ringgren H., *The Prophetical Conception of Holiness*, Uppsala 1948.

Robbers H., *Philosophie over „de heilige", den „leider" in het godsdienstige*, „Studien" 121(1934), s. 414-426.

Roersch J., *Die Idee des Heiligen*. „Wissenschaft und Weisheit" 13(1950), s. 48-55.

Różycki I., *Religijne i filozoficzne pojęcie Boga*, „Znak" 10(1958), s. 875--896.

Ruyssen Th., *La notion de l'„autre" et son rôle dans la phénoménologie religieuse*, [w:] *Actes du XI^e Congrès International de Philosophie. Bruxelles 20-26 août 1953*, Vol. II: *Philosophie de la religion*, Amsterdam – Louvain 1953, s. 114-119.

Sancipriano M., *Fenomenologia del sacro e figurazione del divino*, [w:] *Analisi*..., s. 35-46.

Schade H., *Das Heilige und die moderne Malerei*, [w:] E. Forster (Hrgs.), *Christus und die Heiligen in künstlerischen Ausdruck der Gegenwart*, Wurzburg 1963, s. 113-186.

Schaeffler R., *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg – München 1973.

Schilling W., *Das Phänomen des Heiligen*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte" 2(1949-50), s. 206-222.

Schlette H. R., *Die Konfrontation mit den Religionen. Eine philosophische und theologische Einführung*, Köln 1964.

– *Die Religion als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen"*, Freiburg 1963.

Sitwell S., *Sacred and Profane. Love*, London 1940.

Smith R., *Lectures on the Religion of the Semites*, London (1889) 1894[2].

Splett J., *Sakrament der Wirklichkeit. Vorüberlegungen zu einem weltlichen Begriff des Heiligen*, Würzburg 1968.

– *Le sacré – le profane – le sacré au sens strict. Remarques philosophiques*, traduit par R. Givord, „Concilium" 1971, n. 62, s. 105-113.

– *Sakralne – świeckie – świętość*, tłum. z j. niem. J. Świerkosz, „Concilium" 1-10(1971), s. 124-130.

– *Die Rede vom Heiligen. Über eines religionsphilosophische Grundwort*, Freiburg i.B. 1971.

– *Manifestation du „sacré": Die Maiestas. Sur une parole fondamentale philosophic-religieuse*, [w:] *Prospettive*..., s. 133-151.

Staudinger J., *Das Schöne als Weltanschauung im Lichte des Platonisch--Augustinischen Geisteshaltung*, Wien 1948.

Studfield G., *La Fonction de sacré*, „Synthese" 11(1947), s. 35-39.

Tillich P., *Théologie systematique*, T. II: *L'Etrê et Dieu*, Paris 1970.

Tiliette X., *La nature, la nostalgie et le sacré. Varations sur un theme de Schelling*, [w:] *La Sacré*..., s. 385-395.

Uyger N., *La métaphysique du point de vue du profane*, „Aut Aut" 1965, n. 83, s. 16-24.

Vahanian G., *The radical otherness of God*, „The Eastern Buddhist" 4(1971), n. 1, s. 171-174.

– *Du Sacré a l'Utopie*, [w:] *La Sacré*..., s. 77-86.

Van der Leeuw G., *La religion dans son essence et son manifestations. Phénoménologie de la religion*, edition française refondue et mise a jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques Marty. Paris 1955.

– *Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh 1957.

Webster H., *Tabao*, Standford – London 1942.

Vergote H., *Retour du sacré?* „Revue d'histoire et de philosophie religieuses" 55(1975), s. 273-287.

Vergote A., *Equivoques et articulations du sacré*, [w:] *Le Sacré*..., s. 471--492.

Vescovini G. F., *Il Sacro e l'astrologie*, [w:] *Prospettive*..., s. 153-175.

Vierkandt A., *Das Heilige im den primitiven Religionen*, „Die Dioskuren" 1(1922), s, 285nn.

Vinaty Th., *Analisi descriptiva della distizione sacro-profano*, „Proteus" 2(1971), nr 6, s. 119-132.

Waelhens A. de, *Vrai et faux sacré*, [w:] *Le Sacré*..., s. 461-469.

Wegmann H., *Da Unheimliche* (Gottesglaube und Welterlebnis, I), Bern 1935.

Welte B., *L'homme, l'etrê et le sacré*, [w:] *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy (Amsterdam August 11-18, 1948)*, edited by E. W. Beth, E. J. Pos and J. H. Hollak (Library of Xth International Congress of Philosophy), Amsterdam 1949, s. 298-300.

– *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, Frankfurt 1952.

– *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, [w:] *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg i.B. 1965, s. 113-151.

– *Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, [w:] *Auf der Spur des Ewigen*…, s. 315-337.

– *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg i.B. 1966.

Whitehouse O. C., *Holiness (semitic)*, [w:] *Encyclopaedia*…, s. 751-759.

Widengren G., *Kring begreppet helighet. En orientering i religionshistorisk metod*, „Tiden" 39(1947), s. 282-288.

Wieman H. N., *Values: Primary Data for Religious Inquiry*, „The Journal of Religion" 16(1936), s. 379-405.

Willinger E., *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den Hellenisch-hellenistischen Religionen*, Giessen 1922.

Wundt W., *Tabugebote. Das Heilige und das Unreine*, [w:] *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, II Bd. *Mythus und Religion*, 2 Teil, Leipzig 1906 s. 300-318.

Wunenburger J. J., *La Fête, le jeu et la sacré*, Paris 1977.

Wülfing-v. Martitz P., Ἱερος *bei Homer und in der älteren griechischen Literatur*, „Glotta" 38(1960), s. 272-307; 39(1961), s. 24-43.

Zachner R. C., *Mysticism. Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternal Experience*, Oxford 1957.

Zdybicka Z. J., *Wartość religijna – świętość*, [w:] taż, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, s. 198-202.

INDEKS

Altmann A., *19*
Andrea T., *88*
Arystoteles, 212, *223*
Audet J.-P., *17*
Augustyn z Hippony, 147

Baetke W., *17*
Bahr H. E., *16*
Bailey H. W., *17*
Balfour J., *228*
Baltinis A., *19*
Barres M., *228*
Bauch B., *95*, 118, *159*, 177
Bejze B., *227*
Bergenthal F., *17*
Bergmann H., 110
Bergran E., *88*
Bergson H., 212
Bergson J., *228*
Bertola E., *17*
Berton S., 17
Biemel W., *18*
Bonald L. G. A. de, *228*
Bouillard H., *16*
Breal M., 38
Brentano Fr., 110
Bruiare C., *17*
Brunetiere F., *228*
Brunner E., 18
Brunstäd Fr., *95*
Buillard H., *18*
Burckhardt J., *94*
Buri F., 17

Casper B., *17*
Castelli E., *17*
Chevrolet J.-P., *19*
Chlewiński Z., *16*
Coats R. H., *17*
Cohen H., *95*, 118, 119, 177
Cohn J., *95*, 118
Colde, *19*
Colpe C., *16*
Courtes P.-C., *17*

Daniels G., *19*
Demokryt, *80*
Diemel L., 18
Drews A., *228*
Dumézil G., *16*
Dunkmann K., *95*
Dupuy M., *19*
Durkheim E., 6, 9, 13, 14, *19*, 24, 35, 36, 37, 38, 42, 44, 45, 51, 79, *84*, *85*, *86*, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 154, 155, 170, 171, 219, 242

Eschweiler K., *19*
Eucken R. Chr., *95*, 118, *159*
Evans-Pritschard E., *16*

Feigel Fr., *164*, *224*
Fichte J. G., 69, 155, *166*, *224*, *228*
Fischer J., *19*
Franzelin B., *19*
Frazer J. G., *83*

Fries H., *18*
Fries J. F., 10, 15, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 155, *160*, *161*, *162*, *163*, *164*, *165*, 169, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 189, *223*, *224*, 251

Gardet L., *17*
Garulli E., *18*
Geyser J., *19*, *164*, *224*
Girgensohn K., 31
Görland A., *95*, 118, 119, *159*
Graf Th. Aq., *19*
Guardini R., *17*

Hafkesbrink H., *19*, 50, *88*
Häring B., *17*
Hartmann E. v., 69, 70, *94*, *228*, 252
Hartmann H., *17*
Hartmann N., 71, 212
Hastings J., *17*
Hegel G. W. F., 6, 69, 155, *166*, 212, *224*, *228*
Hellpach W., *17*
Hemmerle K., *17*, *19*
Herder J. G., *160*
Hermann W., *222*
Hessen J., 5, 6, 13, 15, *19*, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, *90*, *95*, *96*, 117, 134, 135, 143, *165*, *167*, 177, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 199, 200, 220, *223*, 224, *225*, 242, 259
Holsten W., *18*
Hubert H., 5, 6, 9, 12, 31, 32, 33, 34, 35, 42, 51, 79, *83*, 98, 99, 100, 106, 154, 219, 244
Hünermann P., *17*

Indan Fr., *19*

Jacobi Fr. H., *160*
James W., 38, 60, 170

Kaftan J., *222*
Kalweit P., *18*
Kamiński St., *16*, *227*, *236*
Kant I., 9, 10, 11, 14, 25, 26, 30, 70, 113, 119, 121, 122, 139, 140, 142, 143, 155, *156*, *158*, *162*, *163*, *166*, 174, 177, 178, 180, *222*, *223*
Keller J., *16*
Kemp P., *17*
Kesseler K., *18*
Kierkegaard S. A., 6
Kippenberg H. G., *16*
Kittel G., *17*
Kölhler W., *165*
Konfucjusz, *85*
Krieck E., *17*
Kuhn A., 38
Kuhn K. G., *17*

Lamenueis H. F. R. de, *228*
Lanczkowski G., *18*
Landrière J., *17*
Lang A., 45, *222*
Lehmann G., *19*
Leibniz G. W., *94*, 212
Liebmann O., 25
Lotze H., 110
Lukrecjusz, *85*

Mac Lennan J. F., *83*
Maistre J. de, *228*
Malantschunk G., *18*
Malebranch N., 149
Margul T., *18*

Marrett R. R., 45
Mauss M., 5, 6, 9, 12, 31, 32, 33, 34, 35, 42, 51, 79, *83*, 98, 99, 100, 106, 154, 219
Mc Dougall W., 45
Mehlis G., *95*, 118, 119, *159*, 177
Mensching G., *18*
Meslin M., *16*, *17*
Mikołaj Kuzańczyk, 6
Minrath H., *19*
Mouroux J., *17*
Müller Fr., *19*, 45
Müller M., 38
Mus P., *16*

Natorp P., *95*, 118, 119, 176
Newe H., *19*
Niemeier N., *18*

Optendrank J., *19*
Otto H., *17*
Otto R., 5, 6, 10, 11, 13, 14, 15, *18*, *19*, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 71, 72, 73, 74, 79, 80, *88*, *89*, *91*, *93*, *95*, 98, 119, 120, 122, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 155, 156, *160*, *161*, *162*, *163*, *164*, *167*, 169, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 220, *221*, *223*, 224, *226*, 232, 249
Otto S., *17*
Otto W. F., *17*
Overbeke M. van, *18*

Panikkar R., *17*
Papmehl-Rüttenauer J., *18*
Parmenides, 155, 182
Pastuszka J., *223*
Peis Ed., *19*
Piwowarski Wł., *16*
Platon, 69, *81*, *158*, *164*, 184, *223*
Poniatowski Z., *18*
Procksch O., *17*
Proklus, 6
Przywara E., *19*, *95*

Radziszewski I., *18*
Rahner K., *17*, *18*
Reid J. S., *18*
Reinhardt H., *17*
Rickert H., *95*, 119, *159*, 177
Ricoeur P., *17*
Ritschl A., *222*
Rousseau J.-J., *160*

Scheler M., 5, 6, 10, 13, 14, 15, *19*, 50, 51, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 79, 80, *91*, *92*, *93*, *94*, *95*, 116, 131, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, *157*, *159*, *164*, *165*, *166*, *167*, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, *222*, 224, *225*, *226*, *227*, *228*, *229*, *230*, 232, 233, 235, 236
Schelling F. W. J., 6, 69, *81*, *94*, 155, 212, *224*, *228*
Schinzer R., *19*
Schleiermacher Fr. D. E., 54, *89*, *91*, 120, 133, *160*, *164*
Schmidt W., *16*, *18*, 24, 45, *86*, 224
Scholz H., *95*

Schopenhauer A., *94*, 212, *228*
Schulz W., *19*
Schwartz W., 38
Serini K., *223*
Sigwart Ch., 110
Simmel G., 60
Skibniewski St. L. v., 19
Smith W. R., 31, 83
Söderblom N., 5, 6, 9, 11, 13, 24, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 79, 80, *85*, *86*, *87*, 106, 136, 171, 172, *221*, 256
Sokrates, *158*
Spencer H., 38, *93*, *94*
Spinoza B., 69, *81*, *228*
Splett J., *16*, *17*, *18*, *168*
Staudinger J., *17*
Steffes J.-P., *18*, *95*
Stephensen G., *18*
Szmyd J., *16*

Tieliete X., *18*
Tillich P., *95*
Troeltsch E., *95*, *222*
Trost A., *19*
Tylor E. B., 38, 42, 44, 45

Vergote A., *17*
Vescovini G. F., *18*
Volkelt J., *95*, 119, *159*

Webster H., *18*
Weger J. K.-H., *167*
Welte B., *19*
Whitehouse O., *18*
Windelband W., 5, 10, 13, 14, 15, *19*, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 66, 78, 79, *80*, *81*, *82*, *83*, *95*, 98, 105, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 152, 154, *156*, *157*, *158*, *159*, *167*, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 219, 220, *222*
Wobbermin G., *95*
Wolf R. M., *19*
Wulfing-v. Martitz P., *18*
Wunderle G., *95*
Wundt W., *18*, *88*

Zdybicka Z. J., *16*, *18*, 235, *236*

SPIS TREŚCI

WSTĘP..... 5

WYKAZ SKRÓTÓW..... 21

Rozdział I 23

TREŚĆ I NATURA *SACRUM* 23
I. *Sacrum* jako jedność formalna (*Inbegriff*) wartości kulturowych..... 24
II. *Sacrum* rzeczywistą rzeczą społeczną 31
III. *Sacrum* pełną wartości mocą prawdziwego życia 40
IV. *Sacrum* samoistną wartością racjonalno-irracjonalną 50
V. *Sacrum* pierwotną i najwyższą w porządku wartości modalnością wartości 58
A) *Sacrum* czysto formalną determinacją przedmiotu świadomości religijnej 59
B) Materialna determinacja przedmiotu świadomości religijnej – tego, co boskie 65
VI. *Sacrum* transcendentną, osobową, realną wartością 70

Rozdział II..... 95

OBIEKTYWNOŚĆ *SACRUM* 95
I. *Sacrum* jako kategoria *a priori* 96
A. *Sacrum* kategorią *a priori* świadomości zbiorowej 97
B. *Sacrum* kategorią *a priori* świadomości normatywnej..... 103
II. *Sacrum* jako przedmiot idealno-praktycznego schematyzmu..... 117
III. *Sacrum* jako istotowy element przedmiotu samoobjawiającego się tego, co boskie..... 134

Rozdział III 167

REALNOŚĆ *SACRUM* 167
I. Postulowana realność *sacrum* (Windelband) 168
II. Problem realności *sacrum* w fenomenologicznie ugruntowanej filozofii religii (spór J. Hessena z R. Ottem) 175
III. Realność *sacrum* w fenomenologicznie ugruntowanej filozofii religii 190

ZAKOŃCZENIE 229

BIBLIOGRAFIA 235

INDEKS 269

Pojęcie *sacrum* dzięki pracom *M. Maussa, H. Huberta, N. Söderbloma, R. Otta, W. Windelbanda, M. Schelera, J. Hessena* nie tylko zostało na trwałe wprowadzone do nauk relogiologicznych, lecz także uzyskało status ich podstawowego terminu. Określenie zaś religii jako spotkania z tym, co święte (*Umgang oder Begegnung mit dem Heiligen*), stało się niemal powszechne. Równocześnie jednak dostrzega się trudności związane z samym pojęciem *sacrum*, z jego zastosowaniem w naukach o religii oraz z określeniem religii jako spotkania z tym, co święte.

W pracy *Sacrum jako przedmiot świadomości religijnej*, napisanej w 1978 roku, chodzi o przemyślenie problematyki *sacrum*, a przede wszystkim o przeanalizowanie problemów związanych z rozumieniem *sacrum* jako przedmiotu świadomości religijnej, i to w aspekcie jego obiektywności i realności. Takie rozumienie *sacrum* wydaje się bowiem zgodne z intencją Maussa, Huberta, E. Durkheima, Söderbloma, Otta, Schelera, Hessena, których w różnych naukach religiologicznych można traktować jako klasyków sakrologicznego nurtu religiologicznego.

Praca składa się z trzech rozdziałów: I. *Treść i natura sacrum*; II. *Obiektywność sacrum*; III. *Realność sacrum*. Całość uzupełniają bibliografia i indeks nazwisk.