

Piotr Węclawik

Antropologia filozoficzna Maxa Schelera : jej geneza, przedmiot i metoda

Folia Philosophica 16, 103-113

1998

Artykuł został 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.

Wygłoszenie przez Maxa Schelera wykładów w Darmstadt w roku 1928, zakończone rozprawą *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, przyjmujemy za początek współczesnej antropologii filozoficznej. Scheler wielokrotnie podkreślał potrzebę wyodrębnienia antropologii jako samodzielnej dyscypliny. Uznawał wręcz, iż potrzebę tę należy nie tylko zaspokoić, ale jest ona już spełniana, i to nie tylko na gruncie filozofii¹.

„Mogę stwierdzić z zadowoleniem — pisał — że dzisiaj w Niemczech zagadnienia antropologii filozoficznej znalazły się wręcz w centralnym punkcie wszelkiej problematyki filozoficznej i że nad owym obrazem istotowej budowy człowieka, oprócz fachowych kręgów filozofów, pracują biologowie, lekarze, psychologowie i socjologowie.”² Owa potrzeba powołania antropologii nie wynika więc dla Schelera jedynie z chęci utworzenia nowej dyscypliny, ale jest reakcją na kryzys wartości, jaki dotknął świat na przełomie wieków.

Scheler był świadom kryzysu zarówno systemów wartości oraz ideałów postaw ludzkich, jak i dotychczasowych definicji człowieka. Antropologia filozoficzna miałaby się zająć wypracowaniem nowego obrazu, który podjąłby wyzwanie czasu, albowiem i religie, i dotychczasowe systemy filozoficzne zajmowały się w większym stopniu tym, „w jaki sposób i z czego powstał człowiek, aniżeli tym, by powiedzieć, czym on jest”³.

¹ O. F. Bollnow: *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*. In Idem: *Philosophie Anthropologie*. München 1972, s. 19.

² J. Trębicki: *Antropologia a system wartości u Schelera*. Warszawa 1969, s. 21.

³ M. Scheler: *O idei człowieka*. Przeł. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 7.



PIOTR
WĘCŁAWIK

Antropologia filozoficzna
Maxa Schelera
Jej geneza, przedmiot
i metoda



Na przełomie wieku XIX i XX dominującymi koncepcjami genezy człowieka była doktryna chrześcijańska oraz teoria ewolucji, przedstawiona przez K. Darwina w *Pochodzeniu gatunków* (1859), a odniesiona do człowieka zwłaszcza w *Descent of Man* (1871). Pierwsza podkreślała dualizm między człowiekiem a światem, które — mimo że stworzone przez tego samego Boga — różnią się genetycznie. Wynika to z akcentowania czynnika świadomościowego, a raczej duchowego, pochodzącego „nie z tego świata”. Nadaje to człowiekowi specjalne miejsce i rolę w całokształcie bytu. Z kolei ewolucjoniści, w tym przede wszystkim H. Spencer, znosili dualizm świata i człowieka, a nawet podkreślali ich ścisły związek, wykazując, iż człowiek jest produktem procesów przyrodniczych. Świadomość i wszelkie formy umysłu stanowią ogniwa ogólnego rozwoju przyrody organicznej i powstały w efekcie dostosowania do warunków życia. Człowiek zatem różni się od pozostałych elementów świata organicznego jedynie pod względem stopnia rozwoju. Podobnie jak w filozofii chrześcijańskiej, w której ramach był on „koroną stworzenia”, w ewolucjonizmie stanowi ostatnie ogniwo rozwoju przyrody. Scheler odrzucił zarówno pierwszy, jak i drugi sposób interpretacji, określając ich przedstawicieli mianem „reakcyjnych demokratów” i „sentymentalnych romantyków”. „Sentymentalnymi romantykami są ci — pisał — którzy powiadają: »człowiek rozwinął się ze zwierzęcości«. Reakcyjni demokraci kwestionują to, uważając, że oprócz swobodnie poruszającego się kciuka, kości przysiecznej, wszystko, co nosi »ludzkie oblicze«, posiada jeszcze egzemplarz »rozumnej duszy«, która nie mogła rozwinąć się ze zwierzęcości.”⁴

W części krytycznej opracowania antropologii Scheler odrzucił kosmocentryczną, a dokładniej Arystotelesowską definicję człowieka, jako *animal rationale* (*homo sapiens*), jak też antropocentryczną (*homo faber*), którą odnajduje w filozofii H. Bergsona⁵. W zasadzie — zdaniem Schelera — ten swoisty spór wywiązał się już w filozofii antycznej, w dyskusji Arystotelesa z Anaksagorasem. Dyskusja ta dotyczyła roli i zależności między ręką i rozumem. Chodziło mianowicie o to, czy rozum i poznanie pełnią wyłącznie funkcję instrumentalną wobec praktycznych działań człowieka, czy odwrotnie — działanie i doświadczenie są źródłem wiedzy, która byłaby ogólna, konieczna i pewna. W pierwszym wypadku wartość wiedzy sprawdzano by w skuteczności działania, w drugim — wiedza mogłaby służyć do przewidywania i planowania określonego postępowania w celu uniknięcia błędów. Spór między zwolennikami koncepcji *homo sapiens* i *homo faber* jest powrotem do sformułowanego w innej wersji pytania, postawionego przez Sokratesa, które zrodziło nurt antropologiczny i do którego każda antropologia musi się

⁴ Ibidem, s. 34.

⁵ Ibidem, s. 10.

odnieść. Jest to pytanie o to, czy człowiek powinien rozpoznawać prawa rządzące *universum* i im podporządkowywać swoją wolę oraz postępowanie, czy odwrotnie — poznanie tych praw służy bądź ich spożytkowaniu do realizacji ludzkich potrzeb, bądź też jest wyzwaniem do ich przełamywania.

Scheler i w tej kwestii odrzucił oba rozwiązania. Przyjął za W. von Humboldtem tezę, iż „człowiek jest człowiekiem tylko dzięki mowie: aby jednak wynaleźć mowę, musiał już być człowiekiem”. Podobne stanowisko zajął w kwestii roli narzędzi w rozwoju człowieka. „To samo dotyczy narzędzia — pisał — [...] u wyższych małp, słoni itd. spotykamy się [z tym], że między cel i czynność w najróżnorodniejszy sposób włącza się sensowne i celowe manipulowanie i poruszanie przedmiotami.”⁶

Klasyfikację i krytykę dotychczasowych koncepcji antropologicznych Scheler przedstawił w rozprawie *Mensch und Geschichte*, opublikowanej w listopadzie 1926 roku, następnie dwukrotnie w rok po śmierci w Zurychu (1929), a także w zbiorze prac *Philosophische Weltanschauung* (Bonn, 1929)⁷. Swoje analizy rozpoczął od koncepcji teistycznej, którą sformułowano w tradycji żydowsko-chrześcijańskiej. Drugą z rozważanych teorii była powstała w środowisku greckim koncepcja przyznająca po raz pierwszy człowiekowi jako jednostce świadomość własnej odrębności oraz utwierdzająca go w przekonaniu, że rozum (*logos, ratio, phronesis*) zdolny jest do poznania *universum*⁸.

Trzecią grupę stanowią teorie naturalistyczne i pozytywistyczne, ukształtowane pod wpływem nauk przyrodniczych, a traktujące człowieka jako produkt ewolucyjnych procesów rozwoju przyrody. Wskazują one na ciągłość w świecie organicznym, czyli na swoistą linię, między najprostszymi organizmami a człowiekiem, jako najbardziej skomplikowanym organizmem.

Tym trzem koncepcjom Scheler przeciwstawił teorię pesymistyczną oraz teorię nadczłowieka. Pierwsza z nich przedstawiała obraz człowieka, który znalazł się u progu zagłady gatunkowej (L. Klages, T. Lessing, O. Spengler), drugą Scheler odnajdywał w dziełach F. Nietzschego oraz w zmienionej formie w pismach N. Hartmanna. Trzy pierwsze antropologie tworzą odrębne systemy: przyrodniczy, filozoficzny i teologiczny. Antropologia teologiczna redukuje się do mitu o Adamie i Ewie, jest też — zdaniem Schelera — najmniej wartościowa. Mimo to koncepcja ta stała się podstawą wielu interpretacji. Scheler krytykował ją głównie za ideę biblijnego skażenia natury ludzkiej, a także strachu, związanego z poczuciem winy. Stąd też człowiek bardziej

⁶ Ibidem, s. 20.

⁷ Idem: *Stanowisko człowieka w kosmosie*. Przeł. A. Węgrzecki. W: M. Scheller: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy...*, s. 46—47.

⁸ Idem: *Człowiek i historia*. Przeł. A. Węgrzecki. W: M. Scheller: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy...*, s. 150—190.

potrzebuje psychoanalitka niż filozofa. „A jeszcze się nie pojawił wielki »psychoanalityk historii«, który historycznego człowieka uwolniłby od lęku przed tym, co doczesne i uleczył go nie z upadku i winy, które są mitem, ale z brzemienia owego konstytutywnego lęku, który jest emocjonalno-popyłowym źródłem tego specyficznego, żydowsko-chrześcijańskiego świata idei.”⁹

Antropologia zawarta w systemach Platona i Arystotelesa przyznawała człowiekowi specyficzną cechę — rozumność, wyróżniającą go spośród świata zwierząt i roślin. Trzeci model, naturalistyczny, odrzuca swoistość człowieka wynikającą z rozumności, podkreślając, że nie ma istotnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Albowiem tak jak w przypadku zwierzęcia funkcję przystosowawczą i zachowawczą spełniają instynkty, tak w przypadku człowieka rolę taką odgrywa jego inteligencja. Człowiek jest wyłącznie ostatnim ogniwem ewolucji przyrody. Zwolennikami takiej podstawy w historii filozofii byli: Demokryt, Epikur, Bacon, Hume, Mill, a także Darwin i Lamarck. Według kolejności koncepcji, człowiek w miarę postępu cywilizacyjnego staje się „dezertorem życia”. Powołując się na holenderskiego anatoma L. Bolka, Scheler stwierdzał, że „człowiek jest infantylną małpą z zaburzonym wydzieleniem wewnętrznym”¹⁰.

Zwolennicy tej koncepcji wskazywali, że człowiek nie znajduje się ponad światem zwierząt, a nawet jego ewolucja i rozwój cywilizacyjny prowadzą go do zagłady. Historia ludzkości zmierza więc w jednym kierunku: od magii do techniki, od metafizyki symbolu do wiedzy pozytywnej, drogą, którą przemierzały wszystkie upadłe kultury.

Ostatnią koncepcją jest filozofia „nadczołowieka”, która ogłasza śmierć Boga, aby człowiek odzyskał swoje autentyczne człowieczeństwo. Stanowisko to miało wiele reperkusji w filozofii, a szczególnie w egzystencjalizmie. Złagodzoną formę tej koncepcji odnalazł Scheler w *Etyce* N. Hartmanna, która — jak twierdził — jest mu najbliższa ze względu na zawarty w niej specyficzny ateizm. „Zarówno u D. H. Kerlera, jak u N. Hartmanna — pisze Scheler — pojawia się zupełnie nieporównywalny z całym zachodnim przednietzscheańskim ateizmem nowy ateizm, który tworzy podstawę tej nowej idei człowieka. Zazwyczaj nazywam go postulatywnym ateizmem powagi i odpowiedzialności. Co to oznacza? W całym dotychczasowym ateizmie (w najszerszym znaczeniu) materialistów, pozytywistów itd. istnienie Boga jako takiego (*an sich*) uchodziło za pożądane, lecz albo możliwe do wykazania, albo, co więcej, nieuchwytnie bezpośrednio lub pośrednio, albo dające się obalić na podstawie biegu dziejów [...]. W tej nowej koncepcji powiada się natomiast wprost: możliwe, że w sensie teoretycznym istnieje coś takiego, jak zasada

⁹ Ibidem, s. 158.

¹⁰ Ibidem, s. 175.

świata, jakiś *Ens a se* — w każdym razie o tym, czy owo *X* miałyby charakter teistyczny czy panteistyczny, racjonalny czy irracjonalny — o tym nie wiemy nic. Całkiem jednak niezależnie od wiedzy i niewiedzy decydujące jest to, że ze względu na odpowiedzialność, wolność, zadanie, ze względu na sens istnienia człowieka jakiś Bóg istnieć nie może i nie powinien.”¹¹

W historii rozwoju kultury europejskiej Scheler wyróżniał trzy kręgi myślowe, których przedstawiciele wypracowali odmienne teorie człowieka, a mianowicie: tradycję żydowsko-chrześcijańską, tradycję antyczno-grecką oraz tradycyjny krąg nowożytnego przyrodoznawstwa i psychologii genetycznej. Z kręgów tych wyłoniły się trzy typy antropologii, z których żadna nie udziela całościowej i jednolitej odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek. „Tak więc mamy — stwierdza w *Stanowisku człowieka w kosmosie* — antropologię przyrodniczą, filozoficzną i teologiczną, które nie troszczą się o siebie, nie mamy jednak jednolitej idei człowieka.”¹²

Ten brak kompleksowej wizji człowieka skłonił Schelera do podjęcia wysiłków, zmierzających do przedstawienia własnej filozoficznej antropologii. W rozprawie *Stanowisko człowieka w kosmosie* pisze więc na ten temat: „[...] dlatego podjąłem nową próbę zbudowania antropologii filozoficznej”, która dotyczyłaby „istoty człowieka w porównaniu z rośliną i zwierzęciem, a nadto metafizycznego, szczególnego stanowiska człowieka [...]”¹³

Na tym etapie rozważań Scheler przechodzi do części pozytywnej wykładu antropologii, podsumowując historię refleksji na temat człowieka: „W historii trwającej około 10 tysięcy lat — pisał na ten temat — jesteśmy pierwszą epoką, w której człowiek całkowicie i bez reszty stał się »problematyczny«, w której już nie wie, czym jest, a zarazem też wie, że tego nie wie.”¹⁴ Świadomość ta ma związek z pewnym paradoksem: poszerza się i pogłębia wiedza o świecie, natomiast wiedza człowieka na temat samego siebie wydaje się wciąż bardzo skromna. Paradoks ten wskazuje, iż łatwiej człowiekowi poznawać to, co od niego różne i oddalone, niż to, co jest najbliżej niego — tzn. on sam. Postulowana przez Schelera antropologia ma tę sytuację rozwikłać. Dlatego definiując nową dyscyplinę, pisze, że „jeśli istnieje jakieś zadanie filozoficzne, którego rozwiązania nasza epoka domaga się wyjątkowo pilnie, to jest nim (opracowanie) filozoficznej antropologii. Mam na myśli podstawową naukę o istocie i istotowej budowie człowieka, o jego stosunku do dziedziny natury (przyroda nieorganiczna, roślina, zwierzę), jak też do zasady wszystkich rzeczy, o jego metafizycznym — jeśli chodzi o momenty istotowe — pochodzeniu (*Wesensursprung*), jak też o jego filozoficznym, psychicznym

¹¹ Ibidem, s. 186—187.

¹² Idem: *Stanowisko człowieka w kosmosie...*, s. 47.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Idem: *Człowiek i historia...*, s. 151.

i duchowym początku, o świecie: siłach i mocach, które nim poruszają i które on uruchamia, o podstawowych kierunkach i prawach jego rozwoju biologicznego, psychicznego, historyczno-duchowego i społecznego, zarówno [jeśli chodzi] o istotne możliwości rozwoju, jak o jego rzeczywiste osiągnięcia (*Wirklichkeiten*). Zawarty jest w niej [również] psychofizyczny problem ciała i duszy oraz problem neotycznie-witalny.”¹⁵

Podana w pracy *Człowiek i historia* definicja, określająca zakres, przedmiot i zadania antropologii filozoficznej, niczego nie mówi o sposobie, w jaki można je zrealizować. Z uwagi na to, że antropologia ma ujmować istotę człowieka, Scheler sięgnął po metodę fenomenologiczną. Pojęcie „istoty” bowiem — jak zauważa A. Węgrzecki — pojmuje on fenomenologicznie¹⁶. „Dla Schelera — podkreśla ten sam autor — fenomenologia nie oznacza samej filozofii ani »nowej nauki«, lecz właśnie pewien sposób patrzenia na fakty. Dzięki niemu filozofia jest w stanie dotrzeć tam, gdzie nie dociera naturalny światopogląd lub nauka.”¹⁷ Scheler, podobnie jak Edmund Husserl, odchodzi od fenomenalizmu Kanta, zgodnie z którym poznanie ludzkie nie może za pośrednictwem dostępnych zjawisk przejść do rzeczywistości istniejącej obiektywnie.

Fenomenologia występuje przeciwko relatywizmowi poznawczemu, usiłując pogodzić subiektywną pewność wiedzy z jej obiektywną prawdziwością. To zaś umożliwia przejście od kantowskiego świata rzeczy konstytuowanych przez podmiot poznający do świata samego w sobie, czyli do bytu. Ten „świat”, który znajduje wyraz w naturalnym światopoglądzie, jest — jak mówi Scheler — „relatywny wobec biologicznej organizacji człowieka”¹⁸.

Metoda fenomenologiczna wykracza poza naturalny obraz świata, oparty na codziennych spostrzeżeniach, a także poza naukowy obraz rzeczywistości, zamknięty w specyficznym dla danej dyscypliny modelu. Jak bowiem twierdzi Scheler, „naukowy obraz rzeczywistości odznacza się sztucznością. Na miejscu naturalnego spostrzeżenia pojawia się »obserwacja«. Kieruje nią intencja, zwrócona na to, co chce się zaobserwować.”¹⁹ W obu wypadkach chodzi o świat rzeczy istniejących realnie, a poznanie sprowadza się do ich opisu i odnalezienia miejsca w danej strukturze. Fenomenologia ma natomiast poszukiwać tych momentów określonej rzeczy, w tym przede wszystkim człowieka, które decydują o jej swoistości. Stanowi więc fenomenologia rodzaj bezpośredniego kontaktu podmiotu z przedmiotem poznania, a raczej z rzeczą, która wypełnia intencje podmiotu. Podmiot zatem nie konstytuuje rzeczy poznawanej, lecz kierując swoje intencje, czyli zainteresowanie, napotyka

¹⁵ Ibidem, s. 150—151.

¹⁶ A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa 1975, s. 75.

¹⁷ Ibidem, s. 22.

¹⁸ Ibidem, s. 19.

¹⁹ Ibidem.

rzecz, współkonstytuującą wiedzę na jej temat. O ile Kantowska metoda transcendentalna, badając możliwości, odkrywa jej warunki, o tyle fenomenologia ujmuje istotę tego, co idealne, a zarazem absolutne²⁰.

Odkrycie istoty wymaga zatem, w przeciwieństwie do poznania naukowego, oddzielenia istoty od istnienia. W tym celu należy „rozpocząć od analizy fenomenów, w których przejawiają się metody istotnościowe człowieka”²¹. Tak prowadzone analizy muszą uwzględniać zarówno to, czym człowiek jest, jak i to, czym nie jest. W tym celu należy szukać cech wspólnych człowiekowi i pozostałym elementom *universum*, wskazując jednocześnie cechy swoiste. Aby to osiągnąć, trzeba porównać człowieka z przyrodą nieożywioną, z roślinami i zwierzętami. Odkrywa się wtedy źródła jego aktywności, zdolności i moc, które w sposób jednoznaczny określają sposób zachowania i postępowania jednostki ludzkiej. Pozwala to — zdaniem Schelera — określić kierunki i prawa jej rozwoju biologicznego, psychicznego, historycznego oraz społecznego²². Z tej perspektywy możliwe staje się przezwyciężenie Kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała, a nawet szerzej — duszy i życia, czy wręcz ducha i świata.

Tak określony przedmiot i metoda antropologii filozoficznej pozwalają Schelerowi odrzucić „dwie możliwości ujęcia ducha, które w historii idei człowieka odgrywają fundamentalną rolę”²³. Pierwszą określa on mianem „klasycznej teorii”, którą rozwinęli Grecy. Przyznaje ona duchowi autonomię i aktywność. „Teoria ta jest częścią składową całościowego światopoglądu, wedle którego istniejący od początku i w toku rozwoju historycznego nie ulegający zmianom byt świata (kosmos) tak jest zbudowany, iż coraz wyższe formy bytu, od *materia bruta* aż do bóstwa, są coraz potężniejszymi, obdarzonymi większą mocą, a więc odznaczającymi się „sprawstwem” (*kausierenden*) postaciami (*Weisen*) bytu.”²⁴ Jest to więc teoria pozytywna, która nie tylko waloryzuje sferę duchową, ale w niej, a nie w materii (ludzkim ciele) upatruje istotnej cechy bytu ludzkiego. „Druga, przeciwstawna teoria, którą nazywamy — pisze Scheler — »negatywną teorią człowieka«, broni natomiast poglądu, że sam duch — o ile wówczas w ogóle można dopuścić to pojęcie — a przynajmniej wszystkie »kulturotwórcze« czynności człowieka, wszystkie akty logiczne, moralne, estetyczno-oglądowe i artystyczno-przedstawiające, powstają dopiero wyłącznie dzięki owemu »nie«.”²⁵

²⁰ J. Krokos: *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfandera, Maxa Schelera*. [Katolicka Agencja Wydawnicza „Mag”, b.d.w.], s. 134—143.

²¹ F. Hammer: *Theonome Antropologie? Max Scheler Menschenbild und seine Grenzen*. Den Haag 1972, s. 25.

²² M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie...*, s. 105.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 105—106.

²⁵ Ibidem, s. 106.

Teoria ta z kolei postuluje lub wręcz nakazuje tłumienie ducha, waloryzując i eksponując sferę biologiczną człowieka. W odniesieniu do tych teorii Scheler zajmuje stanowisko pośrednie, podejmując próby ich uzgodnienia które nie prowadzą go do eklektyzmu, lecz do nowego rozumienia zależności między duchem a życiem i światem.

Propozycja całościowego i istotowego spojrzenia na człowieka wyznacza określone zadanie antropologii filozoficznej. Jest nim „pokazanie, jak z podstawowej struktury bytu człowieka [...] wynikają jego wszystkie specyficzne monopole, osiągnięcia i dzieła: język, sumienie, narzędzie, broń, idee prawa i sprawiedliwości, państwo, przywództwo, przedstawiające funkcje sztuk, mit, religia, nauka, dziejowość i uspołecznienie (*Gesellschaftlichkeit*)”²⁶. Tak więc, z jednej strony, przejawy aktywności człowieka, jako modyfikacje jego istoty i struktury, stanowią punkt wyjścia poszukiwań odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek, a z drugiej — poznanie jego istoty i struktury pozwala zrozumieć genezę i funkcję jej przejawów.

Scheler sytuuje antropologię filozoficzną między naukami szczegółowymi a „metafizyką absolutu”. Stosowana w antropologii metoda fenomenologiczna odróżnia ją od przedmiotu i metod nauk szczegółowych. Zasadnicza różnica polega na odmiennych intencjach poznawczych. Najistotniejszym warunkiem wszelkiego filozofowania jest — jak twierdzi Scheler — miłość duchowej osoby do bytu. Badaczowi — przedstawicielowi nauk szczegółowych — ta forma miłości okazuje się niepotrzebna, albowiem jego dążenie do wiedzy jest ożywione miłością do poznania rzeczy. Dzięki aktowi miłości do bytu człowiek może uczestniczyć w istotnościowej sferze wszelkiej rzeczy²⁷. Również poznanie bytu absolutnego wymaga innego sposobu, a mianowicie aktu wiary. Tak więc, ani nauki szczegółowe, które odnoszą się do świata fenomenalnego, ani metafizyka absolutu nie dotyczą człowieka, który jest „środkiem” między światem a absolutem i może być poznany jedynie w ramach antropologii filozoficznej, stosującej metodę fenomenologiczną. Scheler tak pisze na ten temat w rozprawie *Światopogląd filozoficzny*: „[...] pomiędzy metafizyką problemów granicznych matematyki, fizyki, biologii, psychologii, teorii prawa, historii itp. oraz metafizyką absolutu sytuuje się jednak jeszcze jedna ważna dyscyplina, która współcześnie cieszy się coraz większym zainteresowaniem i zyskuje coraz bardziej na znaczeniu, [a jest nią] »antropologia filozoficzna«. Jej pytaniem jest owo pytanie, o którym w pewnym miejscu (*Logika*) Kant powiada, iż zbiegają się w nim wszystkie podstawowe problemy filozoficzne. (Brzmi ono): »Czym jest człowiek?«”²⁸

²⁶ Ibidem, s. 142.

²⁷ A. Węgrzecki: *Scheler...*, s. 29.

²⁸ M. Scheler: *Światopogląd filozoficzny*. Przeł. S. Czerniak. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy...*, s. 424.

W ten sposób określone miejsce antropologii nie wyklucza jej związku z naukami szczegółowymi: wręcz przeciwnie — jej rola jest dla nich bardzo znacząca. „Naukom szczegółowym, które zajmują się człowiekiem — jak stwierdza A. Węgrzecki — dostarczałyby ogólnej podbudowy teoretycznej, tzn. filozoficznie wyjaśniałyby te pojęcia i problemy, które z racji swej ogólności przekraczają kompetencje specjalistów. W ramach filozofii byłaby »podstawową nauką« w tym sensie, że stanowiłaby ośrodek rozważań filozoficznych. Bowiern wszystkie zasadnicze problemy dadzą się — jak sądzi Scheler — sprowadzić do pytania, czym jest człowiek i jakie stanowisko zajmuje w obrębie bytu.”²⁹ Tak więc filozofia, a dokładniej antropologia, nie powinna być ani *ancilla theologiae*, ani też *ancilla scientiarum*. „W ciągu długiej drogi — pisze Scheler — filozofia stała się z wolnej »służebniczy wiary« — uzurpatorką wiary, a zarazem *ancilla scientiarum* w różnym (zresztą) znaczeniu, gdy stawiano jej zadanie albo »łączenia« wyników nauk szczegółowych w niesprzeczny tzw. pogląd na świat (pozytywizm), albo jako pewnego rodzaju »policji nauk«, dokładniejszego, niż one same czynią, ustalenia ich zadań i metod (filozofia krytyczna lub tzw. naukowa).”³⁰

Antropologia filozoficzna, jako teoria wyjaśniająca swoistość człowieka, stała się najważniejszym przedmiotem refleksji filozoficznej Schelera po pierwszej wojnie światowej. Odróżniając filozofię od nauki i religii, Scheler nadał jej swoistość, dzięki czemu nie może być sprowadzana do żadnego innego rodzaju antropologii. Antropologia biologiczno-paleontologiczna zajmuje się stanowiskiem człowieka pośród innych żywych istot, jego pochodzeniem, rozwojem i szczególnym stanowiskiem w przyrodzie. Antropologia lekarska, w tym także anatomia, koncentruje się na zagadnieniach związanych ze zdrowiem człowieka, jego konstytucją fizjologiczną. Antropologia kulturowa poddaje refleksji wytwory duchowej sfery człowieka. Antropologia psychologiczna podejmuje kwestie osobowości (charakteru) oraz świadomej i podświadomej sfery jej struktury. Antropologia społeczna ujmuje człowieka z punktu widzenia jego przynależności do grup i społeczności. Żadna jednak z tych odmian antropologii nie dociera do głębi istoty człowieka, zatrzymując się jedynie na wybranych, cząstkowych aspektach jego bytu. Wyłącznie antropologia filozoficzna pyta o to, czym jest człowiek. W odpowiedzi na owo pytanie wskazuje na swoistość jego bytu, sens istnienia, pochodzenia i celu. Jej zadanie polega nie tylko na ujawnieniu genezy człowieka, ale także na sformułowaniu pewnych wniosków natury prognostycznej.

²⁹ A. Węgrzecki: *Scheler...*, s. 75—76.

³⁰ M. Scheler: *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*. Przekł. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy...*, s. 259.

Konstruując swoją antropologię, Scheler rozpatrywał problemy nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej. Kładł zawsze nacisk na żywotne dla człowieka sprawy natury praktycznej. Sam też nie był typem filozofa akademickiego, często angażował się w krytykę aktualnych zjawisk społecznych. Traktował swoje pomysły nie jako prowokacje intelektualne, ale, przekonany co do zawartego w antropologii programu, uważał go za swoisty manifest. Krytykując zarówno historyczne, jak i współczesne sobie koncepcje antropologiczne, doszedł do wniosku, że antropologia filozoficzna ma nie tyle dążyć do sformułowania ostatecznej definicji człowieka, ile wskazywać określone postawy, których zajęcie pomoże każdemu indywidualnie odnaleźć dla siebie właściwe „stanowisko w całokształcie bytu”. Ażeby jednak człowiek mógł rozwiązywać konkretne problemy życiowe, filozof musi uporać się z często „sztucznymi” problemami teoretycznymi. Jest to ważne, gdyż właśnie światopogląd, jaki kształtuje między innymi filozofia, stanowi podstawę radzenia sobie z codziennymi trudnościami i kłopotami. Jedną z najważniejszych tego typu teoretycznych kwestii jest zdemaskowanie, a w efekcie odrzucenie doktryn rozbijających byt człowieka na sferę duchową i niezależną od niej sferę cielesną. Zdaniem Schelera filozofowie toczą spory o jedność i dualistyczny charakter bytu ludzkiego. Abstrakcyjne obrazy i definicje, które miały być w intencji ich autorów odpowiedzią na pytanie, czym jest człowiek, nie tylko nie sformułowały takiej odpowiedzi, ale wręcz prowadzą do nowych, coraz bardziej skomplikowanych zagadnień. Scheler był przekonany, że jego propozycja uniknęła tych „błędów”, a przede wszystkim dała pełną odpowiedź na to zasadnicze w filozofii współczesnej pytanie.

Piotr Węclawik

MAX SCHELER'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
ITS ORIGIN, OBJECT, AND METHOD

S u m m a r y

The author examines the origin of the philosophical anthropology by means of a historical and content-related analysis. He follows Scheler's idea of discussing the philosophers' arguments concerning anthropology against the backdrop of the dualist nature of man's existence. In the last resort, the question about the nature of man, even though it receives some explanation in Scheler's conception, remains undecided. This creates the possibility for other anthropological conceptions to arise, and yet all of them have to take into account what M. Scheler wrote on the subject.

Piotr Węclawik

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE VON MAX SCHELER
IHRE GENESE, GEGENSTAND UND METHODE

Zusammenfassung

Der Verfasser führt eine historische und sachliche Analyse der Genese der philosophischen Anthropologie durch. Er folgt dem Gedanken Schelers, der die Auseinandersetzungen der Philosophen um den Menschen vor dem Hintergrund des dualistischen Charakters des menschlichen Seins erörtert. Im Endresultat bleibt die Frage, nach dem Wesen des Menschen — obwohl das Konzept Schelers es erklärt — unbeantwortet. Dies verursacht, daß neue Konzepte im Bereich der Philosophie des Menschen, die jedoch das berücksichtigen müssen, was Scheler zu diesem Thema sagte, entstehen können.