

Piotr Węclawik

Wybrane aspekty problemu jedności człowieka w antropologii filozoficznej Maxa Schelera

Folia Philosophica 8, 153-168

1991

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Głównym problemem nowożytnej filozofii człowieka jest kwestia jego jedności jako istoty wolnej, a jednocześnie integralnej części przyrody. Ta swoista jedność duszy i ciała nadal stanowi zagadkę dla filozofii. Poddając analizie różnorodne badania nad człowiekiem, dostrzega ona przede wszystkim to, że istota ludzka wymyka się określeniom, w które miałyby być ujęta. Zjawiskiem zasługującym na szczególne podkreślenie jest właśnie przekraczanie przez człowieka pewnych modeli istnienia i zachowania, które wydają się mu wyznaczone. Los człowieka jest głęboko tragiczny. Żyje on na granicy dwu dziedzin bytu, a mianowicie przyrody i specyficznie ludzkiego świata. Jest zmuszony jako istota biologiczna do życia na podłożu przyrody, lecz dzięki swej szczególnej istocie „musi przekraczać jej granice, ale nigdy nie może w pełni zaspokoić swej wewnętrznej potrzeby bycia człowiekiem”¹. Człowiek transcenduje przyrodę i tworzy nowy świat, nową rzeczywistość dookoła siebie i w sobie samym, ale w żadnym momencie istnienia nie jest w stanie powiedzieć, gdzie w nim

samym przebiega granica pomiędzy zwierzęcością a nadanym sobie aspektem człowieczeństwa. Zawsze wypełnia go bardzo szczególne uczucie dwoistości własnego „ja”. Nie może jednak uwierzyć, że jest zwierzęciem, i nadaje przyrodzie pewien sens, którego ona sama w sobie nie posiada. Tworzy dzieła sztuki, stwarza naukę, religię, a w rezultacie także historię samego siebie. Wtedy dopiero jego życie zaczyna mieć jakiś sens i cel. Świat jednakże nie istnieje



PIOTR WĘCŁAWIK

**Wybrane aspekty
problemu jedności
człowieka
w antropologii
filozoficznej
Maxa Schelera**



¹ R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987, s. 17.

autonomicznie, nosi na sobie jedynie pewien pozór istnienia, który zanika, gdy człowiek „traci wolę transcendowania swej prostej natury przyrodniczej i wyzeka się swej twórczej aktywności świadomości”².

Wszystko to warunkuje specyficznie ludzkie istnienie, nie może jednak wpływać na realne indywiduum, które stanowi część przyrody. Człowiek od dawna szukał prawdy o autentycznym byciu, którym jest konkretna ludzka egzystencja. Drogę do potraktowania całej filozofii jako teorii człowieka przygotowała filozofia życia Henri Bergsona. Zbliżenie między filozofią i empirycznymi naukami o człowieku umożliwiło pojawienie się w nurcie fenomenologii antropologii filozoficznej. To zbliżenie w wypadku Edmunda Husserla przybrało formę zwrotu w stronę realnego świata, w którym żyjemy, zmuszającego do innego rozumienia podmiotu filozoficznego. Za datę powstania antropologii filozoficznej uznajemy wszakże rok 1928, kiedy to pojawiła się opublikowana pośmiertnie rozprawa Maxa Schelera *Die Stellung des Menschen im Kosmos* oraz *Die Stufen des Organischen und der Mensch* Helmutha Plessnera, który szczególną uwagę poświęcił strukturze ludzkiej egzystencji. Wskazał on, iż egzystencja istot żywych nie jest jednorodna. Istnieją ważne różnice, które dzielą rośliny, zwierzęta, ludzi. Wprawdzie typ egzystencji roślin i typ egzystencji zwierząt są różne, ale mają tę wspólną właściwość, że jest to istnienie pozycjonalne, pozbawione świadomości tego, iż jest właśnie takie a nie inne. Nieprzekraczalna granica egzystencji zwierzęcej to istnienie tutaj i teraz, które nie wystarcza do określenia sytuacji własnego „ja”. W przeciwieństwie do tego człowiek zajmuje postawę dystansu i refleksji w stosunku do siebie samego i do świata, w którym żyje, co umożliwia mu różnorodne działania wolne, a jednocześnie zrozumienie obiektywnych konieczności.

Człowiek wznosi się ponad samego siebie, co wyraża się między innymi w przeżywaniu ironii i humoru. Jego egzystencja — egzystencja doświadczalna jest nie tylko pewnym sposobem bycia, ale i pewnym stosunkiem do tego sposobu bycia. Helmuth Plessner potraktował płacz i śmiech jako swoiste, typowe dla człowieka doświadczenia egzystencji, różniące go od zwierząt, które w sensie ludzkim nie śmieją się ani nie płaczą, chociaż znane są im stany radości oraz cierpienia. Śmiech i płacz miały być w tym znaczeniu wyrazem nie tyle dualizmu radości i bólu, ile postawą człowieka wobec życia w ogóle.

Antropologia filozoficzna Maxa Schelera jest samopoznaniem człowieka we wszystkich sferach. Nie syntetyzuje ona wyników nauk szczegółowych o człowieku ani ich nie interpretuje filozoficznie, ale bada ludzką naturę antyczną. Jest filozoficzną samoświadomością człowieka. Człowiek, według Maxa Schelera, to nie element świata organicznego, nie najwyższy produkt rozwoju biologicznego, lecz osobowość duchowa, która zwraca się ku sobie oraz transcenduje świat.

² Ibidem.

W swoich dociekaniach filozoficznych, których kwestia wiodąca zamykała się w pytaniu: „Czym jest człowiek i jakie zajmuje metafizyczne miejsce i położenie w obrębie całości bytu, świata oraz wobec Boga”³, Max Scheler koncentruje się przede wszystkim na wykryciu istoty człowieka, szuka momentów nieporównywalnych z niczym innym, decydujących o jego swoistości. Występuje zdecydowanie przeciwko koncepcjom ewolucji, sytuującym człowieka na szczycie zwierzęcej hierarchii. Jest to pozycja tylko pozornie szczególna, niesprowadzalna do pozycji jakiegokolwiek innego gatunku zwierzęcia. To, co w sposób zdecydowany odróżnia gatunek *Homo sapiens* od innych *Mammalia*, jest wyłącznie różnicą ilościową, nigdy zaś jakościową. Dla Schelera człowiek jest wielkim *faux pas* ewolucji, jako że nie dysponuje żadnymi naturalnymi środkami pozwalającymi mu na przystosowanie się do przyrodniczego środowiska, zajęcia konkretnej niszy ekologicznej. Rozwinął więc na nie spotykaną skalę aktywność, która wraz z intelektem zastępującym naturalne instynkty pozwala mu przetrwać w rozmaitych warunkach i sytuacjach. Jest w związku z tym tworem uniwersalnym, bytującym pod każdą szerokością geograficzną, a zatem potraktowany jako zwierzę stanowi zaprzeczenie praw ewolucji, swoisty ślepy zaułek. Ta uniwersalność stanowi jednak o pewnej otwartości wobec świata, a to może być punktem wyjścia człowieka jako istoty, która transcenduje wszelkie życie, również własne.

Człowiek w tym ujęciu jest ciągłym ruchem ku czemuś, a tym „czymś” jest Bóg. Tak więc, zdaniem Schelera, jedynie w świetle idei człowieka jako „poszukiwacza Boga” zarysowuje się jego gatunkowa jedność. Nie występuje ona jednak na etapie człowieka jako istoty biologicznej, *Homo naturalis*. Mamy tu do czynienia z ideą człowieka jako istoty przyrodniczej, która jednak wyraźnie wykracza poza przyrodę.

W rozważaniach antropologicznych Scheler usiłował przede wszystkim uchwycić istotę człowieka. Nie sądził, że tkwi ona w sferze organicznej czy nawet psychicznej bytu ludzkiego. To, co w człowieku jest swoiste, co absolutnie przekracza życie w najrozmaitszych jego postaciach, wiąże się ze sferą ducha, z osobą ludzką. Stanowi ona koncentrację szczególną ducha, przejawiającą się w coraz to nowych aktach intencjonalnych.

W im większej mierze człowiek staje się osobą, tym bardziej dochodzi do głosu jego człowieczeństwo, tym wyraźniej się też dystansuje od świata ożywionego. Dopiero osoba ostatecznie indywidualizuje człowieka. Dopiero jako byt osobowy staje się on wolny. Przekracza bowiem wówczas przyrodnicze uwarunkowania i ograniczenia. Wyrasta niejako ponad swoje środowisko i otoczenie, stając naprzeciw światu. Jako osoba, zdolny jest do najwyższych osiągnięć. Jako osoba, może też utworzyć wspólny z innymi osobami najwyższą formę zbiorowości społecznych, jaką jest tzw. osoba zbiorowa. Jako osoba właśnie, może też stać się „poszukiwaczem Boga”.

³ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 3.

W drugiej fazie swoich poglądów Scheler doszedł do wniosku, że swoistość człowieka polega głównie na tym, iż w nim i poprzez niego dokonuje się rozwój ostatecznej zasady bytu. W człowieku bowiem, i tylko w człowieku, możliwe jest wzajemne przenikanie dwóch atrybutów jednego bytu, podległego ciągłej ewolucji: czynnika duchowego i czynnika popędowego. Uczestnicząc w tym procesie, człowiek przyczynia się do stopniowego wyłaniania się bóstwa. Najgłębszy sens bytu w ogóle nierozzerwalnie więc łączy się z sensem bytu ludzkiego.

W przekonaniu Schelera rozwój dokonujący się w samym człowieku jest z jednej strony wzrostem i wzbogaceniem, a z drugiej — zamieraniem, słabnięciem i zanikiem. Tak np. we współczesnym człowieku niemal zupełnie zanikło, obecne jeszcze w człowieku pierwotnym czy w dziecku — odczucie jedności. Nie jest to, bynajmniej, fakt o marginalnym znaczeniu. Całkowity zanik odczucia jedności może doprowadzić do poważnego zubożenia ducha ludzkiego, do wyschnięcia jednego ze źródeł życia emocjonalnego człowieka. Odczucie jedności jest bowiem niezbędnym warunkiem normalnego funkcjonowania ludzkiego gatunku.

Owe zanikające siły i zdolności należy, zdaniem Schelera, ponownie obudzić w człowieku i zintegrować je z innymi siłami, by tym samym nie dopuścić do dalszego jednostronnego rozwoju ducha ludzkiego.

Ścisły związek z problemem jedności w obrębie gatunku *Homo sapiens* ma również swoiste pojęta integracja, która powinna nastąpić także na poziomie życia społecznego. Wytworzyły się tam bowiem rozmaite napięcia, które w przyszłości bezwzględnie powinny ulec niwelacji. Chodzi o napięcia pomiędzy rasami, między mentalnościami ukształtowanymi w wielkich kręgach kulturowych, między męską a żeńską formacją duchową, klasami wyższymi a niższymi, między mentalnością człowieka pierwotnego a mentalnością człowieka cywilizowanego. Scheler jest przekonany, że ten szeroko rozumiany proces integracji ludzkiego gatunku doprowadzi ostatecznie do zaktualizowania się rozmaitych potencji tkwiących w człowieku, do ujawnienia się w ludzkim istnieniu pełni człowieczeństwa.

Nasze potoczne wyobrażenia o rozwoju powszechnego życia prowadzącego do człowieka, jako o rozwoju człowieka w czasach współczesnych, historycznych i prehistorycznych, radykalnie się zmieniły w jednym zasadniczym punkcie, a mianowicie „w rozwoju tym życie i człowiek nie tylko uzyskały istotne zdolności, lecz również utraciły takie zdolności”⁴. Tak więc, zdaniem Schelera, człowiek prawie całkiem utracił zdolność zwierzęcia do „specyfikującego” odczucia jedności, człowiek cywilizowany stracił zdolności człowieka pierwotnego do odczucia jedności, dorosły — te same zdolności dziecka.

⁴ Idem: *O człowieku*. „Znak” 1975, nr 2, s. 215.

Max Scheler uważa, że nie ma żadnych powiązań między *Homo naturalis* i jego hipotetycznie skonstruowaną prehistorią a człowiekiem historycznym, którego przeszłość możemy ogarnąć, korzystając ze źródeł, dokumentów, zabytków. Nie ma więc związku między „historią” a „historią naturalną”. Schelerowskiego człowieka „historii” można poznać na zasadzie „praw sensu i rozumienia”⁵, natomiast w jego przeszłość możemy bezpośrednio wglądać „dzięki źródłu, zabytkowi i dokumentowi, niezależnie od wszelkich wniosków przyczynowych”⁶.

Pozostaje kwestią otwartą, które źródła, zabytki i dokumenty dotyczące najdawniejszej historii człowieka uważa Scheler za prawomocne. Nie chodzi mi tutaj o problem tzw. przejścia człowieka od stanu natury do stanu kultury, ale raczej o początek drogi tej istoty, którą nauka nazwała *Homo sapiens*. Jeśli za owe źródła uznamy ściśle datowane wytwory kultury materialnej człowieka, dostarczane przez archeologię, to wówczas pytania dotyczące najdawniejszych dziejów ludzkości wcale nie muszą być pytaniami natury „metafizycznej”⁷. Zdaniem Schelera natomiast „żadna, choćby nie wiem jak wąska, ścieżka czy droga nie prowadzi od *Homo naturalis* i jego hipotetycznie skonstruowanej prehistorii do człowieka historii”⁸. Autor wypowiada się mało precyzyjnie, mianowicie nie wiadomo, o jakiego „człowieka natury” mu chodzi. Trzy cechy, zdaniem E. O. Wilsona, wyrażonym w pracy *O naturze ludzkiej*, odróżniają człowieka od zwierząt. Są to: „[...] długotrwała pamięć, symboliczne myślenie oraz język”⁹. Jeśli wobec tego będziemy się stosować do tych kryteriów, to niektóre wymarłe formy przedludzkie, jak choćby *Homo neandertalensis*, który żył w zorganizowanych społecznościach, wyrabiał narzędzia, oddawał część zmarłym, grzebiąc ich z zapasami żywności i ozdobami, jak również znał język i według wszelkiego prawdopodobieństwa posługiwał się też złożonymi pojęciami abstrakcyjnymi, zasługuje na miano Schelerowskiego „człowieka historii”, którego możemy pojąć na podstawie „praw sensu i rozumienia”¹⁰.

Pisząc o jedności człowieka, Scheler zauważa zdumiewający fakt. Otóż wszelkie religie i systemy filozoficzne skrzętnie omijały pytanie: Czym jest człowiek? — na rzecz pytania: W jaki sposób i z czego powstał? W świetle wcześniejszych poglądów, wyposażających go w atrybuty boskie, człowiek czasów najnowszych staje się coraz bardziej zwierzęcy. Zawarta jest tutaj pewna przewrotność. Otóż zdaniem Schelera człowiek, który „uroił sobie jakiegoś Boga, znacznie głębiej był świadom swojej zwierzęcości aniżeli w czasach,

⁵ Ibidem, s. 6.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ E. O. Wilson: *O naturze ludzkiej*. Warszawa 1988, s. 15.

¹⁰ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej...*, s. 6.

w których ze swawolnym uśmieszkiem nazwał siebie zwierzęciem”¹¹. Tym sposobem, jak sądzi Scheler, człowieka ze względu na jego wieloaspektowość nie da się zdefiniować. Żadne definicje, od klasycznej greckiej *Homo sapiens* przez *anima rationalis* Arystotelesa i filozofii chrześcijańskiej, *Lutra caro*, nie oddają jego istoty. Właśnie ta niedefiniowalność jest już pewną definicją człowieka.

Scheler zauważa, że określanie człowieka mianem istoty rozumnej nie jest zbyt precyzyjne ani nie stanowi o jego wyjątkowości. Odwołuje się do Henri Bergsona, dla którego rozum i logika to jeszcze za mało dla pełnego wyrażenia istoty już nie *Homo sapiens*, ale *Homo faber*, istoty, która pracując i wytwarzając narzędzia, wykształca swoją rozumność.

Człowiek będący koniecznym ogniwem ewolucji różni się od innych zwierząt w sposób jakościowy. Nie jest to różnica stopnia, ale różnica istoty. Wynika stąd, że „skrajna jest również różnica pomiędzy świadomością zwierzęcia, nawet najinteligentniejszego, a świadomością ludzką. Świadomość bowiem odpowiada dokładnie władzy wyboru, jaką istota żyjąca rozporządza, jest współwymierna z obwódką działalności możliwej, otaczającej działalność rzeczywistą: świadomość jest synonimem wynalazczości i wolności.”¹² Tak więc wolność wyróżnia człowieka spośród istot żywych, podobnie jak niepowtarzalność i indywidualność każdej ludzkiej osobowości. Tę duchową Bergsonowską świadomość, która pozwala ująć świat sam w sobie, uważa jednak Scheler za przejaw wielkości iluzorycznej. Błędem jest bowiem uważać, że „istotę pewnej rzeczy da się określić za pomocą jej osiągnięć”¹³.

Poszukując jednoznacznej definicji człowieka, Scheler poddaje ostrej krytyce poglądy filozoficzne, które wyposażają *Homo faber* w pozornie nową jakość, decydującą o swoistości i niepowtarzalności gatunku. Poniżają one, jego zdaniem, godność człowieka, albowiem śmieszną z biologicznego punktu widzenia musi wydawać się istota, która „musi tworzyć sztuczne narzędzia tylko po to, aby zachować swój gatunek”¹⁴.

Otóż z biologicznego punktu widzenia wcale nie jest to tak bardzo śmieszne. Pewne światło rzucają na tę kwestię badania nad inteligencją antropoidów, zapoczątkowane już w 1917 roku przez Köhlera, a w ostatnich latach obserwacje zwierząt na wolności, prowadzone przez Kortlandta i Goodall¹⁵. Okazało się, że szympansy potrafią w sposób zorganizowany polować na inne zwierzęta, do czego, podobnie jak do obrony, używają drągów i kamieni. Goodall zaobserwowała, jak szympansy polują na termyty: „[...] odgrzebuują otwory wylotowe

¹¹ Ibidem, s. 8.

¹² H. Bergson: *Ewolucja twórcza*. Warszawa 1957, s. 232.

¹³ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej...*, s. 11.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ H. Plessner: *Pytanie o conditio humana*. Warszawa 1988, s. 233.

kopców, w których gromadzą się termity, obraną z liści gałąź około 30-cm wsuwają do środka i kiedy już ofiary się w nią wgryzą, wyjmują ją i zjadają termity”¹⁶. Jest to wyraźnie przemyślane działanie.

Zdaniem Schelera błędem wszystkich dotychczasowych koncepcji była chęć usytuowania człowieka między życiem a Bogiem. To coś definiowane jako istota jednak nie istnieje. W świadomość idei jedności człowieka można wniknąć tylko na poziomie „poszukiwacza Boga”. Moment jej zaistnienia jest jednocześnie momentem objawienia się formy sensu, wartości i działania osoby „przewyższającej wszystkie inne formy bytu w przyrodzie”¹⁷.

Człowiek, istota godna tego miana, wychodzi ponad siebie i zaczyna poszukiwać Boga. Nieistotny jest w tym wypadku wygląd, biologiczne ustrukturalizowanie, stopień rozwoju ewolucyjnego człowieka. Pisze Scheler: „[...] dopiero wtedy, gdy pragnienie Boga wszechpotężnie ogłasza pobudkę wszelkiemu bytowi i wszelkiemu duchowi, pobudkę przeciw całemu światu, *homo bestia naturalis* staje się samym *homo*, a to zawsze oznacza, że staje się istotą, którą nuży pozostawanie tylko człowiekiem”¹⁸.

Zdaniem Schelera człowiek jako *Homo naturalis* jest zwierzęciem i błędne byłoby twierdzenie, że rozwinął się ze świata zwierząt w formę, stanowiącą szczyt możliwości ewolucji. W jego ocenie nie istnieją cechy pozwalające przeciwstawić człowieka jako nową jakość zwierzęciu jako takiemu.

Scheler wskazuje na wyczuwalną, może w większym stopniu intuicyjnie niż realnie, pewną ideę człowieka, zgodnie z którą jest on miejscem kształtowania się nowego porządku rzeczy, w sposób istotny różniącego się od praw rządzących przyrodą. W koncepcji Schelera są to duch, kultura i religia. Niewybaczalnym błędem jest jednak odnoszenie jej do przyrodniczego pojęcia człowieka. W ten sposób „zamiast nobilitować wraz z nami zwierzę, jako sferę świata, w której na pewnym poziomie wyłonił się akt poszukiwacza Boga — dewaluuje się przez to człowieka jako twórcę kultury i poszukiwacza Boga”¹⁹.

Otóż prawdziwa pycha naszego gatunku, jak dowodzi Scheler, przejawia się nie w tym, że dawniej swoją istotę sprowadzał do Boga, ale w tym że nie odnosząc do Boga niczego, *Homo sapiens* ma odwagę przeciwstawić się dziś zwierzęciu i w konsekwencji wyobrazić sobie, że jest czymś więcej.

Drogę ewolucyjnego rozwoju człowieka rozpatruje Scheler na podstawie zbioru wykładów Hermanna Klaatscha *Die Abstammungslehre* (Jena 1911). Opierając się na zawartych tam przemyśleniach, stwierdza on, że o wyższości człowieka decyduje utrzymanie najstarszych właściwości kręgowców, przykładowo pięciopalczastej ręki, oraz „nieprzystosowanie, np. do wspinania się na

¹⁶ Ibidem, s. 234.

¹⁷ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej...*, s. 32.

¹⁸ Ibidem, s. 33.

¹⁹ Ibidem, s. 35.

drzewa, dzięki któremu u wyższych małp zanikła ich pierwotnie podobna do ludzkiej ręka”²⁰. Z tego rozumowania wynika, że wszystkie naczelnne, które zachowały dawną rękę, stały się ludźmi, natomiast małpy powstały w wyniku uwstecznienia. Trudno dzisiaj zgodzić się z takim rozumowaniem. Zachowując znaczne podobieństwo do ręki małpy, ludzka ręka — z jej dużym, o dobrze rozwiniętej przeciwstawności kciukiem i wybitnie pod względem funkcjonalnym zróżnicowanymi palcami — stanowi specyficzny i doskonały narząd. W porównaniu z ręką innych naczelnnych powstanie „specyficznie uformowanej i wielostronnej pod względem czynnościowym ręki ludzkiej było w pierwszym rzędzie wynikiem uwolnienia jej od funkcji podporowej, a następnie — wpływu pracy”²¹.

Niezależnie od wspomnianej publikacji Hermanna Klaatscha, Max Scheler w antropologicznych rozważaniach powołuje się na książkę Hugo de Vriesa, poświęconą teorii mutacji, *Die Mutationstheorie. Versuche und Beobachtungen über die Entstehung von Arten im Pflanzenreich* (Leipzig 1901—1903). Występują tam takie terminy, jak „umałpienie” i „uczłowieczenie”, w odniesieniu do wspólnych, jeszcze nie zróżnicowanych form propiteków, przy czym owo „umałpienie” miało polegać na przedłużeniu ręki, uwstecznięciu kciuka, wykształceniu wielkich kłów, „uczłowieczenie” zaś, jak można wnioskować z pracy Klaatscha, na zachowaniu dawnej ręki form wyjściowych naczelnnych. Z punktu widzenia współczesnej antropologii nie można się zgodzić z takim rozumowaniem. Pochodzenie człowieka od form nadrzewnych, charakteryzujących się większą długością kończyn górnych niż dolnych, jest faktem nie podlegającym dyskusji. Ujawnia się to chociażby w budowie ręki nie tylko ludzi dorosłych, ale szczególnie noworodków, u których zdumiewa wprost chwytność palców. Potrafią one dłuższy czas wisieć, trzymając się pręta lub palca eksperymentatora, co wykazali H. Drammond, L. Robinson i inni badacze²². Rozpatrując wreszcie proporcje ciała noworodków, należy stwierdzić, że różnice między człowiekiem a antropoidami nie są tak bardzo ostre. Kończyny górne noworodka są dużo dłuższe niż dolne. Jest to charakterystyczne dla wszystkich małp człekokształtnych i prowadzi do wniosku o pochodzeniu człowieka oraz naczelnnych od wspólnych form wyjściowych, stawia jednak pod znakiem zapytania wspomniany proces „umałpienia” i „uczłowieczenia”.

Poruszając problem jedności *Homo naturalis*, M. Scheler odwołuje się do H. Klaatscha, który pisze o powstaniu ras ludzkich: „Tak jak przodkowie małp człekokształtnych już się między sobą różnili, kiedy nastąpiło umałpienie, tak też formy ludzkie nie są jednakowe, ponieważ różnice także zostały zapoczątkowane już przed uczłowieczeniem. Wynika z tego w znacznej mierze wyjaśnienie

²⁰ Ibidem, s. 36.

²¹ M. F. Niestruch: *Pochodzenie człowieka*. Warszawa 1974, s. 206.

²² Ibidem, s. 205.

odmienności ras ludzkich.”²³ Pogląd ten jest poniekąd słuszny, albowiem badania kostnych szczątków neandertalczyków i ludzi paleolitu młodszego z obszarów Starego Świata doprowadziły niektórych badaczy do wniosku, że kilkadziesiąt tysięcy lat temu z dawnej ludzkości wyodrębniły się dwie wielkie grupy rasowe — północno-wschodnia, czyli mongoloidalna, oraz południowo-zachodnia, która rozdzieliła się na grupę europeidalną i negroidalną. Nastąpiło to jednak dopiero na etapie wykształcenia się gatunku *Homo sapiens*, a nie form wyjściowych. Współczesne rasy ludzkie w jednakowym stopniu utraciły liczne cechy małpie, zyskały natomiast progresywne cechy gatunku *Homo sapiens*. Jest faktem nie podlegającym dyskusji, że wszyscy przedstawiciele obecnie żyjącego człowieka, mimo tak dużych i widocznych na pierwszy rzut oka różnic w wyglądzie, należą do jednego gatunku o jednolitej puli genów wymieniających się między sobą. Poszczególne rasy ludzkie mniej różnią się między sobą niż podgatunki wielotypowych zwierząt, nie ma też żadnych izolacyjnych mechanizmów genetycznych oddzielających poszczególne rasy ludzkie.

Max Scheler stwierdza, że nie istnieje żadna naturalna jedność człowieka. Jednym z koronnych argumentów są dla niego właśnie różnice pomiędzy rasami ludzkimi upoważniające do dzielenia gatunków w obrębie rodzaju ludzkiego: „Różnice w budowie ciała u tych różnych gatunków rodzaju ludzkiego są o wiele donioślejsze niż różnice, które zoologowie powszechnie wykorzystują do odróżnienia wielu odmian jednego gatunku zwierząt.”²⁴ W świetle przytoczonych argumentów jest to rozumowanie błędne.

Ernst Mayr wykazał, że na fakt, iż człowiek nie zróżnicował się na różne gatunki, wpłynęły dwie przyczyny: „[...] wydaje się, że jedna z tych przyczyn polega na wielkiej różnorodności ekologicznej człowieka. Można by powiedzieć, że specjalnością człowieka jest właśnie niespecjalizowanie się. Człowiek zajmuje więcej nisz ekologicznych niż jakiegokolwiek znane zwierzę. Jeżeli jeden jedyny gatunek człowieka zajmuje z powodzeniem wszystkie nisze dostępne dla stworzeń podobnych do *Homo*, to oczywiste jest, że nie może się on rozpadać na odrębne gatunki.”²⁵ Druga przyczyna tkwi w tym, że mechanizmy izolujące u *Hominidae* rozwijają się bardzo powoli.

W świetle rozważań na pytanie Schelera: Gdzie się podziwia jedność *Homo naturalis*? można odpowiedzieć, że właśnie na biologicznym, gatunkowym poziomie. Istotą człowieka jest jego niedefiniowalność, tak jak na poziomie biologicznym — niespecjalizowanie się. Widać w tym wielopłaszczyznowość człowieka, jego niesprowadzalność do żadnego innego gatunku zwierzęcia. Zwierzę żyje bezpośrednio i to życie je pochłania. Nie zna typowego dla ludzi

²³ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej...*, s. 38.

²⁴ Ibidem. s. 39.

²⁵ E. Mayr: *Populacje, gatunki, ewolucja*. Warszawa 1974, s. 520.

rozdwojenia, które polega na tym, że człowiek nie tylko żyje, ale również wie, że żyje, jest stworzeniem „odśrodkowym”²⁶. Nie jest na podobieństwo zwierzęcia przywiązany do natury własnej egzystencji, lecz znajduje się nie jako na zewnątrz samego siebie, ma świadomość własnej przestrzenności. Świadczy o tym jego życie kulturalne. W tym właśnie sensie człowiek wznosi się ponad samego siebie, jest stawaniem się, w tym zaznacza się jego niezwykłość.

Zdaniem Schelera funkcjonują współcześnie trzy kręgi myślowe dotyczące istoty człowieka, których nie sposób połączyć w jedną całość. Są to: krąg myślowy tradycji żydowsko-chrześcijańskiej, antycznej i greckiej oraz tradycyjny krąg nowożytnego przyrodoznawstwa. W związku z tym człowiek rozpatrywany jest na gruncie aż trzech antropologii, mianowicie: przyrodniczej, filozoficznej i teologicznej. Trudno zgodzić się z autorem, że nie mają one ze sobą nic wspólnego, „nie troszczą się wzajemnie o siebie”²⁷. Faktem jest natomiast, że żadna z nich nie przedstawiła dotąd wewnątrznie spójnej, jednolitej idei człowieka. Już dwieście lat temu Dawid Hume dowodził, że wszystkie nauki są w gruncie rzeczy naukami o człowieku, z tym że część z nich zajmuje się nim bezpośrednio, inne natomiast świadczą pośrednio o tym, jaki jest, dla wszystkich zaś stanowi on przedmiot badania: „[...] jest rzeczą oczywistą, że wszystkie nauki pozostają w pewnym stosunku, bardziej lub mniej wyraźnym, do natury ludzkiej i że choćby która z nich nie wiedzieć jak wydawała się oddalona od tej natury, to przecież wszystkie one powracają do niej na tej czy innej drodze”²⁸. Pozostaje jeszcze problem nadmiernego rozczłonkowania, specjalizacji nauk szczegółowych, które wszystkie, bez wyjątku, zajmują się człowiekiem. Otóż ta ich nadmierna specjalizacja bardziej „przesłania jego istotę”²⁹, niż rozjaśnia.

Spośród wspomnianych trzech tradycyjnych kręgów myślowych zupełnie zachwiane jest, zdaniem Schelera, darwinowskie rozwiązanie problemu początku człowieka, dlatego też dosyć znaczący akcent w swojej antropologii filozoficznej położył na rozważania, które dotyczą istoty człowieka w zestawieniu z rośliną i zwierzęciem. Jest to dla niego szczególnie ważne ze względu na niemożność jednoznacznego określenia człowieka w czasach współczesnych, nieporównywalną z żadnym okresem historycznym. „Poczucie własnej problematyczności człowieka osiągnęło współcześnie maksimum”³⁰, pisze Scheler i faktycznie, człowiek doby dzisiejszej musi się przyznać przed samym sobą, że ścisłej wiedzy o tym, czym jest, ma mniej niż kiedykolwiek i właśnie brak możliwości odpowiedzi na tę kwestię zdaje się go przerażać najbardziej.

²⁶ C. A. van Peursen: *Antropologia filozoficzna*. Warszawa 1971, s. 139.

²⁷ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej...*, s. 47.

²⁸ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*. T. 1. Warszawa 1963, s. 5.

²⁹ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej...*, s. 47.

³⁰ *Ibidem*, s. 45.

Już samo określenie „człowiek” zawiera, zdaniem Schelera, pewną dwuznaczność. Otóż słowo to powinno obejmować cechy szczególne, które ma człowiek, jako przedstawiciel ssaków. Poszukując jedności człowieka na poziomie biologicznym, można wskazać na postawę wyprostowaną, przekształcenie kręgosłupa, zrównoważenie czaszki, ogromny rozwój mózgu ludzkiego oraz przekształcenie narządów spowodowane postawą wyprostowaną. Cechy te jednakże w sposób absolutnie niepodważalny nie oddają pełnej istoty człowieka. Zresztą w różnych kręgach cywilizacyjnych słowo to oznacza zazwyczaj zupełnie coś innego. Wspólna jest jedynie jego charakterystyka jako pewnego zestawu cech, które to „przeciwstawia się pojęciu »zwierzę w ogóle«, a więc również wszelkim ssakom i kręgowcom, a tym ostatnim zaś w tej samej mierze, jak choćby wymoczkowi”³¹. Jest dla Schelera oczywiste, że pojęcie człowieka zakładające ideę Boga jako centralny punkt odniesienia ma zupełnie inny sens, całkiem inne pochodzenie niż pierwsze, systematyczno-przyrodnicze. Koncentruje się on na dowodzeniu, czy to drugie pojęcie, które człowiekowi jako takiemu przyznaje szczególne stanowisko pośród istot żywych, jest w ogóle uprawnione. Scheler nie poprzestaje na stwierdzeniu dwupłaszczyznowości człowieka, poszukuje definicji jednoznacznej, pewnej. Jego przemyślenia dadzą się zestawzić w pewien sposób z poglądami Georga Simmla i Blaise Pascala na istotę człowieka.

„Der Mensch ist der geborene Grenzüberschreiter” — to zdanie może być uznane za najkrótsze podsumowanie poglądów Simmla na naturę ludzką. Jego zdaniem człowiek urodził się po to, by przekraczać granice, jakie mu narzuca jego psychobiologiczna konstytucja, ale również po to, by wykraczać poza ograniczenia, jakie stawiają mu kolejne „zobiektywizowane ślady tego, że kiedyś w przeszłości wykroczył poza »siebie«, tj. poza konkretne formy kultury”³². Simmel uważa, że wręcz gatunkową cechą człowieka jest tworzenie kultury. Okazuje się to szczególnie interesujące, zwłaszcza w odniesieniu do Schelerowskich poszukiwań jedności gatunkowej człowieka czy wreszcie cech w sposób jednoznaczny odróżniających go od innych gatunków zwierzęcych.

Blaise Pascal z kolei, podobnie jak Nicolas Malebranche, za punkt wyjściowy wszelkich rozważań filozoficznych uznał określenie metafizycznego miejsca istoty ludzkiej. Pascal mówiąc o człowieku, że jest sam dla siebie najbardziej niezrozumiałym przedmiotem w naturze, że nie potrafi zrozumieć istoty swego ciała ani swej duszy, pytał, czy konieczna jest idea Boga, aby ukonstytuować człowieczą jedność i odgraniczyć go od wszelkiego innego bytu: „[...] wielkość człowieka jest wielka w tym, że zna on swoją nędzę. Drzewo nie zna swojej nędzy.”³³ Swej wielkości zatem powinien szukać nie poza sobą, lecz w sobie, we własnej myśli. Wielkość i nędza — oto dwa bieguny, dwa przeciwstawne

³¹ Ibidem, s. 48.

³² S. Magala: *Simmel*. Warszawa 1980, s. 103.

³³ B. Pascal: *Myśli*. Warszawa 1972, s. 142.

ekstrema ludzkiej natury. Dwoistość człowieka jest widoczna do tego stopnia, że wydaje się on mieć dwie dusze. Rozgrywa się w nim nieustanna wojna pomiędzy rozumem a namiętnościami. Jest stworem niezrozumiałym: „[...] z wielkich wzlotów myśli spada on w przepaść zwątpienia serca”³⁴.

Bardzo bliski Schelerowskiej koncepcji człowieka jest ten „zdetronizowany król” Pascala, podobnie jak cała jego filozofia szukająca pozycji człowieka w Kosmosie, będącej punktem wyjściowym stawiania wszelkich pytań filozoficznej natury. W artykule *O idei człowieka* Scheler pisze: „W pewnym rozumieniu wszystkie centralne problemy filozofii dadzą się sprowadzić do zagadnienia, czym jest człowiek i jakie zajmuje metafizyczne miejsce i położenie w obrębie całości bytu, świata oraz wobec Boga.”³⁵

Rozpatrując szczególne stanowisko człowieka, Scheler zwracał uwagę na budowę świata biopsychicznego ze szczególnym uwzględnieniem w nim pozycji ludzkiego indywiduum. Sądził, że skupia ono w sobie wszystkie istotnościowe stopnie bytu, łącznie z zasadą pamięci reprodukcyjnej, która w jego wypadku ma największy zasięg i jest charakterystyczna dla całej populacji. Warto zwrócić uwagę, że ciągłość istnienia jako taką zachowuje właśnie populacja, dlatego też na poziomie biologicznym jednostkę stanowi właśnie populacja, a nie pojedynczy osobnik. To swoiste naśladownictwo stało się punktem wyjścia tradycji, będącej nowym wymiarem określenia zwierzęcego zachowania się przez odniesienie do przeszłości życia osobników tego samego gatunku. Jest to charakterystyczne zarówno dla człowieka, jak i wszystkich form życia zbiorowego zwierząt, jednakże charakterystyczne tylko dla niego jest świadome przypomnienie przeszłości, jak również wszelka wiedza historyczna.

Zdaniem Schelera właśnie tradycja umożliwia już pewien postęp, z tym że prawdziwy rozwój samego człowieka polega na stopniowym rozpadzie tradycji. Wszelkie treści przekazane za jej pośrednictwem są stale dane jako terażniejszość: „[...] wpływają one na nasze terażniejsze czyny, przy czym same się nie uprzedmiotawiają w jakimś określonym dystansie czasowym”³⁶. Nacisk, jaki tradycja wywiera na nasze zachowanie się, wskutek ciągłej obiektywizacji jej treści niejako cofa ją w przeszłość, dzięki czemu oswobodzany jest grunt dla nowych odkryć i form postępowania. Wiąże się to ze wzrastającym wyzwaniem się organicznego indywiduum z więzów gatunku. Dopiero bowiem, jak sądzi Scheler, „dzięki postępom tej zasady indywiduum może się przystosowywać do sytuacji coraz to nowych, tzn. nie będących sytuacjami typowymi dla gatunku”³⁷. Jest to rozumowanie głęboko słuszne, jednakże trzeba też uwzględnić biologiczny punkt widzenia — człowiek jako jedyny gatunek zwierząt zasiedlił

³⁴ T. Płużański: *Człowiek między ziemią a niebem*. Warszawa 1977, s. 92.

³⁵ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej...*, s. 3.

³⁶ Ibidem, s. 71.

³⁷ Ibidem, s. 72.

wszystkie nisze ekologiczne dzięki swojej niezwyklej plastyczności, dzięki fenomenowi niedostępnemu żadnemu innemu gatunkowi, a mianowicie zdolności do niespecjalizowania się, która umożliwiła mu bytowanie od najdawniejszych czasów w najbardziej skrajnych warunkach.

Scheler dowodzi, że już sama możliwość wyłączenia popędu z instynktownego zachowania, mimo że sygnalizowana w świecie zwierzęcym, dopiero w wypadku człowieka przybiera pełną postać, staje się jego cechą istotną. Z tego rozumowania wynika, że *Homo sapiens* nie możemy uznać za zwierzę, lecz tylko za formę stojącą wyżej lub niżej od niego. Tak więc wyodrębnienie popędu z instynktownego zachowania staje się pewną niesprowadzalną do żadnego innego gatunku cechą istoty ludzkiej, co niekoniecznie przekreśla jej nierozzerwalny związek ze światem zwierząt. Ta cecha odróżniająca bowiem ma charakter bardziej ilościowy niż jakościowy.

Szczególną własnością, która zwierzęciu na pewno nie przysługuje, jest, zdaniem Schelera, możliwość analizowania i wyboru wartości, „preferowanie jako wartości tego, co pożyteczne, nad to, co przyjemne, niezależnie od poszczególnych konkretnych rzeczy będących dobrami, oraz ściśle przynależne do tego przekonanie”³⁸. Nie jest to argument specjalnie przekonujący, a już na pewno bardzo dyskusyjny. Sam Scheler zresztą zauważa, że „podarunek, gotowość do pomocy, pogodzenie się i podobne fakty można napotkać już wśród zwierząt”³⁹. Nie podlega natomiast dyskusji fakt, że w obrębie sfery aktywnej zwierzę zbliżone jest do człowieka w dużo większym stopniu niż pod względem inteligencji. W tej sytuacji również inteligencja staje się jedynie cechą ilościową, nigdy zaś jakościową. Powstaje pytanie: Czy w ogóle pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem zachodzi jakaś różnica istotnościowa, albowiem wszystkie dotychczas sygnalizowane okazywały się różnicą stopnia?

Scheler w swych rozważaniach odszedł zarówno od koncepcji zastrzegających dla człowieka zdolność wyboru oraz inteligencji, jak i od poglądów ewolucjonistów, odrzucających ostatecznie różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, ponieważ, zdaniem tych zwolenników teorii *Homo faber*, zwierzę także ma inteligencję. Zarówno w jednym, jak i w drugim wypadku trudno znaleźć jakikolwiek szczególnie stosunek, który wiązałby człowieka jako takiego z zasadą świata.

Zgodnie z koncepcją Schelerowską istota ludzka znacznie wykracza poza to wszystko, co określa się mianem inteligencji i zdolności wyboru, natomiast uchwycić się tego nie da w żaden sposób — nawet wówczas, „gdyby dało się sobie tę inteligencję i zdolność wyboru wyobrazić dowolnie spotęgowaną pod względem ilościowym, nawet do nieskończoności”⁴⁰. Tak więc Schelerowski

³⁸ Ibidem, s. 80.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 81.

człowiek stoi poza wszystkim, co można nazwać życiem, jest zasadą przeciwną wszelkiemu życiu, również życiu w człowieku: „[...] prawdziwy, nowy fakt istotnościowy, który jako taki w ogóle nie może być sprowadzony do naturalnej ewolucji życia, ale jeśli z czymś się wiąże, to jedynie z najwyższą zasadą samych rzeczy, tą samą zasadą, której jedną z wielkich manifestacji jest życie”⁴¹.

Za jedną z istotniejszych cech wynoszących człowieka ponad świat zwierząt uznał Scheler to, że człowiek, o ile jest osobą, potrafi wznieść się ponad siebie i przedmiotem poznania uczynić wszystko, włącznie z samym sobą. Jako istota duchowa, jest on istotą przewyższającą siebie jako istotę żywą oraz istotą przewyższającą świat. Jako taki, potrafi wyrazić także ironię i humor, które „zawsze zawierają jakieś wzniesienie się ponad własne istnienie”⁴².

Należy zdawać sobie sprawę, że człowiek wyłonił się ze świata przyrody pod wpływem oddziaływania całokształtu warunków przyrodniczych. Jest dziełem ewolucji biologicznej, w której wyniku powstają coraz to nowe gatunki, składające się z osobników najlepiej przygotowanych do życia w danym środowisku przyrodniczym. Człowiek jest istotą żywą, która względem swego życia może mocą ducha zachowywać się ascetycznie, tłumiąc i powstrzymując własne impulsy popędowe, tzn. „odmawiając im pożywki, jaką stanowią obrazy spostrzeżeniowe i przedstawienia”⁴³. Scheler sądził, że w zestawieniu ze zwierzęciem, które rzeczywisty byt potwierdza w każdej sytuacji swoim „tak”, nawet wówczas gdy boi się i ucieka, jedynie człowiek jest tym, który może powiedzieć „nie”, mimo iż dobrze zna daną sytuację i zdaje sobie sprawę z ewentualnych konsekwencji. Człowiek, jak pisze Scheler, jest życiowym ascetą, „wiecznym protestantem przeciw wszelkiej nagiej rzeczywistości”⁴⁴. Niewątpliwie stwierdzenie tego faktu jest czymś doniosłym w określaniu istoty ludzkiego indywiduum, sądzę jednak, że i w tym wypadku mamy do czynienia jedynie z różnicą o charakterze ilościowym.

Antropologia filozoficzna Schelera w końcowej fazie rozwoju uległa znacznemu „umetafizycznieniu”, w związku z tym niektóre jej stwierdzenia mogą wydawać się mało precyzyjne, niejednoznaczne. Każda jednak z wcześniejszych prób definiowania człowieka kończyła się fiaskiem ze względu na jego niedefiniowalność, dlatego właśnie możliwe, że Schelerowska definicja człowieka jako „wiecznego Fausta”, „bestia cupidissima rerum novarum” charakteryzuje go najlepiej. Zgodnie z tą koncepcją człowiek jest istotą nigdy nie zadowolającą się rzeczywistością, która go otacza, zawsze pragnąca przełamywać granice swego

⁴¹ Ibidem, s. 82.

⁴² Ibidem, s. 94.

⁴³ Ibidem, s. 103.

⁴⁴ Ibidem.

„teraz”, „tutaj”, „stale dążącą do przekroczenia otaczającej ją rzeczywistości, łącznie z własną aktualną rzeczywistością”⁴⁵.

Antropologia filozoficzna Schelera znalazła odbicie w pracach Arnolda Gehlena. W jednym i w drugim wypadku stykamy się z wizją człowieka jako „istoty naznaczonej niedostatkiem”⁴⁶. Schelera nurtuje pytanie: Dlaczego ten tak źle przystosowany pod względem organicznym gatunek zwany „człowiekiem” nie wymarł, tak jak wiele innych gatunków? Jak to było możliwe, że to niedorozwinięte zwierzę znalazło ratunek w swoistej zasadzie człowieczeństwa, a zarazem w cywilizacji i kulturze? Zdaniem Gehlena człowiek z punktu widzenia morfologii przedstawia sobą przypadek wyjątkowy. Postępy przyrody polegają zazwyczaj na organicznej specjalizacji jej gatunków, a więc wykształceniu coraz efektywniejszych przystosowań do określonych środowisk. Organizm zwierzęcy utrzymuje się dzięki swej specyficznej organizacji w strukturze uwarunkowań, do której jest dopasowany. Człowiek natomiast jawi się Gehlenowi jako istota naznaczona niedostatkiem. Jest to, oczywiście, uniwersalna charakterystyka człowieka z perspektywy biologii, istoty nie dostosowanej do środowiska ze względu na brak wyspecjalizowanej struktury biologicznej. Człowiek jednakże, czemu nie sposób zaprzeczyć, pomimo charakteryzujących go braków jest także istotą opanowującą środowisko naturalne i przyrodę, jest istotą kulturową. W tym sensie sfera kultury człowieka stanowi jego środowisko, lecz obejmuje nie tylko to, co jest człowiekowi dane, ale i to, co wykreował. Stąd też nie ma, według Gehlena, takich warunków naturalnych, które by stanowiły ograniczenie dla ludzkiego życia i które byłyby przeszkodą niemożliwą do przekroczenia. W rezultacie autor stwierdza: człowiek „w żadnym naturalnym środowisku nie byłby zdolny do życia, musi więc stwarzać sobie drugą naturę, sztucznie opracowaną i odpowiednio zbudowany świat zastępczy, wychodzący naprzeciw jego zawodnemu wyposażeniu organicznemu, i czyni to wszędzie, gdzie go spotykamy”⁴⁷.

W antropologicznych dociekaniach Scheler zwracał dużą uwagę na równowagę człowieka w świecie, na jego swoiste usytuowanie pomiędzy naturą a kulturą. Zdaniem Gehlena, natomiast cała sfera duchowa człowieka jest konsekwencją, a jednocześnie uzupełnieniem cielesności ludzkiego bytu. Człowiek i cały świat człowieka mają swe źródło w cielesności, stanowiąc zarazem całość, w której ramach wzajemnie się dopełniają. Nie ma tutaj opozycji pomiędzy naturą a kulturą, bo wspólnie wpływają one na istotę człowieka. Kultura stanowi przedłużenie cielesnej natury ludzkiej oraz uzupełnienie jej braków.

Scheler stanął na stanowisku akcentującym dekadencję człowieka, która jednakże w jego ujęciu nabiera wydzźwięku wręcz pozytywnego. To „chore

⁴⁵ Ibidem, s. 104.

⁴⁶ A. Gehlen: *Obraz człowieka*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8—9, s. 240.

⁴⁷ Ibidem, s. 243.

zwierzę”, witalny dyletant pozbawiony specyficznego otoczenia przyrodniczego, stało się istotą otwartą wobec świata. Pozbawiony instynktów, posługujący się intelektem, będącym pewnego rodzaju środkiem zastępczym, nie jest człowiek, z biologicznego punktu widzenia, ukoronowaniem ewolucji życia na Ziemi. Jako gatunek stanowi pewną „ślepą uliczkę” rozwoju, musi go charakteryzować witalna „dekadencja”. Wszystko to wszakże, by użyć określenia Schelera, jest „cnotą błędu”, ten bowiem witalny dekadent to zarazem istota, która transcenduje wszelkie, również własne, życie. I tylko dlatego, że człowiek jest taką właśnie istotą, może ponad własnym światem spostrzeżeń zbudować idealną dziedzinę myśli.

Пиотр Венцлавик

ИЗБРАННЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА ЧЕЛОВЕКА
В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ МАКСА ШЕЛЕРА

Резюме

Автор рассматривает проблему единства человека в философской антропологии Макса Шелера в свете современной биологической антропологии. Речь идет об оценке тезисов Шелера, акцентирующих декаденцию человека, который одновременно превышает жизнь во всех ее формах. Десценденция человеческого организма в процессе эволюции является для Шелера одновременно причиной духовной экспансивности человека. Таким образом, настоящая статья является попыткой конфронтации философского тезиса с данными детальных наук, что в случае Шелеровской теории единства имеет глубокое обоснование, так как он базировал ее на эмпирических данных современных ему биологов.

Piotr Węcławik

THE CHOSEN ASPECTS OF THE PROBLEM OF MAN'S UNITY
IN THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF MAX SCHELER

Summary

The author discusses the problem of man's unity in the philosophical anthropology of Max Scheler referring them to contemporary biological anthropology. He is particular about the evaluation of Schelerian theses stressing man's decadence who at the same time transcends life in each of its form. The descendance of human organism during evolution is for Scheler at the same time the reason of man's spiritual expansiveness. This article is an attempt to confront the philosophical thesis with the data of particular sciences. In case of the Schelerian theory of unity it is as deeply justified that he based it on empirical data of contemporary biologists.