

Grzegorz Mazur

Struktura bytowa człowieka w ujęciu Maxa Schellera

Colloquia Theologica Ottoniana nr 1, 89-106

2015

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.

STRUKTURA BYTOWA CZŁOWIEKA W UJĘCIU MAXA SCHELERA

Grzegorz Mazur¹
Pasewalk

Wstęp

W dorobku filozoficznym Maxa Schelera szczególną pozycję zajmują rozważania aksjologiczne i etyczne. Dlatego utrwalił się obraz filozofa jako przede wszystkim twórcy fenomenologicznej etyki. Obraz ten przesłania jednak wiele innych jego dokonań, świadczących o zainteresowaniu problemami antropologicznymi.

Jedna z ostatnich prac M. Schelera opublikowanych przed śmiercią zawiera znamienne wyznaczenie: „Kwestie: Czym jest człowiek i jakie jest jego stanowisko w bycie, zajmowały mnie od pierwszego przebudzenia mojej świadomości filozoficznej znacznie bardziej aniżeli wszystkie inne zagadnienia filozoficzne”². Zagadnienie człowieka stanowiło dla niego centralny temat filozofowania, wokół którego koncentrowały się inne problemy.

Metafizyka, teoria poznania, socjologia, etyka ostatecznie wracają do tego samego przedmiotu. Człowiek jako problem filozoficzny przewija się mniej lub więcej wyraźnie przez całą myśl tego filozofa.

Na podstawie opublikowanych źródeł, rozrzuconych po jego różnych pracach, w których wątki antropologiczne i ogólnometafizyczne przeważnie nie są

¹ O. mgr Grzegorz Mazur, doktorant, przygotowuje rozprawę doktorską u ks. prof. dr. hab. Wiesława Dyka; e-mail: g.mazur@gmx.de.

² M. Scheler, *Stanowisko człowieka w Kosmosie*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, S. Czerniak, Warszawa 1987, s. 43.

prowadzone w sposób systematyczny, można uchwycić zasadnicze rysy Schelerowskich twierdzeń antropologicznych.

Poglądy filozoficzne M. Schelera podlegały ewolucji i wyrażone były w długiej i zawilej składni, co powodowało i ciągle powoduje problem jednoznacznego ustalenia pewnych pojęć i twierdzeń. Dlatego też w literaturze na temat tego filozofa spotyka się często tendencyjne, fragmentaryczne, a nawet całkowicie błędne interpretacje jego poglądów.

M. Scheler odrzuca koncepcje człowieka, które panowały w jego czasach. Tworzy własną koncepcję, biorąc pod uwagę wszystkie istotne właściwości człowieka.

Ważnym postulatem filozofii jest wypracowanie takiej antropologii, która by ukazała istotną ideę człowieka, pisze M. Scheler w swej pracy *Stanowisko człowieka w kosmosie*³. Rozwiązania tego zagadnienia nie należy oczekiwać od nauk szczegółowych czy religii. Te bowiem zajmują się człowiekiem z pewnego punktu widzenia, ujmują go tylko częściowo. Dlatego M. Scheler uważa, że należy wypracować filozoficzną antropologię, ujmującą podstawową strukturę człowieka, na której opierałyby się wszystkie istotne właściwości bytu człowieka, oraz – w dalszej kolejności – należałoby określić miejsce człowieka w obrębie całości bytu, świata oraz wobec Boga.

Rozwiązanie zagadnienia struktury bytowej człowieka wpływa na inne problemy filozofii człowieka i pozostaje w ścisłym związku z problematyką ogólnofilozoficzną.

1. System cielesny

Z uwagi na fakt posiadania ciała człowiek należy do świata zwierzęcego. Toteż samo pojęcie „człowiek” używane na tej płaszczyźnie rozważań jest podporządkowane pojęciu „zwierzę”. Chcąc odróżnić pojęcie „człowiek” od pojęcia, które obejmowałoby w nim również to, co wykracza poza dziedzinę życia organicznego, M. Scheler mówi o pojęciu „systematyczno-przyrodniczym”, przeciwstawiając je „pojęciu istotowemu”. Posłużenie się takimi określeniami może od

³ Tamże, s. 47.

razu nasunąć przypuszczenie, że w obrębie systemu cielesnego nie napotyka on czegoś istotnego dla człowieka⁴.

Oczywiście niezbyt celowe byłoby szczegółowe analizowanie przyrodniczego pojęcia człowieka, dla którego nadrzędnym jest dla M. Schelera pojęcie „zwierzę”⁵, toteż podkreślimy tu jedynie te elementy, które mogą być ważne dla dalszych rozważań.

Przed wszystkim uderza w człowieku dysproporcja pomiędzy jego budową fizyczną a życiem psychicznym. Rozpatrywany ze stanowiska przyrodniczego wykazuje duże podobieństwo ze zwierzętami, posiada dobre narządy zmysłowe, spełnia analogiczne funkcje, tymi samymi prawami się rządzi i przechodzi etapy rozwojowe podobne do etapów u zwierząt⁶.

Pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem zachodzi więc wyłącznie różnica stopnia. *Homo naturalis* jest po prostu zwierzęciem⁷. Tym co jednak bardziej uderza, gdy spoglądamy na człowieka, jest niezwykle rozwinięty system nerwowy⁸. Oczywiście „człowiek-zwierzę” musiał w określony sposób wykształcić się ze świata zwierzęcego. M. Scheler sądzi, że proces ten nie polegał na przystosowaniu się do wymagań życiowych i „walce o byt”. Decydującym czynnikiem nie była praca, sporządzanie narzędzi i posiadanie języka, gdyż nie istnieje przejście od sygnału, które używają zwierzęta, do „słowa”, jak też nie ma przejścia od posługiwania się przedmiotami (obserwowanego u wyższych małp) do używania narzędzi przez człowieka⁹. Aby „posiadać” słowo czy narzędzia, człowiek już musiał być człowiekiem. Nawiązuje tutaj Max Scheler do koncepcji Karola Marksa¹⁰.

⁴ Por. tamże, s. 48; A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu M. Schelera*, „Studia Filozoficzne” 6 (1971), s. 47.

⁵ Szczegółowe analizy na ten temat można porównać w pracach M. Schelera: *O idei człowieka*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, S. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 3–41; *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tamże, s. 43–149; *Formy wiedzy i kształcenia*, tamże, s. 333–383; *Człowiek w epoce zacierania się przeciwstawieństw*, tamże, s. 195–237; *Człowiek i historia*, tamże, s. 153–155.

⁶ Por. tenże, *Formy wiedzy i kształcenia*, s. 333; J. Pastuszka, *Idea człowieka we współczesnych prądach filozoficznych*, Poznań 1947, s. 25–26; tenże, *Idea człowieka w filozofii M. Schelera*, „Prąd” 25 (1938), s. 141–144.

⁷ Por. M. Scheler, *O idei człowieka*, s. 33–40.

⁸ Por. tenże, *Formy wiedzy i kształcenia*, s. 333.

⁹ Por. tenże, *Resentyment a moralność*, s. 207–214.

¹⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 76–80.

Człowieka rozpatrywanego w aspekcie przyrodniczym nie można traktować jako „korony” ewolucji życia na ziemi¹¹. „Jest on zwyrodniałym, chorym zwierzęciem, w którym życie popełniło fałszywy krok i weszło w ślepią uliczkę”¹². Z anatomicznego punktu widzenia człowiek jest nieprzystosowany do konkretnego środowiska przyrodniczego, w którym mógłby żyć jak inne zwierzęta. U człowieka zachowały się najstarsze właściwości rzędu kręgowców (np. pięciopalcowa ręka). Jego organy nie są wyspecjalizowane, człowiek to „organologiczny dyletant”¹³.

Biorąc to pod uwagę, M. Scheler dochodzi do konkluzji, że człowiek – najbardziej „umógowiona” istota, która powstała w rozwoju najpóźniej – jako gatunek skazany jest na śmierć¹⁴.

Należy zauważyć, że zabarwione negatywną oceną zapatrywania M. Schelera na system cielesny człowieka zostały wygłoszone bez uwzględnienia innych systemów (psychiczny, noetyczny), jakby miały charakter autonomiczny¹⁵. Tymczasem nie jest wykluczone, że znajdują się one z nim w jakimś związku i że wówczas (ze względu na naturę owych na razie pominiętych systemów) wiele dawniejszych negatywnych punktów oceny M. Schelera mogłoby zostać osłabionych bądź nawet usuniętych.

Także jeżeli spojrzymy na człowieka w aspekcie rozwojowym, to okazuje się, że sama organizacja cielesna domaga się zaistnienia dodatkowo swoistych warunków zewnętrznych, które nie posiadają już charakteru biologicznego. Mia nowicie z uwagi na właściwy przebieg kształtowania się człowieka wymaga on „umieszczenia” w specjalnym, typowo „ludzkim” środowisku społeczno-kulturowym. Owszem, jest ono niezbędne z biologicznego punktu widzenia. Można nawet uznać, że właśnie konkretne warunki społeczno-kulturowe dopełniają i specjalizują środowisko czysto biologiczne¹⁶.

¹¹ Por. A. Węgrzecki, *M. Scheler*, Warszawa 1975, s. 76–82; tenże, *Struktura człowieka w ujęciu M. Schelera*, s. 47–53.

¹² M. Scheler, *O idei człowieka*, s. 25; tenże, *Formy wiedzy i kształcenia*, s. 323–333.

¹³ Por. tenże, *O idei człowieka*, s. 36–38.

¹⁴ Por. tamże, s. 33–41.

¹⁵ Niektórzy znawcy poglądów M. Schelera przypuszczają, że niedokończone zapatrywania mogą znajdować się w pracach jeszcze niepublikowanych. Nie jest też wykluczone, że przedwczesna śmierć uniemożliwiła zarejestrowanie tych poglądów (por. A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 7–17).

¹⁶ Por. tenże, *Struktura człowieka w ujęciu M. Schelera*, s. 51–52.

2. Stopnie poziomów psychicznych

„Strona organiczna” nie wyczerpuje jednak całokształtu bytu ludzkiego. Można przypuścić, że po uwzględnieniu innych jego „stron” wspomniane „braki” przedstawiają się w nowym świetle. Należałoby wziąć pod uwagę dziedzinę psychiki.

Kwestię tę częściowo naświetla znamienne stwierdzenie M. Schelera, że to, co dotyczy granicy tego, co psychiczne, pokrywa się z granicą tego, co ożywione w ogóle¹⁷. Zjawisk psychicznych jako takich nie można się więc dopatrywać tylko w człowieku, ponieważ ich zasięg bytowy jest znacznie szerszy. Ponadto, jak wynika z licznych wypowiedzi M. Schelera, są one związane ze zjawiskami życiowymi, z systemem cielesnym człowieka, wykazującym co najwyżej ilościowe różnice w stosunku do innych organizmów. Ogólnie można zatem przypuścić, że wszelkie przejawy „duszy” nie zapewniają człowiekowi wyjątkowego miejsca wśród istot żywych.

Aby ostatecznie wyjaśnić całą sprawę, należy zastanowić się nad tym, w jakim stosunku pozostają do siebie oba systemy częściowe – cielesny i psychiczny.

2.1. Pęd uczuciowy

Najniższy stopień psychiczny stanowi nieświadomy, pozbawiony wrażeń i przedstawień pęd uczuciowy. Nie odznacza się on określonym specyficznie kierunkiem ani też określonym celem, nie ma jeszcze rozdziału uczucia i pędu. Jego jedynie dwiema stronami są: samo „zwrócenie się” (np. do światła) i „odwrócenie się”. Pęd ten jest najprymitywniejszym objawem psychicznym i występuje już u roślin jako ciążenie organizmu do odżywiania się, rozrostu i rozmnażania się¹⁸. On, a nie wrażenia czy świadomość, jest przeto dla M. Schelera elementarnym czynnikiem psychicznym.

U rośliny pęd ten zwraca się ku środowisku (kierunek „góra” i „dół”, światło i ziemia), ale bez określonego skierowania na przedmiot. Nie ujawnia charakterystycznej zwierzęcej przestrzeni, brak jej jakiegokolwiek specyficznego wrażenia, skojarzenia, odruchu bezwarunkowego, nie posiada narządów zmysłowych ani

¹⁷ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, s. 49.

¹⁸ Tamże, s. 50.

też systemu nerwowego. Jej istnienie wyczerpuje się w odżywianiu i rozroście, rozmnażaniu się i śmierci.

Ten pierwszy stopień życia, pęd uczuciowy, obecny jest również u człowieka. Dopiero bowiem u człowieka na funkcjach wyrazu i oznajmiania nabudowuje się funkcja przedstawiania i nazywania za pomocą znaków. Ten pęd stanowi jedność wszystkich bogato zróżnicowanych popędów i afektów. Związane też są z nim przejawiające się jeszcze w człowieku właściwości roślinne, jak regulujący rozdział pokarmu, „wegetatywny” system nerwowy oraz rytmika snu i czuwania. M. Scheler lokalizuje ten pęd w pniu mózgowym człowieka, który prawdopodobnie jest też ośrodkiem funkcji gruczołów dokrewnych, umożliwiających procesy cielesne i psychiczne¹⁹.

2.2. Instynkt

Drugą psychiczną formę określa M. Scheler jako „instynkt”. Powstrzymuje się jednak od określania go za pomocą pojęć i definiuje, odwołując się wyłącznie do tzw. zachowania się istoty żywej. Instynktowne jest dla niego zachowanie wykazujące ukierunkowanie celowe zachodzące ze stałym, niezmiennym rytmem i będące reakcją tylko na takie, powtarzające się sytuacje, które mają znaczenie dla sposobu życia gatunku jako takiego, a nie poszczególnych doświadczeń jednostkowych, oraz wrodzone i dziedziczne, niezależnie od ilości prób (choć może ulec jeszcze specjalizacji)²⁰.

Ze względu na tę ostatnią cechę instynktowne zachowanie różni się od autotresury (przez próby i błędy), od wszelkiego uczenia się oraz od wszelkiego używania rozumu (które są przydatne indywiduum, a nie gatunkom)²¹.

2.3. Pamięć asocjacyjna

Zachowanie wybijające z przyzwyczajenia jest trzecią formą psychiczną i oznacza zdolność nazywaną „pamięcią asocjacyjną”. Przypisuje się je każdej istocie żywej, której zachowanie ulega powolnemu i stałemu przekształcaniu na podłożu zachowania wcześniejszego (tzn. w taki sposób, że każdorazowo stopień,

¹⁹ Tamże, s. 55.

²⁰ Tamże, s. 56–59.

²¹ Por. tenże, *O idei człowieka*, s. 23.

w jakim jej zachowanie staje się sensowniejsze, jest ściśle uzależnione od liczby prób²². Łączy się ona od pierwszej chwili pojawienia się ściśle z naśladowaniem działań i ruchów osobnika tego samego gatunku. Jednak świadome przypominanie zdarzeń, przeżyć oraz ich identyfikacja właściwe są tylko człowiekowi. Odnosi się to również do popędów, uczuć, afektów. Popęd staje się możliwym źródłem przyjemności, niezależnie od całokształtu potrzeb życiowych. Zasada przyjemności nie jest więc pierwotna (jak mniemali hedoniści), lecz jest dopiero następstwem rozwiniętej inteligencji, wspartej na asocjacji²³.

2.4. Praktyczna inteligencja

Z pamięcią asocjacyjną łączy się czwarta forma psychicznego życia, tzw. inteligencja praktyczna. Towarzyszy jej zdolność wyboru i dokonywanie wyboru. Istota żywa zachowuje się „inteligentnie”, jeżeli bez doświadczeń próbnych zachowuje się rozsądnie. Dokonuje się to w obliczu nowych sytuacji, które nie są typowe dla gatunku ani dla indywiduum, przy czym zachowanie to nie jest natychmiastowe i przede wszystkim niezależne od liczby dokonanych uprzednio prób. Tę inteligencję nazywamy „praktyczną”, ponieważ jej ostatecznym celem jest zawsze działanie, dzięki któremu organizm osiąga swój cel. Dlatego możemy ją zdefiniować jako nagle dokonujący się wgląd (w obrębie danego otoczenia) w stan rzeczy i wartości, który ani nie może być dany bezpośrednio w spostrzeżeniu, ani też nie został kiedykolwiek przedtem spostrzeżony, tzn. mógłby być ewentualnie myślowo odtworzony²⁴.

Rodzi się jednak pytanie, czy zwierzęta (szczególnie najwyżej zorganizowane małpy człekokształtne) osiągnęły opisany tutaj stopień życia psychicznego, czy też nie²⁵. Max Scheler powołuje się na Wolfganga Kohlera, który w wyniku długoletnich badań przypisuje badanym przez siebie zwierzętom najprostsze działanie inteligentne i twierdzi, że nie wszystkie osiągnięcia zwierząt można wyprowadzić z instynktów i procesów asocjacyjnych²⁶.

²² Tamże, s. 65.

²³ Tamże, s. 70–73.

²⁴ Tamże, s. 74–75.

²⁵ Tamże, s. 24.

²⁶ Por. tenże, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, s. 76–77; tenże, *O idei człowieka*, s. 25; J. Pastuszka, *Idea człowieka w filozofii M. Schelera*, s. 144–149.

Podobnie wygląda sprawa woli wyboru i aktu wyboru. Uważa, że błędem jest odmawianie zwierzętom możliwości dokonywania wyboru, ponieważ nie zawsze porusza je stosunkowo silniejszy, pojedynczy popęd. „Zwierzę nie jest mechanizmem poruszonym przez popędy, tak jak nie jest automatem poruszonym przez instynkty czy mechanizmem pracującym na zasadzie asocjacji i ruchu”²⁷.

Z pewnością nie przysługuje zwierzęciu, zdaniem M. Schelera, wybór między samymi wartościami (np. preferowanie wartości tego, co pożyteczne, nad to, co przyjemne). Także jeżeli chodzi o sferę afektywną, zwierzę o wiele bardziej zbliżone jest do człowieka aniżeli pod względem inteligencji. Podarunek, gotowość do pomocy, pogodzenie się i podobne fakty można spotkać już wśród zwierząt²⁸.

W przekonaniu więc M. Schelera psychika nie pojawia się wyłącznie u człowieka. Różne formy życia psychicznego istnieją także u istot żywych. Psychika ludzka jest właściwie „przedłużeniem” psychizmu zwierzęcego. Uważa on również, że nie istnieje jakieś specjalne podłoże psychiki człowieka, które tradycyjnie nazywano „duszą”, najczęściej podciągając pod tę nazwę same przeżycia czy funkcje psychiczne. Cała działalność ludzka pozostaje w ścisłym związku z procesami fizjologicznymi. M. Scheler rozwiązuje tę kwestię za pomocą kategorii „życia”. Największy błąd Kartezjusza widzi on właśnie w zupełnym jej pominięciu. Kartezjusz odmówił bowiem roślinom i zwierzętom psychicznej natury. Następstwem było wyrwanie człowieka z przyrody, przez co podstawowa forma życia została wyrzucona ze świata. Czynniki psychiczne sprowadził tylko do świadomości, wiążąc je wyłącznie z korą mózgową. W kartezjańskim obrazie świata nie ma życia jako takiego, rzeczywistość sprowadza się do myślowych punktów mechanizmu materialnego²⁹.

Przeciwstawiając się temu, M. Scheler mówi ostro: „Fizjologiczny proces życiowy i psychiczny proces życiowy są ontologicznie rzecz biorąc ściśle identyczne. Są one różne tylko fenomenalnie [...]”³⁰.

Istnieje jeden jednolity proces życiowy, którego stronami jest to, co cielesne, oraz to, co psychiczne. Różnica między duszą i ciałem rodzi się wówczas, gdy proces życiowy zaczynamy badać w aspekcie zewnętrznym (biologicznym)

²⁷ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, s. 79.

²⁸ Por. tamże, s. 80.

²⁹ Por. tamże, s. 123–125.

³⁰ Tamże, s. 126.

bądź wewnętrznym (psychologicznym). Jednak zawsze badamy to samo życie i jedność tę stanowi fakt, który dotyczy wszystkich istot żywych, a więc również i człowieka. Między ciałem i duszą bądź mózgiem i duszą nie istnieje jakieś ontyczne przeciwieństwo. Toteż nie ma najmniejszego powodu, by z uwagi na życie psychiczne człowieka ustanawiać między nim a zwierzęciem różnicę większą od różnicy stopnia czy ludzkiej duszy przypisywać jakieś szczególne pochodzenie i przyszły los, jak to uczynił teistyczny kreacjonizm i tradycyjna nauka o nieśmiertelności³¹.

Schelerowskie rozwiązanie problemu psychofizycznego można nazwać monizmem witalistycznym. Zwraca się on zarówno przeciwko tradycyjnie rozpowszechnionemu dualizmowi duszy i ciała, jak też przeciwko monizmowi materialistów (nieuznających specyficznych zjawisk psychicznych) i monizmowi spirytualistów (pomijających stronę fizyczną). Wyklucza więc różne skrajne stanowiska w kwestii stosunku psychiki do ciała³².

Gdy rozpatrujemy to stanowisko w kręgu rozważań antropologicznych, można by zarzucić M. Schelerowi, że nie przeprowadził specjalnych analiz, lecz jedynie oparł się na założeniach metafizycznych o naturze bytu. Nie jest jednak wykluczone, że takie analizy znalazły się w planowanej *Antropologii filozoficznej* i że może znajdują się w dotychczas niepublikowanych rękopisach M. Schelera³³.

Organizm i psychika stanowią w ujęciu M. Schelera jedną zwartą całość, jeden system psychowitalny. Nie obejmuje on jednak jeszcze całego człowieka, gdyż nie jest on istotą, którą można i należy rozpatrywać tylko w aspektach organicznych i psychicznych. Dlatego w swoich rozważaniach na ten temat M. Scheler idzie dalej.

3. Duch istotnym wyróżnieniem bytu człowieka

Jeżeli już zwierzęciu przysługuje inteligencja, to czy między człowiekiem a zwierzęciem zachodzi jakaś większa różnica od różnicy stopnia, czy zachodzi jakaś różnica istotna? Albo czy ponad dotychczas rozpatrywanymi stopniami istotnościowymi istnieje w człowieku coś całkiem innego, coś specyficznie

³¹ Por. tamże, s. 128–131.

³² Por. A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu M. Schelera*, s. 55.

³³ Por. tenże, *M. Scheler*, s. 81.

jemu przysługującego, czego w ogóle nie dotyka i nie wyczerpuje inteligencja i wybór?³⁴

M. Scheler uważa, że najwięcej rozbieżności dotyczy tej kwestii. Odrzuca wszelkie koncepcje, które nie uznają żadnej metafizyki człowieka, tzn. żadnego szczególnego stosunku, który wiązałby człowieka jako takiego z zasadą świata³⁵.

Człowiek różni się od zwierzęcia. To, co czyni człowieka człowiekiem, jest czymś nowym w stosunku do praktycznej inteligencji i do całej sfery życia w wymienionych przez nas stopniach psychicznych. Tym czymś nowym jest zasada, którą M. Scheler nazywa „duchem” i sprowadza do najwyższej zasady wszystkich rzeczy.

3.1. Osoba jako przejaw ducha

M. Scheler pojmuje ducha specyficznie³⁶. Nie jest on tylko rozumem, jak mniemali Grecy, lecz obejmuje zarówno pojęciowe myślenie, jak ogląd istotowy oraz akty emocjonalne i wolitywne (jak dobroć, miłość, skrucha, szacunek, żal itp.). Ośrodek zaś aktowy, w jakim duch przejawia się, nazywa M. Scheler osobą, w ostrym odróżnieniu od środków funkcjonalnego życia, które od wewnątrz brane określa ośrodkami psychicznymi³⁷.

Czym jednak jest ów „duch”, nowa i tak decydująca zasada? Duchowa istota nie jest już uwarunkowana przez popęd i otoczenie, lecz jest wolna, niezależna od organizmu, wolna od środowiska i „otwarta wobec świata”³⁸.

Przebieg zwierzęcego zachowania ma zawsze przebieg: $T = U$ ³⁹. Całkiem inaczej jest z istotą, która ma „ducha”. Taka istota jest zawsze zdolna do zachowania się, które ma przeciwstawną formę. Pierwszym elementem takiego zachowania jest to, że zachowanie staje się „umotywowane” niezależnie od fizjologicznego

³⁴ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, s. 80; tenże, *O idei człowieka*, s. 23.

³⁵ Por. tenże, *Formy wiedzy i kształcenia*, s. 332–342; tenże, *O idei człowieka*, s. 7–42; tenże *Stanowisko człowieka w kosmosie*, s. 84.

³⁶ Z wyjątkiem odmiennego metafizycznego powiązania ducha i odmiennego stosunku ducha do popędu określenie ducha pozostało zasadniczo takie samo, jak w pierwszym okresie jego filozofii.

³⁷ Por. F. Znaniecki, *Pojęcie osoby u M. Schelera*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958), s. 23–38; A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu M. Schelera*, s. 56–62; tenże, *M. Scheler*, s. 82–90.

³⁸ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, s. 83.

³⁹ T (*Tier*) – zwierzę, U (*Umwelt*) – środowisko.

i psychicznego stanu organizmu ludzkiego i jego impulsów popędowych. Drugim elementem jest swobodne, tzn. wypływające z centrum osobowego, hamowanie impulsu popędowego (bądź odhamowanie). Trzecim zaś czynnikiem jest zmiana przedmiotowego charakteru jakiejś rzeczy. Formą takiego zachowania jest „otwarcie wobec świata”, otrząśnięcie się z władzy środowiska: $M = W _ _ \dots$ ⁴⁰.

Zachowanie to zgodnie ze swoją naturą może się w sposób nieorganiczny rozszerzać tak daleko, jak sięga „świat” istniejących rzeczy. „Człowiek jest takim X, które w nieograniczonym stopniu może zachowywać się otwarcie wobec świata. Stawanie się człowiekiem jest wznoszeniem się mocą ducha do otwarcia wobec świata”⁴¹.

Zwierzę nie ma żadnych „przedmiotów”, żyje ekstatycznie w swoim środowisku, które jako strukturę zanosi wszędzie, dokąd się udaje, poniekąd jak ślimak swój dom. Tego środowiska nie może uczynić przedmiotem. Zwierzę nie może zająć swojej pozycji z dala, wykroczyć poza otoczenie ku światu. Do tego zdolny jest tylko człowiek. „Bycie przedmiotem jest więc najbardziej formalną kategorią logicznej strony ducha”⁴².

3.2. Człowiek – duch świadomy samego siebie

W stosunku do otoczenia zwierzę zachowuje się inteligentnie, a jego inteligencja pozostaje uwarunkowana przez czynniki organiczne, popędowe, praktyczne. W odróżnieniu od rośliny zwierzę ma świadomość, ale nie ma samoświadomości. Nie posiada siebie, nie włada sobą, dlatego nie jest siebie świadome. Stawanie się świadomym jest dopiero właściwością człowieka. Dzięki swojemu duchowi człowiek może uprzedmiotwić swoje własne cechy fizjologiczne i psychologiczne oraz każde pojedyncze przeżycia psychiczne, każdą ze swych funkcji witalnych. Tylko taka istota może odrzucić swoje życie. Zwierzę widzi i słyszy, nie wiedząc jednak, że widzi i słyszy. „Psyche” zwierzęcia funkcjonuje, żyje, ale zwierzę nie może być psychologiem i fizjologiem. Nie posiada też jakiejś „woli”, która przetrwałaby impulsy popędowe i ich zmianę. Toteż powiedział F. Nietzsche: „Człowiek jest zwierzęciem, które może obiecywać”⁴³.

⁴⁰ M (*Mensch*) – człowiek, W (*Welt*) – świat.

⁴¹ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, s. 85.

⁴² Tamże, s. 85; por. W. Pannenberg, *Kim jest człowiek*, tłum. D. Szumska, E. Zwolski, Paryż 1978, s. 13–19.

⁴³ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, s. 86–87.

3.3. Duch – byt niedający się uprzedmiotować

Ta struktura bytowa człowieka pozwala wyjaśnić wiele ludzkich właściwości. „Jedynie człowiek dysponuje w pełni wyraźną, konkretną kategorią rzeczy i substancji”⁴⁴. Zwierzę jej nie posiada. Inną istotą jest dla niego to, co widzi, a inną to, co wyczuwa dotykiem⁴⁵. Także jedynie człowiek dysponuje jednolitą przestrzenią. Na przykład niewidomy od urodzenia, gdy podda się operacji i odzyska wzrok, nie uczy się zestawiania pierwotnie przestrzeni, lecz uczy się tylko identyfikowania rzeczy. Natomiast pies może żyć całe lata w jakimś ogrodzie, ale nigdy nie będzie mógł wytworzyć sobie całościowego obrazu ogrodu. Człowiek więc potrafi wzniesić się ponad siebie i uczynić przedmiotem swojego poznania wszystko, łącznie z samym sobą. Jest także zdolny do ironii i humoru, które zawsze zawierają jakieś wzniesienie ponad własne istnienie⁴⁶.

Jednak samo centrum, z którego człowiek spełnia akty, dzięki którym uprzedmiotawia swoje ciało, swoją „psyche” i świat w jego pełni przestrzennej i czasowej, nie może być właśnie „częścią” tego świata, może jedynie tkwić w samej najwyższej zasadzie bytu. Już Kant jako pierwszy wyniósł „ducha” ponad „psyche” i wyraźnie zaprzeczył, że duch jest jedynie grupą funkcji tzw. substancji duszy⁴⁷.

W ten sposób M. Scheler charakteryzuje trzecie ważne określenie ducha: „Duch jest jedynym bytem, który sam nie nadaje się uprzedmiotawiać, jest czystą aktowością, której byt polega tylko na swobodnym spełnianiu swych aktów”⁴⁸. Centrum ducha, „osoba”, nie jest zatem ani bytem przedmiotowym, ani rzeczowym, lecz jedynie dokonującym się, uporządkowanym zespoleniem aktów. Osoba jest tylko w swoich aktach i istnieje przez nie⁴⁹.

⁴⁴ Tamże, s. 89.

⁴⁵ M. Scheler uzasadnia to np. w *Stanowisko człowieka w kosmosie* doświadczeniem H. Volkelta z pająkiem. Pająk, która czatuje w swej pajęczynie, siedzi w jej węźle, atakuje natychmiast komara, który z dala zaplątał się w sieci i który zdradza swą obecność przypuszczalnie jakimś pociągnięciem za pośrednictwem zmysłu dotyku. Jeśli umieści się komara w odległości pozostającej w zasięgu widzenia pająka, to zaraz rzuca się do ucieczki.

⁴⁶ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, s. 92–93.

⁴⁷ Por. tamże, s. 94.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por. F. Znaniecki, *Pojęcie osoby u M. Schelera*, s. 23–38.

Wszystko, co psychiczne, daje się uprzedmiotowić, ale nie akt ducha. M. Scheler mówi, że nad bytem naszej osoby możemy się skoncentrować, nie możemy go natomiast nigdy zobiektywizować⁵⁰.

3.4. Akt ideacji – podstawowa właściwość ducha

Podstawową jednak właściwością ducha jest akt ideacji, w której duch niezależnie od indukcji i obserwacji ujmuje istotę i strukturę rzeczy. Dzięki ideacji, to jest oddzieleniu istoty od istnienia, duch posiada wiedzę istotową *a priori*, obowiązującą dla wszelkiego doświadczenia indukcyjnego⁵¹. Poznanie istotowe daje bowiem najwyższe aksjomaty dla nauk pozytywnych, a dla metafizyki stanowi „okno na świat”, ponieważ wszelka istota znajduje swoje ostateczne uzasadnienie w ponadjednostkowym duchu stanowiącym atrybuty, w „*Ens a se*”⁵².

Owa zdolność oddzielenia istoty od istnienia jest podstawową cechą ludzkiego ducha, na której zasadzają się wszelkie inne. Przy tym człowiek (światomość czy nieświatomość) posługuje się techniką, którą możemy określić jako uchYLENIE rzeczywistego charakteru rzeczywistości⁵³.

Na czym polega to nasze przeżycie rzeczywistości („odreczywistnienie”)? Nie oznacza to – zdaniem Maxa Schelera, jak sądził Edmund Husserl – powstrzymanie się od sądu o istnieniu, tkwiącego już w każdym naturalnym spostrzeżeniu. Raczej oznacza to uchYLENIE na próbę (dla nas) samego momentu rzeczywistości. Akt odreczywistnienia może jednak spełnić tylko ten byt, który nazywamy „duchem”. Przez akt woli może zneutralizować aktywność owego centrum życiowego, które rozpoznaliśmy jako dostęp do bycia rzeczywistym tego, co rzeczywiste. Dlatego też to, co określamy mianem tzw. ludzkiej „wolnej woli”, nie jest pozytywną siłą tworzenia i wydobywania, lecz hamowaniem i wyzwalaniem popędowych impulsów. Akt woli w odniesieniu do działania jest pierwotnie zawsze pewnym „*non fiat*”, nie zaś „*fiat*”⁵⁴.

Dzięki duchowi jest przeto człowiek istotą żywą, która może mocą swojego ducha zachować się ascetycznie, powstrzymać i tłumić własne impulsy popędowe.

⁵⁰ Por. tamże, s. 95.

⁵¹ Por. M. Scheler, *Formy wiedzy i kształcenia*, s. 347–348.

⁵² Por. tenże, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, s. 98–99.

⁵³ Por. tamże, s. 100.

⁵⁴ Por. tenże, *Forma wiedzy i kształcenia*, s. 348.

W porównaniu ze zwierzęciem człowiek jest tym, który może powiedzieć „nie”. Stąd człowiek jest ascetą życiowym, wiecznym protestantem wobec wszelkiej „tylko” rzeczywistości. Z tego względu człowieka można nazwać „wypieraczem popędów”. I tylko dzięki temu potrafi wznieść się ponad otaczającą go rzeczywistość, zawsze pragnie przełamać granice swojego „teraz”, „tutaj”, a jednocześnie może dzięki duchowi swoją energię „sublimować” w działalności duchowej⁵⁵.

Opierając się na tych pierwotnych aktach ducha, M. Scheler formułuje pojęcie człowieka. Jest on istotą wyniesioną i stojącą ponad wszelkim życiem i jego wartościami, ponad całą naturą jako taką; istotą, u której to, co psychiczne, wyzwoliło się od służby na rzecz życia i osiągnęło w drodze sublimacji postać ducha⁵⁶.

Zakończenie

Człowiek, jego struktura bytowa, jest dla M. Schelera rzeczywistością rozległą, różnobarwną, wieloaspektową. Stanowi system zarazem fizyczny, psychiczny i duchowy. Dlatego M. Scheler odrzuca naturalistyczno-przyrodnicze interpretacje człowieka i próbuje zbudować integralną jego wizję. Z jednej strony próbuje odejść od teistyczno-religijnych wizji człowieka, a z drugiej podkreśla metafizykę człowieka, znaczenie powiązania z zasadą świata.

Antropologiczne pomysły M. Schelera ciekawie tłumaczą specyfikę ducha, a przez to odrębność człowieka w stosunku do świata przyrody. Mogą jednak stanowić sprzeczność z podstawowym, bezpośrednim przeżyciem samoświadomości człowieka. Afirmujemy bowiem siebie jako podmiot w akcji uprzedmiotawiania⁵⁷.

⁵⁵ Por. tenże, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, s. 103–104.

⁵⁶ Por. tenże, *Formy wiedzy i kształcenia*, s. 349.

⁵⁷ M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 116–157, 401–427.

Bibliografia

A. Literatura źródłowa

- Ideizujące poznanie istoty jako podstawowy akt ducha*, tłum. M. Migoń, „Studia Filozoficzne” 2 (1981), s. 25–28.
- Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1990.
- Materialne a priori w etyce*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 12 (1967), s. 1512–1543.
- O tragedii i tragiczności*, tłum. R. Ingarden, Kraków 1976.
- O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden, „Przegląd Warszawski” 13 (1922), s. 2–52.
- Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, S. Węgrzecki, Warszawa 1987 [tamże następujące pisma M. Schelera: *Człowiek i historia* (tłum. A. Węgrzecki); *Człowiek w epoce zacierania się przeciwstawieństw* (tłum. A. Węgrzecki); „*Duch*” *pragmatyzmu i filozoficzne pojęcie istoty człowieka* (tłum. S. Czerniak); *Formy wiedzy i kształcenia* (tłum. S. Czerniak); *Metafizyka i sztuka* (tłum. S. Czerniak); *O idei człowieka* (tłum. A. Węgrzecki); *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego* (tłum. S. Czerniak); *O pozytywistycznej filozofii historii wiedzy. Prawo trzech stadiów* (tłum. S. Czerniak); *Stanowisko człowieka w kosmosie* (tłum. A. Węgrzecki); *Światopogląd filozoficzny* (tłum. S. Czerniak); *Teoria światopoglądów, socjologia i kształtowanie światopoglądu* (tłum. S. Czerniak)].
- Problemy socjologii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, Warszawa 1990.
- Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977.
- Święty*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 4 (1967), s. 506–521.
- Wybór pism*, tłum. A. Węgrzecki, w: A. Węgrzecki, *M. Scheler*, Warszawa 1975 [tamże następujące pisma M. Schelera: *Aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości*, s. 161–169; *Istota człowieka*, s. 206–219; *Istota złudzenia w odróżnieniu od błędu*, s. 155–161; *Postawa fenomenologiczna*, s. 131–139; *Spółczesność*, s. 198–206; *To, co aprioryczne, i to, co formalne w ogóle*, s. 139–155; *Upadek wartości witalnych*, s. 169–180; *Z fenomenologii życia emocjonalnego człowieka*, s. 189–198; *Zmiany etosu*, s. 180–189].

B. Literatura pomocnicza

- Buczyńska-Garewicz H., *Scheler a filozofia wartości*, „Człowiek i Światopogląd” 6 (1976), s. 93–108.
- Czerniak S., *Maxa Schelera spór z Comteem*, „Studia Filozoficzne” 9 (1975), s. 27–43.
- Czerniak S., *Spotkanie z Schelerem*, „Studia Filozoficzne” 12 (1975), s. 182–187.
- Czerniak S., *Epistemologiczne uwikłania socjologii wiedzy Maxa Schelera*, „Humanitas” 5 (1980), s. 5–35.
- Czerniak S., *Socjologia wiedzy M. Schelera*, Warszawa 1981.

- Ingarden R., *Dążenia fenomenologów*, „Przegląd Filozoficzny” 22 (1919), s. 118–156, 315–351.
- Ingarden R., *Max Scheler*, „Przegląd Warszawski” 13 (1922), s. 5–31.
- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 1974.
- Krąpiec M., *Metafizyka*, Lublin 1988.
- Krąpiec M., *Ja-Człowiek*, Lublin 1991.
- Krokos J., *Fenomenologia E. Husserla, A. Pfandera, M. Schelera*, Katolicka Agencja Wydawnicza „Mag” [b.d.m.w.].
- Kurdziałek M., *Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu*, w: B. Bejze (red.), *O Bogu i człowieku*, Warszawa 1969, s. 109–126.
- Migoń M., *Redukcja fenomenologiczna a realizm woluntarystyczny w filozofii M. Schelera*, „Studia Filozoficzne” 2 (1981), s. 29–44.
- Pastuszka J., *Filozofia religii M. Schelera*, „Ateneum Kapłańskie” 21 (1928), s. 2–47.
- Pastuszka J., *Intuicjonizm M. Schelera*, „Przegląd Powszechny” 1931.
- Pastuszka J., *Filozofia M. Schelera*, „Ateneum Kapłańskie” 35 (1935), s. 123–138, 333–348.
- Pastuszka J., *Idea człowieka w filozofii M. Schelera*, „Prąd” 25 (1938), s. 141–158.
- Pastuszka J., *Idea człowieka we współczesnych prądach filozoficznych*, Poznań 1947.
- Skarżyńska T., *Problemy wglądu w istotę w fenomenologicznej fazie rozwoju poglądów M. Schelera*, „Studia Filozoficzne” 4 (1986), s. 175–188.
- Trębicki J., *Kryzys wartości i perspektywa jego przewyciężenia w etyce M. Schelera*, „Studia Filozoficzne” 6 (1971), s. 63–79.
- Trębicki J., *Etyka M. Schelera*, Warszawa 1973.
- Węgrzecki A., *Struktura człowieka w ujęciu M. Schelera*, „Studia Filozoficzne” 6 (1971), s. 45–62.
- Węgrzecki A., *M. Scheler*, Warszawa 1975.
- Węgrzecki A., *Schelerowska koncepcja antropologii filozoficznej*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 69 (1975), s. 5–15.
- Wojtyła K., *Nauka źródeł Objawienia a system filozoficzny Maxa Schelera*, „Ateneum Kapłańskie” 55 (1957), s. 57–67.
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu M. Schelera*, Lublin 1959.
- Znanięcki F., *Pojęcie osoby u M. Schelera*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958), s. 23–38.
- Znanięcki F., *Antropologia M. Schelera*, „Studia Pelplińskie” 1 (1969), s. 143–178.

STRUKTURA BYTOWA CZŁOWIEKA W UJĘCIU MAXA SCHELERA**Streszczenie**

Człowiek, jego struktura bytowa, jest dla Schelera rzeczywistością rozległą, różnobarwną, wieloaspektową. Stanowi system zarazem fizyczny, psychiczny i duchowy. Dlatego Scheler odrzuca naturalistyczno-przyrodnicze interpretacje człowieka i próbuje zbudować integralną jego wizję. Z jednej strony próbuje odejść o teistyczno-religijnych wizji człowieka, a z drugiej podkreśla metafizykę człowieka, znaczenie powiązania z zasadą świata.

Antropologiczne pomysły M. Schelera ciekawie tłumaczą specyfikę ducha, a przez to odrębność człowieka w stosunku do świata przyrody.

Słowa kluczowe: Max Scheler, człowiek, duch, osoba, pamięć, instynkt

STRUCTURE OF THE LIVING HUMAN – APPROACH BY MAX SCHELER**Summary**

Man, its structure is everyday reality for Scheler vast, multicolored, multi-faceted. At the same time is a system of physical, mental and spiritual. Therefore, Scheler rejects the naturalistic – natural interpretations of human and integral trying to build his vision. On the one hand trying to go about theistic – religious vision of man and on the other emphasizes the metaphysics of the human, the importance of linking with the principle of the world.

Anthropological ideas of Max Scheler, interestingly explain the specifics of the spirit, and thus the distinction of man in relation to the natural world.

Keywords: Max Scheler, human, spirit, person, memory, instinct

Translated by Mirosława Landowska

