

Mieczysław P. Migoń
Gdańska Szkoła Wyższa

Próba uzgodnienia aspektu racjonalnego i irracjonalnego w myśli antropologicznej Maxa Schelera

Streszczenie

W artykule dokonałem próby uzgodnienia aspektu racjonalnego i irracjonalnego w myśli antropologicznej Maxa Schelera. I tak, została uwzględniona w doborze zwęższej prezentacji stanowisk zarówno tradycja racjonalistyczna (Kartezjusz, Hegel), jak i tradycja irracjonalistyczna (Schopenhauer, Nietzsche), w celu osiągnięcia dynamicznego „obrazu” (związku) człowieka-świata-Boga. W związku z tym zostały uwypuklone szczególnie dwa podejścia, *scil.* typu człowieka apollinijskiego oraz typu człowieka dionizyjskiego w porównaniu z innymi formami antropologicznymi. Dlatego została rozszerzona refleksja o związku przedmiotu antropologii filozoficznej z przedmiotem metafizyki „stającego się Bytu” oraz z przedmiotem teologii w myśli fenomenologicznej i teorii wiedzy Maxa Schelera. Oto dlaczego usiłowałem powiązać cztery zasady, *scil.*: „pierwszeństwa”, „perspektywizmu”, „człowieczeństwa” i „solidarności” zarówno z człowieczą istotą witalną, jak i z człowieczą istotą duchową, wedle preferencji modalności wartości w Schelerowskiej etyce.

Słowa kluczowe

racjonalność, irracjonalność, antropologia filozoficzna, Scheler

An attempt to combine rational and irrational aspects in the anthropologic thought of Max Scheler

Abstract

In the article I tried to combine rational and irrational aspects in the anthropologic thought of Max Scheler. In order to briefly present the background I have taken into account both rational tradition (Descartes, Hegel) and irrational tradition (Schopenhauer, Nietzsche). The aim was to create a dynamic view of the human-world-god relation. That is why I especially highlighted two approaches, *scil.* of an Apollonian human type and Dionysian human type compared with other anthropological forms. I extended the discussion about the relation between the subject of philosophical anthropology and the subject of metaphysics of “Being” and the theological subject of the phenomenological thought and the theory of knowledge of Max Scheler. That is why I tried to link four principles, *scil.*: “priority”, “perspectivism”, “humanity” and “solidarity” both with a human vital entity and a human spiritual entity, according to the Scheler’s ethics of modal value.

Keywords

rationality, irrationality, philosophic anthropology, Scheler

1. Racjonalizacja myśli antropologicznej jako czynnik fundamentalny filozofii

Myślę, że dla rozważań może nabrać swego szczególnego znaczenia świadomość „początku” myśli antropologicznej autora *Die Stellung...* zarówno w grze „światła” ducha i „ciemności” pędu, jak i zasad oraz praw, którymi ona „rządzi się”.

Scheler sięga po takie prawa myślenia jak: „jedność”, „identyczność”, „niesprzeczność”. Doń sięgali już presokratycy, tj. Heraklit z Efezu, Parmenidas z Elei. Toteż niemiecki fenomenolog poszukuje jedności zarówno bytu ludzkiego, osoby ludzkiej, jak i jedności *cogitare* i ducha w niej samej.

Także w swojej myśli antropologicznej Scheler poszukuje związku identyczności. I w związku z tym powiada, że „czymś identycznie wspólnym dla świata zewnętrznego i wewnętrznego są zarówno te elementy, które dają się określić jedynie *in abstracto* (wartość — uczucie; obraz — wyobrażenie; jakość — wrażenie; znaczenie przedmiotu — pojęcie; siła, tendencja — dążenie, popęd itp.), jak i typy praw (np. prawidłowości formalno-mechaniczne czy też teleologiczne, odniesione do całości. Wedle naszej teorii — powiadał Scheler — nie posiada charakteru kauzalnego tak zwane »oddziaływanie zwrotne«, lecz tylko (sprowadzające się do ukierunkowania i kierowania) oddziaływanie bądź nieoddziaływanie centrum duchowego na psychowitalne ciągi zdarzeń, dalej zaś psychofizycznie indyferentnego centrum życiowego (pewnej za każdym razem odmiennie ustrukturuowanej wiązki czynności (*Funktionsbiindels*) jednego wszechzycia) na zdarzenia o charakterze formalno-mechanicznym. Z tym tylko, że prawidłowościom aktów duchowo-noetycznych nie odpowiadają żadne prawidłowości fizjologiczne, lecz badane przez ontologię bytowo-kategorialne prawidłowości rzeczowe, którym podlega to, co istnieje”¹.

Schelerowi chodzi o wzrost ludzkiej samoświadomości dokonującej się dzięki coraz to nowym, skokowym zmianom w wyróżnionych punktach historii².

Powyższy przykład na temat racjonalizacji Schelerowskiej myśli antropologicznej wskazuje na tendencję rozwojową — jeśli chodzi o jej „początek” — w związku z dynamiczną zmianą „obrazu”: człowiek-świat-Bóg. Lecz dotyczy on również Schelerowskich związków pojęć „mikrokosmosu” i „makrokosmosu”.

Wedle Schelera, człowiek jako „mikro-kosmos”, spaja się we wszelkim *amare, contemplare, cogitare* i *velle* w sensie intencjonalnym z istotą makrokosmosu³. A jako osoba jest on „zakorzeniony” w boskim Bycie⁴.

Zwróćmy naszą uwagę na to, że Schelerowska idea mikrokosmosu nie pozwala na żadną końcową redukcję świata do człowieka i *vice versa*. Otóż człowiek jako mikrokosmos jest wskazówką dla różnorodności samego bycia bytu. Ból w ramieniu stanowi przykład do refleksji nad samą istotą bólu w świecie.

¹ M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, (w:) *Späte Schriften*, A. Francke, AG Verlag, Bern 1976, s. 90–91.

² *Idem*, *Mensch und Geschichte*, (w:) *Späte...*, s. 121.

³ *Idem*, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, (w:) *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 2, cz. 1–2, Verlag von Max Niemeyer, Halle 1916, s. 269–271.

⁴ *Idem*, *Späte...*, s. 83–84.

Z jednej strony, mamy do czynienia z żywotnym odniesieniem człowieka do otoczenia (*Umwelt*) w sensie doświadczenia konkretnego bólu, z drugiej zaś strony, z jego duchowym odniesieniem do świata, czyli z samą esencjalizacją bólu.

Jednakże totalna antropocentryzacja nie znajduje dostatecznego oparcia w Schelerowskiej myśli (antropologicznej).

Pierwotwórca antropologii filozoficznej w oparciu o nią dokonuje postaciowania samej metafizyki „stającego się” Bytu jako „metaantropologii”.

Wprawdzie w *Socjologii problemów wiedzy* powiada on, że po pierwsze metafizyka jest zawsze poznaniem rzeczywistości oraz teorią absolutnych wartości⁵. Po drugie rezultaty metafizyki pozostają stale hipotetyczne, tj. metafizyka pragnie podać hipotetyczny całościowy obraz sposobu, w jaki wszystkie rzeczy uporządkowane według najwyższych istotności są zakorzenione w „absolutnej rzeczywistości”⁶. To jednak po trzecie metafizyka jest metaantropologią i metafizyką aktu jako bytowego⁷.

Zatem widzimy wyraźnie uzależnienie pola metafizyki „stającego się” Bytu od antropologii filozoficznej czyli pola metaantropologii.

Całościowy obraz świata może być dany jednej i to całej konkretnej osobie. W celu dalszego rozjaśnienia „obrazu” naszych rozważań posłużę się teraz schematem przypominającym sylogizm hipotetyczny. Tak więc, jeśli oznaczmy pojęcie „antropologia filozoficzna” odpowiednio przez literę „A”, zaś pojęcie „metafizyka” przez literę „M” i pojęcie „realność” odpowiednio przez literę „R”, to wtedy otrzymamy:

$$(A \rightarrow M) \wedge (M \rightarrow R) \rightarrow (A \rightarrow R).$$

Autor *Der Formalismus...* potrzebował idei „mikrokosmosu” dla poparcia swego stanowiska w powyższej kwestii. Nawet wówczas, kiedy powiadał, że to „człowiek — zarówno jako istota fizyczna, jak i psychiczna oraz noetyczna — jest przypadkiem, do którego stosują się wszystkie znane nam typy praw: mechaniczne, fizyczne, chemiczne, biologiczne, psychologiczne, a także noetyczne, przy czym te ostatnie wyrażają istotę rozumnego ducha w ogóle, a więc także »ducha« boskiego jeśli takowy istnieje”⁸.

Jednak aby zrealizować sam siebie, musi on doświadczyć oporu świata. I tak, personalne doświadczenie świata wiąże się z zachowaniem jego wartościowania (z etosem).

Z kolei, jak sędzę, „zakorzenienie” człowieka w Bycie ma wpływ na aktywną „koncentrację” jego osoby, dzięki której „staje się on tym, kim jest”.

Bowiem, w metafizycznym akcie (w sensie bytu) jest mu dana istota powstała z „pokrycia się” prafenomenu (= prapostać) i idei⁹, a to dzięki przenikaniu całości

⁵ *Idem, Probleme einer Soziologie des Wissens*, (w:) *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Neue Geist-Verlag, Leipzig 1926, s. 93.

⁶ *Ibidem*, s. 92.

⁷ *Idem, Philosophische Weltanschauung*, (w:) *Späte...*, s. 83.

⁸ *Idem, Die Formen...*, s. 90–91.

⁹ *Idem, Erkenntnislehre und Metaphysik: Schriften aus dem Nachlass*, t. 2, G.W., t. 11, cz. II B, A. Francke, AG Verlag, Bern 1979 (Nachlass II), s. 36–37.

świata i osób ludzkich przez wieczny Logos. To właśnie wtedy jego osoba uchwytuje „istotę” rzeczywistości — co należy podkreślić — za sprawą Logosu¹⁰.

W innej jednak pracy *Człowiek i historia*, powiada, że „w historii trwającej około 10 tysięcy lat jesteśmy pierwszą epoką, w której już nie wie [człowiek — przyp. M.P. Migoń], czym jest a zarazem też wie, że tego nie wie”¹¹. Człowiek więc pozostaje „zagadką”, a nawet „istotą nieznana” czy „*homo absconditus*”, etc.

Bez wątpienia, powodowany powyższymi konkluzjami, pierwowórca antropologii filozoficznej zakłada, że metody filozoficzne nie mogą być wyprowadzone z metod naukowych, ponieważ nie obejmują one całości człowieka.

Tak więc, „jedynie taka antropologia mogłaby wszystkim naukom, które mają do czynienia z przedmiotem »człowiek«: (w ujęciu) przyrodniczym i metodycznym, prehistorycznym, etnologicznym, historycznym i społecznym, psychologii normalnej, rozwojowej oraz charakterologii dostarczyć ostatecznego fundamentu filozoficznej natury, a zarazem określonych wiarygodnych celów ich badań”¹².

2. Procesualny charakter Schelerowskiej myśli antropologicznej

Wedle Schelera, rozszerzenie sfery „panowania” naszego osobowego ducha na świat wewnętrzny procesów życiowych, co najmniej równie jest ważne tak, jak materialno-techniczne rozszerzenie sfery naszego ludzkiego „panowania” nad przyrodą nieożywioną.

Lecz pierwowórca antropologii filozoficznej (dalej jako a.f.) w swojej myśli usiłował obrać nową i zarazem inną drogę myślenia o samym człowieku, świecie, przyrodzie i Bogu.

De facto, Schelerowska myśl antropologiczna — jak sądzę — dystansuje się zarówno wobec tradycyjnych racjonalistycznych form *homo sapiens* występujących na przykład w filozofii Platona, Arystotelesa, Descartesa, Kanta, Hegla, jak i irracjonalistycznych form *homo naturalis* czy *homo vitalis* Hobbesa, Hume’a Schopenhauera, Feuerbacha, Marxa, Nietzschego, etc.

Scheler dokonał krytycznego rozrachunku z pięcioma klasycznymi koncepcjami człowieka: *homo sapiens*, *homo religiosus*, *homo naturalis* / *homo vitalis*, *homo faber* z koncepcją nadczłowieka i postulatywnego ateizmu, wskazując na ich jednostronność ujęcia całego „obrazu” człowieka.

To, co stanowi o fundamentalnej cesze jego myśli antropologicznej, to jej procesualność, czy rozwojowość, a także dynamiczność czy też perspektywiczność oraz nadanie jej charakteru celowościowego czy teleologicznego.

W tym związku, jak sądzę, należy dostrzegać znaczący wpływ myśli Bergsona na Schelerowską myśl antropologiczną. To nie znaczy, aby sam Scheler pozostał nie krytyczny wobec reprezentanta koncepcji *homo faber* i zarazem autora *Ewolucji*

¹⁰ *Idem*, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (w:) *Späte...*, s. 70–71.

¹¹ *Idem*, *Mensch und Geschichte*, (w:) *Späte...*, s. 120.

¹² *Ibidem*, s. 120.

twórczej¹³. Jako autor *Philosophische Anthropologie* stwierdza, że to właśnie Bergson otworzył widok ponad syntezą intelektu i instynktu w intuicji¹⁴.

Tak więc, Scheler uważa, że biologiczny rozwój człowieka jest zupełnie nieprawdopodobny, skoro przedstawia się go tylko od strony morfologicznej¹⁵. Natomiast, twierdzi on, że rozwój człowieka otwiera się na:

- 1) równowagę człowieka dionizyjskiego i apollinijskiego przy najwyższym napięciu;
- 2) równowagę działającego i cierpiącego człowieka (Europa-Azja);
- 3) nowe wartościowanie erotyki i stawanie się człowieka; eugeniczne usposobienie;
- 4) równowagę pozytywnej nauki i filozofii, wiedzy o wydajności pracy, wiedzy kształcącej i wiedzy wyzwalającej / uświęcającej;
- 5) nową metafizykę i nowe myśli o Bogu; z obrazem nowego zawodu/powołania człowieka;
- 6) rozwoju oglądowych i systematycznych mocy wobec intelektualnego skostnienia¹⁶.

Zauważa on przy tym, że Schopenhauer, Nietzsche i Bergson stanowią wyjątki jeśli chodzi o stosowanie odniesień tego, co afektywne do pierwotnych danych, np. miłość i poznanie, a które pozostały zaniedbane w sensie problemowym od czasu Kanta po czasy współczesne¹⁷.

W innym fragmencie *Philosophische Anthropologie*, jej autor dokonuje znamienego zestawienia typów rozwoju teorii i wyróżnia cztery główne, tj. 1) Arystotelesowski pozaczasowy system rozwoju; 2) Plotyna teorię emanacji; Kartezjusza myśl o rozwoju i Leibniza myśl o stopniu rozwoju monady; 3) teorię rozwoju Lamarcka, Darwina, Spencera, Wundta; 4) Bergsona witalistyczną metafizykę¹⁸.

Jak sądzę, Schelerowską teorię rozwoju można określić jako nowy rodzaj syntezy antyczny-średniowiecznej i elementów nowożytnej nauki z hierarchią istotnie upsychicznionych organizmów i personalnych duchów.

Na tym etapie swojej analizy chcę stwierdzić, że w myśli antropologicznej Schelera zarówno biologia, jak i psychologia (zwłaszcza psychologia postaci) są ze sobą jak najściślej związane. Psychologia postaci jest formą samoświadomości podmiotu żywego. To znaczy, że „postać” jako pojęcie staje się „nośnikiem” „przejścia”, „stawiania się”, „zanikania” oraz „pokrycia” fenomenu i idei, etc.¹⁹

W istocie rzeczy, pojęcie „postaci” nabierało coraz większego znaczenia w Schelerowskiej myśli antropologicznej, ponieważ wiązał on z nim nową strukturę, którą przeciwstawiał dotychczasowemu formalno-mechanistycznemu schematowi pojęciowemu jako ujęciu całościowemu²⁰. Ów schemat, jak dotąd, uzurpował prawo,

¹³ *Idem, Philosophische Anthropologie: Schriften aus dem Nachlass*, t. 3, G.W., t. 12, Bouvier Verlag, Bonn 1987 (Nachlass III), s. 57.

¹⁴ *Ibidem*, s. 46.

¹⁵ *Ibidem*, s. 46.

¹⁶ *Ibidem*, s. 46–47.

¹⁷ *Ibidem*, s. 62–63.

¹⁸ *Ibidem*, s. 125.

¹⁹ Nachlass III, s. 246, 258, 53–56, 83.

²⁰ *Idem, Probleme...*, s. 138–139.

aby antycypować swoje konkretyzacje w różnych obszarach fizyki, chemii, biologii i psychologii, etc.

Bez wątpienia Scheler chciał ograniczyć ważność pewnych utartych schematów występujących w metafizyce (charakterystycznych w metafizyce przyrody).

Toteż wzmiankowana nowa struktura dotyczy w sensie pierwotnym struktury „pędu”, jak i „ducha”. Zaś koncentracje typów pól sił (fizycznych), pól witalnych (biologicznych) i centrów osobowych znajdują swoje odpowiedniki w formach postaci, tj. fizycznych, witalnych, psychicznych i duchowych. Scheler przeciwstawia wręcz odczucie danej modalności wartości psychologii asocjacyjnej, z kolei, tak dana modalność wartości wiąże się z funkcjonowaniem etosu nowego typu człowieczeństwa.

Jednakowoż uzgadnianie racji aspektu racjonalizmu i aspektu irracjonalizmu w obrębie Schelerowskiej myśli antropologicznej i jej nowej formy rozwojowej nie jest wolne od doświadczania cierpienia. Pojęcie „cierpienia” — jak sądzę — „urośli” w myśli autora *O sensie cierpienia* do rangi kategorii podstawowej. Przecież wiadomo, że człowiek nie może się stawać, bez zachodzącego w nim samym procesu rozwojowego. A ów napotyka na „opór” rzeczywistości. Rozwój przeto człowieka nie jest pozbawiony charakteru dramatycznego. Stąd Scheler coraz bardziej doceniał wagę „pojęcia” (a później „kategorii”) cierpienia. Zwłaszcza pod koniec swego życia (1927) przystąpił do jeszcze szerszego opracowania zagadnienia cierpienia i bólu²¹.

Co więcej, Scheler zaczął coraz ściślej wiązać pojęcie „procesu” z pojęciem „ontogenezy”²². Toteż kategoria cierpienia „urośli” do wymiaru nie tylko antropologicznego, lecz wręcz metafizycznego. Nastąpiło zbliżenie Schelerowskiej myśli antropologicznej do koncepcji metafizycznej A. Schopenhauera i buddyjskiej nirwany.

Nie oznacza to, aby aspekt racjonalistyczny w jego myśli przestał odgrywać ważną rolę. Podkreśla on np. w *Philosophische Anthropologie* znaczenie myśli Heraklita z Efezu, a jako właśnie taka myśl zwyciężyła — wedle Schelera — w ujęciu nie tylko „makroskopowym” (bytowe stawanie się gwiazd), lecz także „mikroskopowym” (elektrony)²³.

Jednak należy pamiętać, że pojęcie „miłości” nawet w myśli u „późnego” Schelera odgrywało szczególną rolę. Otóż, przyroda / życie „kocha” ducha na sposób erotyczny²⁴. Zaś duch „kocha” przyrodę / życie z dobroci i za pomoc w uzyskaniu energii, aby realizować się²⁵. Zatem dochodzi w procesie sublimacji do „uduchowienia”

²¹ M.S. Frings, *Posłowie*, (w:) *Späte...*, s. 359.

²² Nachlass III, s. 101.

²³ *Ibidem*, s. 83.

²⁴ *Ibidem*, s. 114.

²⁵ *Ibidem*, s. 114. Związek pomiędzy Schelerowskimi kategoriami pędu i ducha jest interpretowany rozmaicie. Por. M.S. Frings, *Max Scheler: Focusing on Rarely Seen Complexities of Phenomenology*, (w:) *Phenomenology in Perspective*, F.J. Smith, Martinus Nijhoff, The Hague 1970, s. 32–53; M.S. Frings, *Max Scheler: Drang und Geist*, (w:) *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Scheler–Hönlwald–Cassirer–Plessner–Merleau Ponty–Gehlen, Josef Speck, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1973; A.R. Luther, *The Articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology. Basic Drive and Spirit*, (w:) *Max Scheler (1874–1928)*, The Centennial Essays, s. 1–42.

życia i do „ożywienia” ducha. „Eros” życia i „agape” ducha nie przestały odgrywać tutaj podstawowej roli.

3. Formy koncepcji *homo sapiens* w myśli antropologicznej

3.1. *Homo sapiens* jako istota duchowa i rozumna

Scheler — Descartes

Wedle Schelera, Kartezjańskie *cogito, ergo sum* nie świadczy o tym, że przede wszystkim jestem człowiekiem, ponieważ myślę, lecz myślę, ponieważ jestem człowiekiem²⁶.

Pojęcie „człowiek” czy pojęcie „człowieczeństwo” należy odnosić w pierwszym rzędzie do formy bytu, a dalej do formy poznania, a także do formy naoczności. W istocie rzeczy chodzi o to, aby one stanowiły o tematyzacji tej całości jaką jest człowiek. Mówiąc inaczej, aby ta całość jaką jest człowiek została ujęta w hermeneutyczne koło. Chodzi w gruncie rzeczy o to, aby rzeczywistej formie bytu człowieczego towarzyszyła dogłębna refleksja poznawcza. A jego „prezentacja” („danie”) w różnych fenomenach czy formach naoczności, aby pokrywała się z ideą czy z „projektem” człowieka / człowieczeństwa. O człowieczeństwie każdego z nas może świadczyć również i to, że każdy z nas samodzielnie uchwytuje jego istotę czy też jest zdolny ją uchwycić²⁷.

Kartezjusz pozostaje jednym z głównych reprezentantów nowożytnej koncepcji *homo sapiens* jako istoty duchowej i zarazem rozumnej. Jak wiadomo, Kartezjański dualizm teoriopoznawczy „ciało-dusza” stał się podstawowym problemem antropologii filozoficznej czasów nowożytnych. Właśnie, główna krytyka poglądów ojca nowożytnej filozofii przeprowadzona przez pierwotwórcę antropologii filozoficznej XX wieku dotyczy rozdzielenia *res cogitans* od *res extensa*. Innymi słowy, wedle Schelera, to Kartezjusz popełnił zasadniczy błąd nie tylko rozdzielając sferę cielesną od psychicznej i duchowej, lecz dokonał on *de facto*, redukcji kategorii życia do formy ruchu mechanicznego, a zarazem człowieka jako istotę cielesną / witalną sprowadził do „punktu geometrycznego”, wpisanego w tzw. współrzędne kartezjańskie.

Naszym zadaniem nie jest dalsze przedstawianie Schelerowskiej krytyki poglądów Kartezjusza, ale wyłuskanie z dialogu Schelera z autorem *Medytacji o pierwszej filozofii* tych charakterystycznych myśli, które wpłynęły czy też „rzutowały” na rozwój wątku racjonalistycznego w obrębie Schelerowskiej antropologii filozoficznej.

Jak sądzę, do tych charakterystycznych myśli należy autonomia ducha i jego suwerenność powiązana także z jego indywidualnością i woluntaryzmem.

Autor *Problemu socjologii wiedzy* powiada, że każdemu indywiduum świat jest dany pierwotnie jako jego świat. Scheler przyjmuje autonomię ducha człowieka w socjologii wiedzy, psychologii, biologii i historii²⁸.

²⁶ Nachlass III, s. 227.

²⁷ *Idem, Die Formen...*, s. 100–101. Por. *O kartezjańskim dualizmie ciała i duszy*, (w:) *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, C. van Peursen, tłum. T. Zembrzusi i T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971, s. 22–42.

²⁸ *Probleme...*, s.15; por. także M.D. Barber, *Guardian of Dialogue. Max Scheler's Phenomenology, Sociology of Knowledge and Philosophy of Love*, Associated University Presses, London–Toronto 1993, zwłaszcza rozdz. 6: *Rationality and Dialogic Ethics*, s. 150–165.

Zaś w *Die Stellung des Menschen im Kosmos* stwierdza, że autonomia ducha jest głównym założeniem idei „prawdy” i jej możliwej poznawalności²⁹.

Pojęcie „autonomia” odnosi autor *Die Stellung...* nie tylko do samego ducha, lecz także do samej filozofii jako autonomicznej. Z kolei, samo myślenie jako żywa funkcja emancypuje się — wedle Schelera — w coraz większym stopniu od emocjonalnych ukierunkowań i schematów organicznych, a dusza duchowa od duszy witalnej³⁰.

W opinii autora *Problemów socjologii wiedzy*³¹ największą władzę nad dziejami grup ludzkich z socjologicznego punktu widzenia mieli według zmniejszającej się wielkości: Budda, Chrystus, Lao-tse, Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Kant, Hegel, K. Marx. Zauważmy w takim rzędzie brak myślicieli jak: J. Locke, A. Smith.

Scheler zestawiał cechy charakterystyczne dla Kartezjańskiego sposobu myślenia w cztery punkty:

- 1) nominalistyczny sposób myślenia;
- 2) powszechna świadomość, że istota człowieka tkwi w jego władczej woli;
- 3) swoboda poszukiwania i rozstrzygania w sprawach wiary przedkładana nad ujęty ontycznie kapitał prawdy względnie łaski;
- 4) pewność poznania przed jego prawdziwością³².

Nic też dziwnego, że autor *Probleme...* wprowadził formułę idei poznawania człowieka faustycznego jako poszukującego wciąż nowych rzeczy³³. To właśnie czyste formy myślenia jak najbardziej odpowiadały nowemu typowi rozumu eksperymentalnego i matematycznego przyrodoznawstwa³⁴. Jak sądzę, Kartazjańskie *cogito, ergo sum* wyrażało nowy wyraz emancypacji, zarazem nowy indywidualizm i idealizm, a także nowy dystans człowieka do podległej mu przyrody oraz nowy bezpośredni stosunek człowieka do Boga. W istocie, nastąpiło wzniesienie się ludzkiej racjonalnej samoświadomości na znacznie wyższy poziom. Można więc mówić tutaj o jedności wspólnych cech duchowych u Kartezjusza i Schelera, a mianowicie, przejawiających się w nowym sposobie myślenia, wartościowania i woli.

Tak więc, Kartezjańska metafizyka stała się z istoty główną „dźwignią” wszelkiego intelektualnego kształtowania duchowej osoby. Z kolei, wykształcone w trakcie jej uprawiania formy myślenia i oglądu świata coraz to na nowo i żywo zostały zastosowane do dowolnych dziedzin przypadkowych faktów. Innymi słowy, to wyniki nauk specjalistycznych mają wartość „kształcenia” osoby tylko w tej mierze, w jakiej ich problematyka sięga zagadnień samej filozofii³⁵ (w sensie „meta”), czyli obraz człowieka (świata) ma iść w parze z obrazem nauki i techniki.

Jak myślę, Scheler usiłował wypracować w krytycznym „dialogu” z myślą Kartezjusza swoje własne stanowisko, po pierwsze w fenomenologii (kwestia

²⁹ *Die Stellung...*, s. 50. Por. H.-E. Hengstenberg, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg 1950, s. 375–391.

³⁰ *Ibidem*, s. 135, 136.

³¹ *Ibidem*, s. 94.

³² *Ibidem*, s. 109; *Die Stellung...*, s. 45.

³³ *Ibidem*, s. 140.

³⁴ *Ibidem*, s. 140–141.

³⁵ *Ibidem*, s. 94.

„oczywistości” oraz kwestia „przywrócenia” kategorii życia); po drugie w psychologii fenomenologicznej (kwestia „całości” życia *versus* jego „części”); po trzecie w antropologii filozoficznej (w próbie przezwyciężenia dualizmu teoriopoznawczego „ciało-dusza”); po czwarte w metafizyce (kwestia „związków” ducha i życia).

W powyższych kwestiach usiłował on zająć stanowisko realistyczne, uwzględniające aspekt racjonalistyczny. Wymienione tutaj cztery kwestie bynajmniej nie wyczerpują wszystkich kwestii filozoficznych jakie odnoszą się do myśli racjonalistycznej w ogóle w pismach Schelera.

Jak sądzę, najbardziej miarodajną kwestią z wyżej przytoczonych w odniesieniu do Kartezjańskiej koncepcji *homo sapiens* jest kwestia ludzkiego ducha i jego rozumności³⁶. To właśnie, z tą kwestią oto chciałbym wiązać swoje dalsze analizy.

Wedle Schelera określenie ducha obejmuje takie pojęcie jak: „rozum”, „myślenie pojęciowe”, a także określony rodzaj „naoczności”, „naoczności” prafenomenów lub zawartości istot, określoną klasę aktów wolitywnych i emocjonalnych, pojęcie: dobroci, miłości, skruchy, szacunku, duchowego zdziwienia, szczęśliwości, rozpacz, swobodnej decyzji³⁷.

Podstawowa różnica, jaka występuje pomiędzy Schelerowską a Kartezjańską koncepcją ducha / umysłu, sprowadza się do tego, że autor *Medytacji...* uznaje za słuszne określenie ducha / umysłu ludzkiego jako *res cogitans* czyli „substancję myślącą” jako ograniczoną doskonałość³⁸. Człowiek pozostaje dla siebie samego jako przede wszystkim „rzecz” myśląca. Tym samym, człowiek (jako *homo sapiens*) jest zdolny do ujęć podmiotowo-przedmiotowych. Czyli pozostaje on bytem świadomym i zarazem bytem przedmiotowym.

Z kolei, u pierwotwórcy a.f. bycie przedmiotem jest najbardziej formalną kategorią logiczną strony ducha³⁹. Czyli, że duch jest rzeczowością (*Sachlichkeit*), możliwością bycia określonym przez tak-to-bycie (*So-sein*) samych rzeczy. Lecz jako sam nie jest substancjalny, lecz centrum aktowym i przejawia się w obrębie sfer bytu skończonego⁴⁰. To jest określony jako „osoba”, przy czym odróżnia wyraźnie centrum osobowe od wszystkich czynnościowych centrów życiowych.

Mamy do czynienia jeszcze z drugą podstawową różnicą w Schelerowskiej i Kartezjańskiej koncepcji ducha / umysłu, a mianowicie, że autor *Rozprawy o metodzie* wyklucza z pojęcia umysłu, wszelkie prafenomeny / naoczności życiowe oraz wszelkie rodzaje uczuć.

Jeśli założymy, że Scheler dokonał wyboru cech charakterystycznych z pojęcia „duch” wedle Kartezjańskiego jego odpowiednika, tj. jako suwerenny, samodzielny, woluntarystyczny duch⁴¹, to wtedy — jak myślę — da się wykazać wpływ myśli Kartezjusza na Schelerowską myśl odnośnie koncepcji ducha.

³⁶ *Mensch und Geschichte...*, s. 128.

³⁷ *Die Stellung...*, s. 32.

³⁸ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, s. 36, 38, 45.

³⁹ *Die Stellung...*, s. 34.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 32.

⁴¹ *Ibidem*, s. 56.

Jak sądzę, jest podstawa, aby twierdzić, o identyczności poszczególnych cech ducha w myśli filozoficznej Schelera i Kartezjusza, tj. suwerenności, samodzielności, indywidualności, woluntaryzmie.

Wedle autora *Erkenntnislehre und Metaphysik* to właśnie ludzki duch wraz z ideami musi wydobywać się z ponad pojedynczego ducha, aby od siebie nadać swojemu światu jednostkową strukturę i formę. Nie może on posiadać jej na zasadzie przekazania spostrzeżenia⁴².

Do podstawowych różnic pomiędzy myślą Schelera i Kartezjusza będzie nam dane jeszcze powrócić w tym rozdziale pracy, a obecnie zajmiemy się zbadaniem, w jak istotnej mierze racjonalistyczny typ myśli Hegla wpłynął na racjonalizację Schelerowskiej myśli antropologicznej.

Scheler — Hegel

Scheler powiada, że historiozofia, którą znajdujemy u Hegla, jest ostatnią, największą, najwybitniejszą koncepcją dziejów w ramach antropologii *homo sapiens*⁴³.

Jednakże w *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel traktuje rozwój pojęcia „antropologia filozoficzna” na sposób psychologicznej samowiedzy ducha subiektywnego⁴⁴.

Ostatecznym celem Heglowskiej metafizyki jest poznanie absolutnie istniejącego bytu (czyli ducha absolutnego). Jak trafnie zauważa Scheler, wyniki poznania istotnościowego są „oknami na Absolut”⁴⁵.

Autor *Die Stellung...* powiada, że w panlogizmie Hegla dzieje powszechne mają polegać na autoeksplicacji boskiej idei zgodnie z prawem dialektyki, a człowiek jest w swym rdzeniu jedynie stającą się samoświadomością, stając się samoświadomością wolności, którą to [świadomość] samego siebie uzyskuje w nim, w jego historii wieczne duchowe bóstwo⁴⁶.

Hegel zaprzecza stałości ludzkiego rozumu. Stąd, uznaje on historię subiektywnych kategoryalnych światów form i postaci samego ducha ludzkiego, a nie tylko historię kumulacji dzieł rozumu. To jest ważne, aby podkreślić, że owa historia samego ducha ludzkiego jest niezależna od biologicznej przemiany ludzkiej natury.

Zauważmy, że cały panteizm od Averroesa przez Spinozę do Hegla przyjął częściową identyczność ludzkiego i boskiego ducha.

We Wstępie do Wykładów z *Filozofii dziejów* ich autor stwierdza, że rozum panuje nad światem, aby i bieg dziejów powszechnych był rozumny. Historia ta jest historią [dokonującego się] w człowieku samouświadamiania wiecznego bóstwa oraz

⁴² Nachlass II, s. 227.

⁴³ *Mensch und Geschichte...*, s. 127.

⁴⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia Nauk Filozoficznych*, BKF, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 407–438, § 388–412. Por. ks. S. Kowalczyk, *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Prace Wydziału Nauk Społecznych 19, TN KUL, Lublin 1991; F. Copleston, *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, t. VII, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995, s. 163–250.

⁴⁵ *Die Stellung...*, s. 41.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 50.

jego wiecznego kategorialnego świata idei, historią dziejowo zdynamizowanego logosu Greków⁴⁷.

Scheler stwierdza, że koncepcja *homo sapiens* przybrała w całej Europie najbardziej niebezpieczny charakter, jaki w ogóle może przybrać jakaś idea: charakter oczywistości.

Otóż to sam duch, jego tzw. *ratio* — wedle Hegla (a także Arystotelesa, Kartezjusza, Kanta) czyni człowieka *homo sapiens* i umożliwia uczestnictwo w Bogu. Do tego, duch jest jeden, czynny we wszystkich ludziach⁴⁸. Jednak u Arystotelesa, Kartezjusza i Kanta duch obejmuje zarówno rozum, jak i wolę.

W Heglowskim sposobie myślenia religia jest odróżniana od metafizyki i jest obrazowana jako „metafizyka dla ludu”.

Wedle Schelera, Hegel mylił się w tym, że brał zachodnioeuropejskie formacje rozwoju ducha za formacje rozwoju „ducha świata”. Okazało się, że twórca „zamkniętego” systemu, samą własną metafizykę uznał za doskonałą i oczywistą, zamiast uznać ją jedynie za hipotetyczną czy prawdopodobną.

W takim stanie spraw, należy postawić pytanie o rzeczywisty wpływ myśli Hegla na racjonalizację myśli antropologicznej u Schelera.

Jak myślę, takowy wpływ należy upatrywać w związku koncepcji ducha ponad-indywidualnego z koncepcją ducha indywidualnego, przede wszystkim w *ratio* „zakorzenienia” „bytu” ludzkiego w bycie Boskim.

Już Leibniz wypowiedział znamienne stwierdzenie, że istotne dla człowieka jest to, że ma wiedzę aprioryczną, albo też jest w stanie ją uzyskać⁴⁹. Wtedy, stały jest tylko sam rozum jako predyspozycja i zdolność tworzenia i kształtowania coraz to nowych form myślenia, unaoczniania, kochania, wartościowania, dzięki funkcjonalizacji naszych wglądów istotnościowych.

W kontekście naszych rozważań, rzeczywisty wpływ racjonalizmu Hegla na Schelerowską myśl antropologiczną należy upatrywać w tzw. *Panarchii Logosu* i w uchwytywaniu istot. Innymi słowy, zakorzenienie „bytu” ludzkiego w Bycie wiąże Scheler — jak sądzę — z wieczną ruchomą strukturą Logosu⁵⁰, który jest utożsamiany często z pojęciem Heglowskiego ducha absolutnego (Logos = Duch). Zresztą, istotą panlogizmu Hegla jest znana tożsamość myśli i Bytu.

Przy czym, bardzo ważne jest pojmowanie Schelerowskiej koncepcji ducha w jego tzw. „uwolnieniu” czy „wyzwoleniu” od tego, co organiczne. Wtedy mamy do czynienia z tzw. „momentem egzystencjalnym” tak-to-byciem bytu (czytaj: ducha).

Jak myślę, w sposób zasadny zostaje podtrzymany rozwój dynamizmu ducha, a tym samym istotne zbliżenie pojęcia „ducha” (absolutnego czy subiektywnego) przez Schelera właśnie w ujęciu samego Hegla. Czyli, dla dalszego „obrazowania” dynamizmu, rozwoju czy ewolucji ducha w koncepcji ducha u Schelera ważna jest

⁴⁷ *Mensch und Geschichte...*, s. 127.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Die Stellung...*, s. 42; Por. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli Monadologia*, (w:) *Wyznanie wiary filozofa*, BKF, tłum. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 303, § 29.

⁵⁰ *Die Stellung...*, s. 40; Nachlass III, s. 225, 245; Nachlass II, s. 244–245, 246. Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, s. 557–584, § 553–577.

tzew. Hegłowska „triada”: „byt-nicość-stawanie się”⁵¹. Jak sądzę, pojęcie „stawanie się” jest właściwe, a jakie „daje się” dopasować do Schelerowskiej koncepcji ducha jako „stającego się” w sensie „ratio”.

Jednakże sens Schelerowskiej krytyki oczywistości rozumu u Kartezjusza i Hegla jako jego konstrukcyjności wobec rzeczywistości pozostaje w mocy. Przecież zarówno naukowcy, badacze, jak i artyści itp. żyją w ramach form naoczności, myślenia i uczucia. Ich naoczności życia i idee ducha splatają się na wzajem. Kartezjusz i Hegel (w największej mierze) usiłowali treści istotowe uczynić przedmiotem czystej i pozbawionej formy naoczności względnie czystego i pozbawionego formy „myślenia” (Kartezjańskie *res cogitationes* przed bytem czy Hegłowski panlogizm).

Ponadto, zarówno Kartezjusz, jak i Hegel „nie włączyli” całego człowieka w Absolut, lecz tylko jego sferę rozumności.

Jak myślę, pierwowórca antropologii filozoficznej poszukiwał następnych przesłanek w zamiarze „odzyskania” „jak dotąd” zatraconej istoty witalnej człowieka. Zatem powstaje uzasadniona racja, aby przeprowadzić analizę wokół tzw. aspektu irracjonalnego w myśli antropologicznej Schelera.

4. Próba irracjonalizacji myśli antropologicznej

4.1. *Homo naturalis* / *homo vitalis* jako istota żywa i witalna

Scheler — Schopenhauer

Wedle Schopenhauera wyzwalająca negacja woli życia jest źródłem wszelkich, wyższych form świadomości i wiedzy, ujawniających się w metafizyce, sztuce, etosie współczucia.

Autor *O wolności ludzkiej woli* pojmuje rozum tylko wyłącznie jako myślenie dyskursywne, zwłaszcza jako tworzenie pojęć⁵². Lecz, w gruncie rzeczy zrezygnował on z uznawania określenia klasycznej prawdy jako zgodności myśli i rzeczy, a tym samym zdeprecjonował autonomię ducha, który jest przecież głównym założeniem idei „prawdy” i jej możliwej poznawalności. Tym samym Schopenhauer odebrał pierwotną moc duchowi (logosowi) i idei. Wedle autora *Świat jako wola i przedstawienie* zasada życia nie może być stwórczą zasadą⁵³. Zaś naoczność jest brakiem możliwości istoty, przeto nie może być związana z wolą i pędem. Toteż pojęcie „wola” urasta w Schopenhauerowskiej metafizyce życia do fundamentalnej kategorii. Faktycznie dochodzi w myśli Schopenhauera do odszczepienia czystego istnienia od boskiego ducha. Innymi słowy, natura Boga zostaje odłączona od swojej istoty Boskiej jako Ducha. Słowem, „czyste istnienie” jest traktowane jako sama wola życia — ślepa żądza spragniona swego istnienia. „Wybawienie” od niej można znaleźć — wedle Schopenhauera w kontemplacji dzieł sztuki, a która jako pojęcie jest usytuowana pomiędzy pędem / zmysłowością a rozumem.

⁵¹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, s. 144–150, § 86–89.

⁵² A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Bis, Warszawa 1991, s. 42–44. Por. J. Garewicz, *Wstęp*, (w:) *Świat jako wola i przedstawienie*, A. Schopenhauer, t. I, BKF, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, VII–XXXVII.

⁵³ A. Schopenhauer, *Świat...*, s. 264–268, § 29; *idem*, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 502–519, rozdz. 28; por. Nachlass III, s. 238.

Autor *Świat...* zajął stanowisko monistyczne. A jako reprezentant koncepcji *homo naturalis* / *homo vitalis* był równocześnie zwolennikiem monizmu naturalistycznego. Schopenhauer był ateistą i zarazem mistykiem. Czyli, racje monistyczne zostały sprowadzone do nadania priorytetu bytowi przyrody przez jej „ubóstwienie” jako „piersi przyjaciela” albo przez zachowanie kosmowitalnej więzi z istotami żywymi, tj. roślinami, zwierzętami i ludźmi jako swoiste odczucie jedności⁵⁴.

Bez wątpienia, w tych powyższych sformułowaniach myśl Schopenhauera pozostała — jak sądzę — najbliższa myśli Schelera. Toteż należy mówić tutaj o wpływie Schopenhauerowskiej koncepcji, tzw. kosmowitalnej jedności życia na myśl pierwowzoru antropologii filozoficznej.

Jednak, w opinii Schelera monistyczne interpretacje Schopenhauera i Hindusów są bez wyjątku skłonne albo roztopiać miłość we współczuciu albo wywodzić ją z niego, aby już nie mieszać jej z odczuciem jedności.

To właśnie autor *Sympathie...* wskazywał na różnego rodzaju funkcje w miłości i sympatii, które przybliżają nas do samej zasady wszystkich rzeczy. Wtedy przedsięwzięcia są sensowne tam, gdzie wnioskuje się o metafizycznym istnieniu jakiegoś ponadindywidualnego życia we wszystkim, co ożywione, o jakiejś *praentelechii* we wszelkich witalnie uformowanych tworach. *De facto*, pojęcie „miłość” zostało sprowadzone u Schopenhauera do współcierpienia, do współodczucia⁵⁵.

W opinii Schelera, Platon i Nietzsche patrzyli znacznie głębiej niż Schopenhauer na rolę i znaczenie miłości płciowej jako na twórczą siłę życiową, a nie jak autor *Świat...*, który ograniczył jej rolę i znaczenie do „wysublimowanego libido”⁵⁶.

Autor *Philosophische Anthropologie* klasyfikuje Schopenhauerowską koncepcję człowieka jako negatywną⁵⁷. Przy czym należy pamiętać, że Schopenhauera negacja woli życia jest opozycyjna wobec koncepcji *homo sapiens* jako istoty duchowej. Lecz w innym miejscu swojej *Philosophische Anthropologie* zestawia on *homo negans* z *homo patiens*⁵⁸ i powiada, że „negacja zakłada doskonały obraz świata jaką jest rzeczywistość”. A wtedy człowiek „jest” mówiącym „nie”⁵⁹.

Jak sądzę, właściwszym będzie odniesienie koncepcji *homo negans* i zarazem koncepcji *homo patiens* do „pozycji” jaką zajęła Schopenhauera koncepcja *homo naturalis* w dialogu z tradycyjnymi koncepcjami człowieka.

W końcu, myśl Schopenhauera stanowiła odnośnie do tych koncepcji swoisty wyjątek (oprócz myśli Nietzschego czy Bergsona) w stosowaniu odniesień do tego, co afektywne do pierwotnych danych, np. miłość, poznanie.

Scheler — Nietzsche

Scheler zalicza koncepcję „nadczołowieka” Nietzschego do rzędu koncepcji *homo naturalis* bądź *homo vitalis*. Nietzscheański kult życia poprzedza słowo (= Logos)

⁵⁴ *Sympathie*, s. 123; *Świat...*, t. 1, s. 165, 167, 170, 471, 472, 475–490, 505, 549, 555–601, § 66–68; por. także F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, s. 265–295.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 57–63.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 138, 136.

⁵⁷ *Philosophische Anthropologie...*, s. 22, 106; *Erkenntnislehre...*, s. 249–250.

⁵⁸ *Nachlass III*, s. 22.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 75, 106; *Die Stellung...*, s. 42, 44; *Die Formen...*, s. 100, 101.

w sensie negatywnym, tj. „Bóg umarł”⁶⁰. Tym samym „bóstwo” stało się obecne w człowieku samym, a pojęcie „Absolut” zostało po prostu zrelatywizowane. Próbę „uobecnienia” „człowieka wyższego” w nas samych czy też „nadczłowieka” ściśle chciał on powiązać z samym kulturowaniem życia jako jego woli mocy w człowieku. Chodziło o coś znacznie ważniejszego o „przewartościowanie wartości”. A tym samym, o uczynienie człowieka dionizyjskiego nie tylko równowartościowym względem człowieka apollinijskiego (por. *Narodziny tragedii greckiej*), lecz w „sensie” „wartości życiowych” dominującym nad apollinijskim ładem (por. *Tako rzecze Zaratustra; Wola mocy*). *Nolens volens* w rozumieniu Nietzschego urzeczywistnienie idei „nadczłowieka” miało stać się nową wartością kulturową, co więcej pewnym „obliczem” kultury⁶¹.

Dlatego miłość płciowa nie stała się w Nietzscheańskim rozumieniu tylko wysublimowanym, libido (*casus* Schopenhauer, Freud), lecz twórczą siłą życiową. Właśnie taki jej „wizerunek” był do przyjęcia przez pierwotwórcę antropologii filozoficznej.

„Obraz” cierpień czy współcierpień „człowieka wyższego” (czyli samego Zaratustry z gór)⁶² bynajmniej uchodził w oczach autora *Die Stellung...* za przesadny i zarazem błędny. Ponieważ nie pasował on do Schelerowskiej koncepcji odczucia jedności zarówno w sensie kosmowitalnym z tym wszystkim co żywe i przejściem do akosmistycznej miłości do osoby opartej na miłości Boga. Chociaż zakłada autor *Sympathie...* pomiędzy nimi przeciwną biegunowość.

Jak sądzę, za niezwykle cenne uznał Scheler następujące pierwiastki w myśli antropologicznej Nietzschego, a mianowicie: 1) powtórne „odkrycie” sfery nieświadomej, a związanej z tzw. progiem świadomości (Anaksagoras z Kladzomenaj, Leibniz), późniejsze Freudowskie *id-ego-superego* lub E. von Hartmanna sfera nieświadomości i sfera świadomości; 2) koncepcja „*Übermensch*” („nadczłowieka”); 3) dionizyjska „droga” / *homo naturalis* / *homo vitalis*. One doczekały się twórczego przetworzenia w obrębie Schelerowskiej myśli antropologicznej.

Głównie szło Schelerowi — po pierwsze — o „przesunięcie” po części tego, co psychiczne w człowieku i uświadomione do sfery nieświadomej. Nawiasem mówiąc, współtwórca a.f. zarzucał Kartezjuszowi ograniczenia związane z przypisaniem tego, co psychiczne tylko pojęciu „świadomość”⁶³. Innymi słowy, Scheler nie zgadzał się na oddzielenie sfery tego, co psychiczne od sfery cielesnej dokonane przez Kartezjusza. W istocie rzeczy autor *Die Stellung...* uznał procesy fizjologiczne i psychiczne zachodzące w człowieku za odmienne w sensie fenomenalnym, lecz identyczne w sensie ontologicznym⁶⁴.

⁶⁰ *Mensch und Geschichte...*, s. 128, 143; *Philosophische Anthropologie...*, s. 22, 46–49.

⁶¹ Por. J.A. Ibáñez-Noé, *Truth and Ethos. The Philosophical Foundations of Nietzsche's Ethics*, „Philosophy Today”, Spring 1994, s. 70–87; por. także K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Biblioteka Współczesnych Filozofów, tłum. C. Piecuch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 9–31, 34, 40, 42–43, 173–256.

⁶² F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Wydawnictwo TENET, Gdynia [po 1990], s. 1–22, przedmowa Zaratustry; *Die Stellung...*, s. 63.

⁶³ *Die Stellung...*, s. 56–57.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 58.

Tym samym Scheler zbliżył pojęcie „fenomenologia” do fizjologii, biologii a zarazem do psychologii. Wszak powiadał on o fenomenach życia. Powiadał również o tzw. pokrywaniu się „fenomenologii” i „psychologii” (jako psychologii postaci)⁶⁵.

Po drugie dokonał przeformułowania Nietzscheańskiego pojęcia *Übermensch* na pojęcie *All-Mensch* jako „człowiek uniwersalny” w znaczeniu syntezy kultur (Europa-Azja)⁶⁶.

Po trzecie pojęcie „człowiek dionizyjski” stało się równoważne — jak sądzę — w jego myśli antropologicznej w zestawieniu z innym pojęciem „człowiek apolliński”.

Tym samym, jak myślę, został „uobecniony” w myśli antropologicznej Schelera zarówno aspekt racjonalny, jak i aspekt irracjonalny. Przedmiotem tej analizy było wykazanie „obecności” zarówno jednego, jak i drugiego aspektu racjonalnego, jak i aspektu irracjonalnego w Schelerowskiej myśli antropologicznej.

5. Cztery zasady: „pierwszeństwa”, „perspektywizmu”, „człowieczeństwa”, „solidarności” w „grze” Schelerowskiej myśli antropologicznej

Obecnie dokonajmy próby naszkicowania cech charakterystycznych czterech zasad wyselekcjonowanych spośród wielu, które ogarniała Schelerowska myśl antropologiczna.

Jak sądzę, pierwotwórcą antropologii filozoficznej zmagał się zwłaszcza ze stosowaniem zasady „pierwszeństwa”, zasady „perspektywizmu”, zasady „człowieczeństwa” i zasady „solidarności”, przy uprawianiu refleksji na temat człowieka. Tym bardziej, że oscylowały one między dwoma polami, tj. polem racjonalności i polem irracjonalności.

Wedle Schelera, w sensie ogólnym zasada pierwszeństwa dotyczy wszelkiego rozwoju ludzkiej wiedzy⁶⁷. W sensie szczególnym, wedle tej zasady, dokonuje się preferencja jednej z trzech form wiedzy. Autor *Probleme...* wymienia trzy formy wiedzy: 1) wiedza pozytywna; 2) wiedza „kształcąca”; 3) wiedza „zbawcza” i „wyzwalająca”⁶⁸. Każda z trzech form pełni inne funkcje, tj. posiadanie wiedzy z zakresu nauk pozytywnych daje ludziom władzę i panowanie nad przyrodą. Natomiast wiedza z zakresu nauk humanistycznych umożliwia kształcenie centrum duchowego (osobowego) człowieka oraz wiedza w zakresie teologii daje „uświęcenie” i „wyzwolenie” duchowi ludzkiemu.

W sensie konkretnym proponuję, aby określenie zasady pierwszeństwa odnieść do „danego” obrazu świata-człowieka-Boga. Ten obraz nosi charakter zarówno socjologiczny, jak i psychologiczny, ponieważ dotyczy on ustrukturalizowanej postaci ducha epoki, a także przeżywania świata, człowieka i Boga w tych samych kategorialnych formach światopoglądu, etosu, poczucia stylu. Jeśli dodamy do charakterystyki zasady pierwszeństwa stan osiągnięć naukowych i technicznych, to wtedy uda się nam osiąść w miarę pełny obraz związku: „przyroda-człowiek-bóstwo”.

⁶⁵ *Philosophische Anthropologie...*, s. 155.

⁶⁶ *Probleme...*, s. 171; *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, (w:) *Späte...*, s.158–162; Nachlass III, s. 117.

⁶⁷ *Probleme...*, s. 57.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 17, 56; *Die Formen...*, s. 114.

Właśnie Scheler jako twórca socjologii wiedzy wykazał występowanie prawidłowości o charakterze socjologicznym w zależności od istniejącego obrazu „świata”, obrazu „człowieka”, obrazu „Boga” w „danym” czasie historycznym⁶⁹.

Wtedy należy mówić o pierwszeństwie danego typu wiedzy w sensie „konkretyzacji” już samej zasady pierwszeństwa w świadomości społeczeństwa.

Ponadto, jak myślę, w ujęciu antropologicznym, raz pierwszeństwo uzyskuje w myśli Schelera „pierwiastek dionizyjski” („aspekt irracjonalny”), zaś drugi raz pierwszeństwo przypada „pierwiastkowi apollińskiemu” („aspekt racjonalny”).

W Schelerowskiej myśli dochodziły do głosu całe gamy perspektyw, jakie tradycji nasuwały historia, metafizyka i religia⁷⁰. Ale, w samym człowieku tkwi tzw. perspektywa popędowa miłości czy współczucia.

Jak myślę, zasadę perspektywizmu należy odnosić do Schelerowskiej koncepcji człowieka jako istoty mikrokosmicznej oraz wiązać ją z ideą człowieczeństwa. Ponieważ istotą Schelerowskiego perspektywizmu jest przyszłościowy obraz człowieka, który przedstawiałby „ideał dostępny jego swobodnemu samokształtowaniu się”⁷¹.

Toteż, istotę zasady perspektywizmu w myśli pierwowoźcy antropologii filozoficznej należy upatrywać w całościowym ujęciu „obrazu” człowieka.

Z kolei, istota zasady człowieczeństwa polega na zdolności człowieka do chwywania istoty⁷². Wedle Schelera, maksyma „stań się, kim jesteś”⁷³ informuje nas o tym, że niezbędne jest podjęcie wysiłku, aby realizować siebie samych, aby osiągnąć swoje człowieczeństwo i swoją ludzką godność. Innymi słowy, to właśnie myślenie aprioryczne czy istotowe jest właściwe dla charakterystyki zasady człowieczeństwa.

Zasada solidarności wyraża się we „współ-miłowaniu”, „współ-odczuwaniu”, a także „współmyśleniu” czy „współhceniu” (etc.) bytu „A” z tak-to-byciem (*So-sein*) bytu „B”⁷⁴.

W Schelerowskiej myśli antropologicznej mamy zasadniczo do czynienia z tzw. organiczną solidarnością i z duchową solidarnością⁷⁵. Wymienia on trzy typy solidarności w związku z przedstawieniem samej istoty zasady solidarności.

Po pierwsze Scheler powiada o solidarności Boga ze światem. Po prostu, jest on jednym wielkim organizmem „w” Bogu. Czyli przy szkicowaniu solidarnego „związku” świata z Bogiem wtedy Scheler jest panenteistą. Jednakże, powiada on o tym, że Bóg jest w świecie, tj. *Deo in mundi*. Przejaw „obecności” Bóstwa w świecie jako, że Bóg jest przyrodą, wskazuje na zajęcie przez Schelera stanowiska panteistycznego. Ale, Schelerowski panteizm nie wyklucza tendencji panenteistycznej w jego myśli

⁶⁹ *Probleme...*, s. 56–57.

⁷⁰ *Der Mensch...*, s. 170.

⁷¹ *Ibidem*, s. 150, 151.

⁷² *Die Formen...*, s. 100.

⁷³ *Ibidem*, s. 102; *Sympathie...*, s. 152–153; *Philosophische Anthropologie...*, s. 182.

⁷⁴ *Sympathie...*, s. 257–258.

⁷⁵ Nachlass II, s. 201; por. także M. Scheler, *Zum Solidarismus*, niepublikowany rękopis, Bayerische Staatsbibliothek, München, CC. III2. Na podstawie tego niepublikowanego rękopisu jest podstawa, aby sądzić, że społeczna struktura najwyższej formy solidarności może być w pełni zrozumiała tylko w obrębie kontekstu Schelerowskiej teorii etycznej wedle jej hierarchicznego porządku modalności niższych i wyższych wartości. Por. także „Philosophy Today”, vol. 33:1, s. 42–55.

antropologicznej. Jak sądzę, dzięki tej tendencji zostaje „pozycja” panteistyczna nie tylko podtrzymana, lecz wzmocniona („Bóg w Bogu”).

Po drugie Scheler pisze o solidarności Boga z człowiekiem. Wręcz autor *Philosophische Anthropologie* stwierdza istnienie częściowej identyczności ponadindywidualnego Boskiego ducha z ludzkim duchem (tzw. *theonomia*)⁷⁶. Innymi słowy, Bóg nie może „realizować się” czy „urzeczywistniać się” bez czynnego udziału człowieka w procesie „*theogenetycznym*”⁷⁷. Zaś człowiek bez pomocy, współ-udziału Boga nie potrafi „stawać się” człowiekiem⁷⁸.

Po trzecie zasada solidarności artykułuje się pośród członków społeczeństwa. W Schelerowskiej myśli antropologicznej posiada ona nie tylko aspekt socjologiczny (relacje: osoba ludzka-wspólnota życiowa; człowiek-społeczeństwo), czy aspekt psychologiczny, lecz także aspekt moralny (respektowanie zasady człowieczeństwa w stosunku do innych osób), który znajduje jak najbardziej dobitny wyraz w maksymie: „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego”⁷⁹. Zestawienie czterech zasad nie jest przypadkowe w myśli antropologicznej Schelera. Zarówno zasada pierwszeństwa i perspektywizmu, jak również zasada człowieczeństwa i solidarności odnoszą się do tej samej istoty ludzkiej jako mikro-kosmicznej czy jako osobowo-duchowej. Człowiek pozostaje jako *ens amans* w odniesieniu do pojęcia „przyroda” jako „pierś przyjaciela” (Goethe, Schopenhauer, Novalis), a dalej w odniesieniu do jedności odczucia ze światem, z roślinami, zwierzętami i ludźmi, w odniesieniu do akosmistycznej miłości, na przykładzie Św. Franciszka z Asyżu (jako „siostra” czy „brat”) do przyrody nieożywionej i ożywionej⁸⁰.

Właściwe „obrazowanie” świata — jak sądzę — w myśli antropologicznej Schelera jest niezwykle istotne, bo właśnie dzięki niemu uzyskujemy właściwą odpowiedź — jak myślę — w sprawie funkcjonowania czterech zasad w obrębie jego myśli w odniesieniu zarówno do człowieka jako istoty naturalnej czy witalnej oraz jako istoty duchowej / rozumnej.

I jeśli teraz założymy sobie przewagę występowania „pierwiastka dionizyjskiego” w Schelerowskiej myśli antropologicznej, to okaże się, że cztery zasady znajdują się w „grze”. Krótko mówiąc, dominującymi staną się modalności wartości: zmysłowych, użytecznościowych i życiowych z uszczerbkiem dla modalności wartości duchowych i tego, co święte. Wtedy funkcjonalność zasad zostanie ograniczona w sensie pomniejszonej wartości bytu osobowego.

⁷⁶ Nachlass III, s. 56, 247; por. F. Hammer, *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Phaenomenologica 32, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972, s. 132–150.

⁷⁷ Nachlass III, s. 210, 113, 104, 214, 219, 222; *Die Formen...*, s. 103; *Philosophische Weltanschauung...*, (w:) *Späte...*, s. 83–84; *Die Stellung...*, s. 55, 70, 71, 83–84.

⁷⁸ *Philosophische Weltanschauung...*, s. 83; Nachlass III, s. 109, 111, 129, 221; *Die Stellung...*, s. 71; *Die Formen...*, s. 104.

⁷⁹ *Sympathie...*, s. 56, 190, 245; *Formalism...*, s. 527–538; por. E.W. Ranly, *Scheler's Phenomenology of Community*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966, s. 96.

⁸⁰ *Sympathie...*, s. 103–110, 209–210.

Bibliografia

1. Barber M.D., *Guardian of Dialogue. Max Scheler's Phenomenology*, Sociology of Knowledge and Philosophy of Love, Associated University Presses, London–Toronto 1993.
2. Copleston F., *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, t. VII, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995.
3. Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958.
4. Frings M.S., *Max Scheler: Drang und Geist*, (w:) *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Scheler–Höningwald–Cassirer–Plessner–Merleau Ponty–Gehlen, Josef Speck, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1973.
5. Frings M.S., *Max Scheler: Focusing on Rarely Seen Complexities of Phenomenology*, (w:) *Phenomenology in Perspective*, F.J. Smith, Martinus Nijhoff, The Hague 1970.
6. Frings M.S., *Posłowie*, (w:) *Späte Schriften*, A. Francke, AG Verlag, Bern 1976.
7. Garewicz J., *Wstęp*, (w:) *Świat jako wola i przedstawienie*, A. Schopenhauer, tłum. J. Garewicz, t. 1, BKF, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
8. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, tłum. Ś.F. Nowicki, Encyklopedia Nauk Filozoficznych, BKF, PWN, Warszawa 1990.
9. Hammer F., *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, *Phaenomenologica* 32, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972.
10. Hengstenberg H.-E., *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg 1950.
11. Ibáñez-Noé J.A., *Truth and Ethos. The Philosophical Foundations of Nietzsche's Ethics*, „Philosophy Today”, Spring 1994.
12. Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Biblioteka Współczesnych Filozofów, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.
13. Kowalczyk S. ks., *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Prace Wydziału Nauk Społecznych 19, TN KUL, Lublin 1991.
14. Leibniz G.W., *Zasady filozofii, czyli Monadologia*, (w:) *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, BKF, PWN, Warszawa 1969.
15. Luther A.R., *The Articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology. Basic Drive and Spirit*, (w:) *Max Scheler (1874–1928)*, The Centennial Essays.
16. Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Wydawnictwo TENET, Gdynia [po 1990].
17. *O kartezjańskim dualizmie ciała i duszy*, (w:) *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, C. van Peursen, tłum. T. Zembruski i T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971.
18. Ranly E.W., *Scheler's Phenomenology of Community*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966.
19. Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, (w:) *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 2, cz. 1–2, Verlag von Max Niemeyer, Halle 1916.

20. Scheler M., *Die Formen des Wissens und die Bildung*, (w:) *Späte Schriften*, A. Francke, AG Verlag, Bern 1976.
21. Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (w:) *Späte Schriften*, A. Francke, AG Verlag, Bern 1976.
22. Scheler M., *Erkenntnislehre und Metaphysik: Schriften aus dem Nachlass*, t. 2, G.W., t. 11, cz. II B, A. Francke, AG Verlag, Bern 1979.
23. Scheler M., *Mensch und Geschichte*, (w:) *Späte Schriften*, A. Francke, AG Verlag, Bern 1976.
24. Scheler M., *Philosophische Anthropologie: Schriften aus dem Nachlass*, t. 3, G.W., t. 12, Bouvier Verlag, Bonn 1987.
25. Scheler M., *Philosophische Weltanschauung*, (w:) *Späte Schriften*, A. Francke, AG Verlag, Bern 1976.
26. Scheler M., *Probleme einer Soziologie des Wissens*, (w:) *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Neue Geist-Verlag, Leipzig 1926.
27. Scheler M., *Zum Solidarismus*, niepublikowany rękopis, Bayerische Staatsbibliothek, München.
28. Schopenhauer A., *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Bis, Warszawa 1991.
29. Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
30. Smith F.J., *Phenomenology in Perspective*, Martinus Nijhoff, The Hague 1970.

