

Piotr Węclawik

Jedność psychofizyczna a duch (osoba) w antropologii filozoficznej Maxa Schelera

Folia Philosophica 13, 85-99

1995

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.

Max Scheler przezwyciężając dualizm kartezjański, proponował zastąpienie go monizmem witalistycznym. Porównując człowieka ze zwierzęciem i rośliną, poddał analizie „istotnościowe formy” życia psychicznego. Odkrył, że wszystkim istotom żywym przysługuje popęd, instynkt, pamięć asocjacyjna oraz inteligencja praktyczna. Właśnie z tej perspektywy człowiek może być określony jako *homo faber*, który niczym jakościowym nie różni się od zwierzęcia. Jednak już na tym poziomie Scheler znajduje różnicę między człowiekiem a innymi istotami żywymi. Różnicę tę dostrzega w reakcji na wyzwanie środowiska. O ile zwierzę nie może zmieniać swojego środowiska, o tyle człowiek może je znacznie rozszerzać. Tak więc z jednej strony, dzięki tej zdolności, jest on istotą gorzej od zwierzęcia przystosowaną do wyzwań środowiska przyrodniczego, z drugiej — ma zdolność, której zwierzęta są pozbawione. Na tej podstawie dochodzi Scheler do wniosku, że człowiek jest „konstytutywnie chorym zwierzęciem”. Wspólną cechą człowieka i zwierzęcia stanowi jedność psychofizyczna, która wyłącznie intelektualnie może być rozbijana na sferę psychiczną i fizyczną. Dlatego też — zdaniem Schelera — nie można mówić o życiu pozbawionym ducha ani o duszy pozbawionej życia. Należałoby raczej używać terminu „dusza witalna”, który najlepiej oddaje ową jedność. Tak analizowany fenomen człowieka ukazuje go jako *homo naturalis*. W tym miejscu swoich rozważań Scheler stawia ważne dla antropologii pytanie: W jaki sposób tak źle przystosowana istota potrafi przeżyć, zarówno jako indywidualum, jak i jako gatunek? Prowadzona dalej fenomenologiczna analiza ujawnia, iż człowiek nie może być rozpatrywany wyłącznie w aspekcie organicznym i psychicznym, gdyż ujawnia się jeszcze jeden jego element strukturalny, a mianowicie osobowość.



PIOTR WĘCŁAWIK

Jedność psychofizyczna
a duch (osoba)
w antropologii filozoficznej
Maxa Schelera



Na poziomie psychowitalnym zatem różnica między zwierzęciem a człowiekiem polega na różnych reakcjach wobec własnego środowiska. „U zwierzęcia, zorganizowanego wyżej lub niżej — pisze Scheler — wszelkie działanie, wszelka reakcja, również »inteligentna«, wypływa z fizjologicznego stanu jego systemu nerwowego, któremu po stronie psychicznej przyporządkowane są instynkty, impulsy popędowe i spostrzeżenia zmysłowe.”¹ Człowieka natomiast cechuje otwartość na bodźce środowiska, co oznacza, iż jest on wrażliwy na nowe impulsy oraz że może przekształcać swoje środowisko. „Człowiek jest takim *X* — stwierdza Scheler — które w stopniu nieograniczonym może się zachowywać »otwarcie wobec świata«. Stawanie się człowiekiem jest wznoszeniem się mocą ducha do otwarcia wobec świata. [...] Zwierzę nie jest w stanie zająć swoistej pozycji z dala, wykroczyć poza »otoczenie« ku »światu« [...]”² Właśnie zdolność dystansowania się wobec własnego środowiska jest momentem, który decyduje o swoistości człowieka, wskazując na jego istotowe pojęcie. Pozbawiony specyficznego dla siebie otoczenia przyrodniczego, jest istotą „otwartą wobec świata”. Istotą, która transcenduje wszelkie, również własne życie. Dlatego też w sensie istotowym jest on bytem, który podlega procesowi „stawania się”, jest stale nastawiony na cel (*terminus ad quem*), ku któremu owo „stawanie się” prowadzi. W pracy *O idei człowieka* Scheler pisze, iż człowiek jest „istotą transcendującą wszelkie życie i w nim siebie samą”³. W wyniku tego — jak zauważa między innymi A. Węgrzecki — Scheler wręcz odrzuca substancjalne traktowanie osoby, a w konsekwencji i samego człowieka⁴.

Na strukturę bytową człowieka składają się dwa systemy, a mianowicie: psychowitalny i neotyczny (duchowy). Zasadą pierwszego jest życie, przejawiające się dwuaspektowo, tj. w procesach fizjologicznych oraz w procesach psychicznych. Zasadę drugiego systemu stanowi duch, ujawniający się w postaci osoby. „W tym całkiem nowym znaczeniu — twierdzi Scheler — »człowiek« jest intencją i gestem »transcendencji«, jest istotą, która modli się i poszukuje Boga. To nie człowiek się modli, [ale — P. W.] jest on modlitwą życia wychodzącą ponad nie samo: to nie »człowiek poszukuje Boga«, ale jest ożywionym *X*, które szuka Boga! Człowiek może być taką istotą w tej mierze, w jakiej jego intelekt, jego narzędzia i maszyny dają mu coraz więcej wolnych chwil na kontemplację Boga i miłość do niego. Jedynie to może kiedykolwiek usprawiedliwić ludzki intelekt i jego dzieło — cywilizację: to, że pozwalają, aby istotą człowieka coraz bardziej przenikały duch i miłość, które we wszystkich

¹ M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie*. Przekł. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 83.

² Ibidem, s. 85.

³ M. Scheler: *O idei człowieka*. Przekł. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej...*, s. 25.

⁴ A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa 1975, s. 84.

swych poruszeniach i aktach — jak oderwane i (następnie) połączone kawałki jakiejś krzywej — kierują się na coś, co nosi imię »Boga«.⁵ Właśnie dzięki duchowi człowiek przestaje być *homo faber*, który całkowicie jest zajęty wytwarzaniem towarów zaspokajających jego potrzeby. Człowiek nie myśli dla samego myślenia, jak chcieli Grecy, nie traktuje też myślenia instrumentalnie, jako zdolności służącej opanowywaniu przyrody.

Jako *homo naturalis* nie wyłonił się on w formie ostatniego ogniwa ewolucji, lecz wyraźnie można wskazać ciągłość istotową między nim i zwierzęciem. Dopiero rozpatrywanie go jako „osoby” ukazuje różnicę jakościową między nimi, gdyż „nowa zasada stoi poza tym wszystkim, co możemy nazwać »życiem« w najszerszym znaczeniu”⁶. W innym miejscu Scheler wręcz podkreśla, iż osoba stanowi „zasadę przeciwstawną wszelkiemu i każdemu życiu w ogóle, również życiu w człowieku [...]”⁷.

„Osoba” jest tym czynnikiem, który godzi człowieka jako istotę psychowitalną ze środowiskiem mimo jego nieprzystosowania do warunków życiowych. „Osobę” w człowieku należy — czytamy w *Stanowisku człowieka w kosmosie* — pojąć przy tym jako centrum, które stoi ponad przeciwieństwem organizmu i otoczenia⁸. Jest ona niezmienna, podobnie jak niezmienna jest struktura psychofizyczna człowieka, który „wcale zatem nie »rozwinął się« ze świata zwierząt, lecz był, jest i wiecznie pozostanie zwierzęciem. Poszukiwacz Boga natomiast z jego istotowymi predykatami — to jest owa istotowa klasa rzeczy, dziedzina »osób«, która się w ogóle nie »rozwinęła«, tak jak nie »rozwinęły« się barwy, liczby, przestrzeń i czas oraz inne prawdziwe (*echte*) istotności.”⁹ Nie ma żadnych racji dla genetycznego traktowania osoby, nie można jej bowiem wywieść ze struktury psychowitalnej. Duch jest równie pierwotny, jak popęd życiowy.

Scheler dostrzegając zbieżność między greckim pojęciem „rozumu” a swoją kategorią „ducha”, nie zgadzał się na ścisłe związanie jej z kategorią „osoby”. Wynikało to z tego, iż „duch” — w jego ujęciu — ma szerszy zakres, obejmując oprócz myślenia pojęciowego także akty wolitywne i emocjonalne. Duch przejawia się w rozmaitych aktach intencjonalnych, które nie podlegają prawidłowościom właściwym sferze biopsychicznej. Dlatego wolimy — pisze Scheler — użyć szerszego słowa na określenie nowego *X*, słowa „duch”, które wprawdzie obejmuje pojęcie »rozumu«, ale oprócz myślenia pojęciowego (*Ideendenken*) obejmuje też określony rodzaj »naoczności«, naoczności prafenomenów lub zawartości istot (*Wasensgehalten*), dalej, określoną klasę aktów

⁵ M. Scheler: *O idei człowieka...*, s. 25—26.

⁶ Idem: *Stanowisko człowieka w kosmosie...*, s. 81.

⁷ Ibidem, s. 81—82.

⁸ Ibidem, s. 89.

⁹ Idem: *O idei człowieka...*, s. 34.

wolitywnych i emocjonalnych [...]. Centrum aktowe zaś, w którym duch przejawia się w obrębie sfer bytu skończonego, określamy jako »osobę«, wyraźnie [je — P. W.] odróżniając od wszystkich czynnościowych centrów życiowych, które, rozpatrywane od wewnątrz, nazywają się centrami »psychicznymi«.¹⁰ Określając ducha mianem „centrów psychicznych”, Scheler przeciwstawia się subiektywnemu jego traktowaniu. Błąd taki odnajduje w teorii Maxa Webera, gdzie to, co „osobowe”, jest zamienne z tym, co „subiektywne”. „Utożsamia on — pisze Scheler — to, co »osobowe«, z tym, co »subiektywne«, zamiast [z tym — P. W.], co maksymalne i ponadprzeciętne (*übernormal*), obiektywne i nie zainteresowane samymi tylko powszechnie ważnymi wartościami życiowymi, wedle których nauka dokonuje selekcji w naocznych (treściach) świata i rzeczywistości życia, w celu opanowania świata (*voir pour prévoir*: »wiedza jest potęgą«).¹¹ Duch jest zatem nie tyle subiektywną świadomością, którą Hegel określił mianem ducha subiektywnego, ile raczej ośrodkiem aktowym; w nim duch ujawnia się w skończonych sferach bytu, które Scheler nazywa osobą. Duch jest całkowicie wolny, a uświadamiane „opory” czyni przedmiotami rzeczywistości. Stąd podstawowym określeniem duchowej istoty „jest jego egzystencjalne uwolnienie (*Entbundenheit*) od tego, co organiczne, jej wolność, możność oderwania się — czy też wolność i możność oderwania się jej centrum bytowego — od władzy (*Bann*), nacisku, zależności od tego, co organiczne, od »życia« i wszystkiego, co do niego należy, a więc również od swojej własnej popędowej »inteligencji«¹². Duch jest warunkiem i zdolnością, której nie mają zwierzęta, a poszukiwanie Boga stanowi wyraz jego wolności. Bóg nie ogranicza człowieka, wręcz przeciwnie — jego poszukiwanie jest uwarunkowane wolnością, którą osiąga duch. Duch, uprzedmiotawiając sferę psychiczną i witalną, przelamuje ograniczenia środowiska, toteż świat nie jest ograniczonym, zamkniętym systemem, lecz jawi się jako chaos ciągle zmieniających się warunków życia. W pewnych warunkach wolność i brak ograniczeń ze strony przyrody mogą sprawić, iż wolność przerodzi się w samowolę. Dlatego poszukiwanie Boga jest w istocie poszukiwaniem wartości i idei, które same w sobie uhierarchizowane, porządkują chaos. Człowiek bowiem nie żyje w porządku przyrodniczym, ale w porządku aksjologicznym (kulturowym).

Scheler przeciwstawia się nie tylko określaniu człowieka jako *homo faber*, który staje się w coraz większym stopniu, w wyniku rozwoju cywilizacji, kartezjańskim „panem i posiadaczem przyrody”, ale występuje także przeciwko greckiej definicji *homo sapiens*. Cechą ducha nie jest tylko umiejętność wyciągania wniosków. Nie osiąga on swojej gatunkowej swoistości dlatego, że

¹⁰ Idem: *Stanowisko człowieka w kosmosie...*, s. 82.

¹¹ Idem: *Teoria światopoglądów, socjologia i kształtowanie światopoglądu*. Przekł. S. Czerniak. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy...*, s. 395—396.

¹² Idem: *Stanowisko człowieka w kosmosie...*, s. 82—83.

opanowuje świat, pracuje w nim, obserwuje go i technicznie przekształca, lecz dzięki temu, że ma umiejętność uchwycenia w nim poznawczo tego, co istotowe. Nie tylko ma on świadomość, ale jest owego faktu posiadania świadomy, dzięki czemu może uprzedmiotawiać treści swojej świadomości. To przeciwstawia go zwierzęciu, które takiej zdolności nie ma, gdyż jest pozbawione ducha i możliwości dystansowania się wobec sfery psychicznej i witalnej. Tylko człowiek potrafi „uprzedmiotowić swoje własne cechy (*Beschaffenheit*) fizjologicznie i psychicznie oraz każde pojedyncze przeżycie psychiczne, każdą ze swych funkcji witalnych. [...] Zwierzę słyszy i widzi, nie wiedząc jednak, że słyszy i widzi. *Psyche* zwierzęcia funkcjonuje, żyje, ale zwierzę nie może być psychologiem i fizjologiem.”¹³ Dzięki duchowi zatem człowiek potrafi uczynić treścią swoich aktów poznawczych funkcje psychofizjologiczne. Aktami ducha są intencje, które określają przedmiot poznania. „Duch jest jedynym bytem, który sam nie nadaje się do uprzedmiotowienia, jest czystą aktywnością (*Aktualitat*), której byt polega tylko na swobodnym spełnianiu swoich aktów.”¹⁴ Centrum ducha stanowi osoba, która istnieje tylko przez dokonywanie aktów, a więc istnieje tylko „w” swych aktach i „poprzez” nie¹⁵. Dotyczy to również innych osób, które mogą być postrzegane od zewnątrz jako istoty psychofizyczne, przede wszystkim w aspekcie ich strony cielesnej. „Również cudze osoby jako osoby nie nadają się do uprzedmiotowienia.”¹⁶ Osoba, zapewniając harmonię człowieka z przyrodą, jest podmiotem poznającym, nie podlegającym uprzedmiotowieniu, gdyż jest transcendentnym warunkiem wszelkiego poznania.

Jako istota transcendująca, człowiek nie może być nigdy zdefiniowany, nie można określić jego miejsca w świecie, gdyż jest tą istotą tkwiącą zawsze „między” miejscami. Jest tym, który przekracza świat przyrodniczy, kierując się w stronę świata nadnaturalnego, a krócej — jest dynamicznym „przechodzeniem” od „życia” do „Boga”. „Błąd dotychczasowych koncepcji człowieka — twierdzi Scheler — polega na tym, że między »życiem« a »Bogiem« chciano jeszcze umieścić stałą stację, coś zdefiniowanego jako »istota«, tj. człowieka. Ta stacja jednak nie istnieje, a właśnie niedefiniowalność należy do istoty człowieka. Jest on tylko jakimś »między« (*zwischen*), jakąś »granicą«, jakimś »przejściem«, jakimś »przejawianiem się Boga« w nurcie życia i wiecznym »wychodzeniem« życia ponad siebie samo.”¹⁷ Człowiek jest bowiem — jak określa to Scheler — „wiecznym Faustem”, przełamującym opór, jaki stawia duchowi sfera popędów, a także ograniczenia ze strony świata. Duch potrafi przełamywać

¹³ Ibidem, s. 87.

¹⁴ Ibidem, s. 94.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 95.

¹⁷ Idem: *O idei człowieka...*, s. 26.

zarówno ograniczenia przestrzenne, jak i czasowe¹⁸. Dzięki temu człowiek nie jest ani zwierzęciem (życiem), ani Bogiem, lecz jest „poszukiwaczem Boga” — jak wyraził się Scheler w artykule *O idei człowieka — albo „bóstwa”*, które jest sensem bytu w ogóle, jak określił to w rozprawie *Stanowisko człowieka w kosmosie*.

Jedność między duszą i ciałem uznaje Scheler za fakt, natomiast jedność między człowiekiem i przyrodą gwarantuje duch. Zwierzę, nie mające ducha jako elementu konstytuującego jego strukturę, jest wyposażone w mechanizmy psychofizyczne, skorelowane ze swoim otoczeniem. Dzięki temu jest ono wkomponowane w harmonijną, uporządkowaną rzeczywistość, nie tyle nie chcąc, ile nie mogąc przekroczyć ściśle wyznaczonego w niej miejsca. Człowiek który byłby pozbawiony ducha, jako *faux pas* ewolucji, musiałby zginąć, zarówno indywidualnie, jak i gatunkowo. Gdy rzeczywistość przeciwstawia się człowiekowi, jest on zdolny do wypracowania sposobów zachowania, różnych od dotąd znanych czy też podpowiadanych przez instynkty. „Człowiek jest tym, kto może powiedzieć »nie« (*Neinsagenkonner*), »ascetą życiowym«, wiecznym protestantem przeciw wszelkiej nagiej rzeczywistości.”¹⁹ Człowiek wyposażony w ducha przeciwstawia się nie tylko przyrodzie, ale również uwarunkowanym przyrodniczo funkcjom biologicznym, w wyniku czego jest „istotą transcendującą wszelkie życie i w nim siebie samą”²⁰. Może przy tym zaprzeczać „woli życia” przez tłumienie popędów, czego nie potrafi zwierzę, działające zawsze popędowo²¹.

Przeciwstawienie „ducha” i „życia” służy Schelerowi do wyjaśnienia jedności człowieka z przyrodą, a jednocześnie do wskazania istotowej różnicy między światem zwierząt i roślin a światem człowieka. Mimo iż w perspektywie jedności psychofizycznej jest on czymś „mniej” niż zwierzę, dzięki „duchowi” staje się czymś „więcej” od niego.

Owym „mniej” jest „popęd” i związany z nim system psychowitalny, „więcej” zaś — to „duch” ze swoim centrum, czyli „osobą”²². Te składowe struktury bytowej człowieka przeciwstawiają się sobie, a jednocześnie współpracują ze sobą. Zależność między nimi polega na tym, iż „zwierzęca” strona bytu ludzkiego przyczynia się do aktywności sfery „duchowej”. „Strumień siły i działania [...] — pisze Scheler — przebiega w zamieszkiwanym przez nas świecie nie z góry na dół, lecz z dołu do góry.”²³ Scheler przeciwstawiał się dotychczasowej zależności między materią organiczną a duchem. W filozofii greckiej właśnie duch wprowadził

¹⁸ Idem: *Stanowisko człowieka w kosmosie...*, s. 104.

¹⁹ Ibidem, s. 103.

²⁰ Idem: *O idei człowieka...*, s. 25.

²¹ Idem: *Stanowisko człowieka w kosmosie...*, s. 110.

²² H. Herzfeld: *Begriff und Theorie vom Geist bei Max Scheler*. Leipzig 1930.

²³ M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie...*, s. 116.

w ruch bierną materię. Pozbawiona ducha była martwa lub też, jak w przypadku np. kamienia, zawierała ducha potencjalnie. Scheler, przeciwnie, uznał, iż duch sam w sobie — a więc czysty — jest bierny. To właśnie popęd będący energią wprawia go w ruch. „Czymś pierwotnie pozbawionym wszelkiej mocy, wszelkiego sprawstwa jest właśnie duch, im czystszy jest duchem.”²⁴ Duch widzi idee i wartości, ale pozostaje bezsilny w ich realizacji. Popęd ma siłę, ale jest ślepy, dlatego potrzebuje idei, motywów przewodnich swojego działania. Energia nagromadzona wskutek przytłumienia popędów jest wprzęgnięta w służbę ducha, czyli w realizację idei. Ducha dynamizuje popęd, ale to właśnie duch, będąc autonomiczny wobec systemu psychowitalnego, może stawiać ograniczenia impulsom. W tym miejscu pojawia się pytanie: Dlaczego duch tłumi impulsy popędowe i co z tego wynika? Pytanie to okazuje się o tyle istotne, że właśnie popęd nadaje energię duchowi, który bez niej pogrąża się w bierności. Otóż — zdaniem Schelera — gdyby człowiek kierował się wyłącznie impulsami, to zachowywałby się jak zwierzę, a właśnie w świecie zwierzęcym jest najsłabszą z istot. Dlatego też nie przeżyłby nie tylko indywidualnie, ale jako gatunek. W świecie zwierzęcym bowiem obowiązuje zasada walki o byt, w której jedynie najsilniejsze i — zgodnie z teorią ewolucji — najlepiej przystosowane osobniki mogą przeżyć. Człowiek zaś wyposażony w ducha, potrafi owe popędy hamować, kierując ich energię na realizację idei i wartości. W efekcie tej realizacji powstaje „sztuczny” świat cywilizacji i kultury²⁵, w którym jest on istotą moralną. Właśnie owo moralne patrzyenie na świat czyni go osobą, czyli istotą wartościującą, a — jak mówi Scheler — „osoba jest zawsze »osobą wartościową« ”²⁶.

Człowiek staje się istotą wartościującą dzięki temu, że duch jest samoistny wobec struktury psychowitalnej i potrafi być „ascetą życia”. Duch „może stawiać ograniczenia swoim impulsom popędowym i sublimować ich energię. »Odmowa«, »stłumienie podniety« nie jest wyrazem, jak sądził Freud, »popędu do śmierci« ”²⁷ Człowiek, który ma zdolności mówienia „nie” wobec popędów, może wznieść się ponad świat spostrzeżeń, budując idealną dziedzinę myśli. W ten też sposób może być dostarczona duchowi energia, drzemiąca w stłumionych popędach, a więc „może on swoją energię popędową »sublimować« w działalności duchowej”²⁸.

Człowiek jednoczy w sobie ducha z systemem psychofizycznym, dzięki czemu ma świadomość siebie, świata i Boga. Uzgadniając z sobą te treści świadomości, staje się osobą umiejącą dopasować sposób życia do warunków albo też

²⁴ Ibidem, s. 87.

²⁵ H. Leonardy: *Liebe und Person Max Schelers Versuch eines „phenomenologischen“ personalismus*. The Hague 1976.

²⁶ A. Węgrzecki: *Scheler...*, s. 85.

²⁷ Ibidem, s. 87.

²⁸ M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie...*, s. 104.

wyzwalać się z tych uwarunkowań. „Możemy uchwycić (*man erfasse*) ścisłą istotnościową konieczność tego związku — pisze Scheler — który zachodzi u człowieka między świadomością świata, świadomością siebie i formalną świadomością Boga, przy czym »Boga« ujmuje się tutaj jedynie jako wyposażony w predykat »święty« »był sam przez się«, który może znajdować tysięczne, najróżnorodniejsze wypełnienia. Ale sfera absolutnego bytu w ogóle — obojętne, czy jest, czy nie jest dostępna w przeżywaniu albo poznawaniu — należy tak samo konstytutywnie do istoty człowieka, jako jego świadomość siebie i jego świadomość świata.”²⁹

W tradycji filozoficznej funkcjonuje przekonanie, iż człowiek żyje w społeczeństwie, że stanowi element najróżnorodniejszych struktur społecznych. Przyjmowano najczęściej tezę, iż społeczności są bądź wynikiem społecznej natury samego człowieka, bądź konstrukcją powołaną z różnych powodów przez indywidualne osoby. Scheler odrzuca zarówno Arystotelesowską koncepcję człowieka jako „zwierzęcia społecznego”, jak i teorię „umowy społecznej”, która głosiła, że społeczności — na przykład państwo — powstają celem realizacji tych potrzeb człowieka, których nie zdołałby zaspokoić indywidualnie³⁰. Zdaniem Schelera człowiek, pojmowany jako istota psychofizyczna, nie jest jeszcze indywidualnością. Staje się nią dopiero z chwilą wyposażenia w ducha. „Jako istota organiczno-psychiczna — twierdzi Scheler — człowiek nie jest jeszcze indywidualnością. Staje się nim dopiero dzięki osobowej formie bytu, która dochodzi w nim do głosu.”³¹ Człowiek nie jest z natury indywidualną istotą, ale także z tej właśnie natury nie jest jeszcze w pełni człowiekiem. Dopiero zaprzeczenie naturalnym skłonnościom organizmu, a więc ich ograniczenie lub nawet odrzucenie popędów, czyni go człowiekiem. Właśnie jako osoba człowiek odznacza się swoistym, niepowtarzalnym charakterem aksjologicznym³².

Nie można chyba zgodzić się z opinią J. Trębickiego, że „Schelerowski personalizm wyklucza wszelki indywidualizm [...]”³³, tym bardziej że sam Scheler podkreśla wielokrotnie, iż „osoba w człowieku jest indywidualną, niepowtarzalną samokoncentracją boskiego ducha”³⁴. Człowiek nie tyle jest, ile staje się indywidualnością, w której można wyróżnić „dwie sfery: intymną i społeczną”³⁵. Nie są to sfery niezależne od siebie. Nie ma też któraś z nich statusu „bardziej podstawowej.” Różnica wiąże się z „przynależnością danej

²⁹ Ibidem, s. 143.

³⁰ A. Węgrzecki: *Scheler...*, s. 86.

³¹ Ibidem, s. 84.

³² Ibidem, s. 85.

³³ J. Trębicki: *Antropologia a system wartości u Schelera. „Humanizm Socjalistyczny”*. Wyd. specjalne „Studiów Filozoficznych”, s. 243.

³⁴ M. Scheler: *Formy wiedzy i kształcenia*. Przekł. S. Czerniak. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy...*, s. 358.

³⁵ A. Węgrzecki: *Scheler...*, s. 85.

osoby do rozmaitych zbiorowości. Sfera osoby, dzięki której należy ona do zbiorowości A, jest względnie intymna wobec sfery, poprzez którą jest ona włączona do zbiorowości B”³⁶ Włączenie do określonej zbiorowości niejako narzuca realizację pewnego typu osobowości. Można na przykład mówić o „typie przywódcy religijnego”, którym jest *homo religiosus*, czyli święty. „Typem przywódcy w metafizyce jest mędrzec, swoista osoba i postać duchowa, która całkowicie różni się od *homo religiosus*. Typem przywódcy w nauce pozytywnej jest badacz, który nie chce nigdy przekazywać (*geben*) jakiegś całości, czegoś gotowego, jakiegoś »systemu«, lecz pragnie jedynie w jakimś punkcie kontynuować nieskończony ze swojej istoty proces [jakim jest — P. W.] »nauka«.”³⁷ Owe wzorcowe osobowości czynią człowieka wolnym, Scheler bowiem odrzuca ich naśladowanie³⁸. Ustosunkował się on w ten sposób do postawionego przez C. W. F. Hegla problemu indywidualności oraz wolności człowieka wobec uwarunkowań społecznych. Hegel wykazywał, że jako „duch subiektywny”, w fazie „ducha obiektywnego”, człowiek staje się elementem partykularnych społeczności. Następnie, wypowiadając się w filozofii, religii i sztuce, staje się on elementem całości, jaką jest ludzkość, i w niej zanika całkowicie jego indywidualność. Inną propozycję przedstawił K. Marks, który uznał, iż człowiek jest zawsze członkiem partykularnej zbiorowości — „klasy”. Zbiorowości te pozostają wobec siebie w konflikcie interesów, który stanowi siłę napędową dialektycznego rozwoju procesów społecznych, prowadzących do przejęcia władzy przez „większość” (proletariat). Przejęcie władzy z kolei znosi społeczności klasowe i doprowadza do ukształtowania się całości, którą jest ludzkość. Inne rozstrzygnięcia zależności między indywidualnością a zbiorowymi formami życia przedstawił F. Nietzsche. Dowodził on, podobnie jak Marks, istnienia sprzeczności między mniejszością a większością. Są nimi — zdaniem Nietzschego — z jednej strony jednostka (nadczłowiek), z drugiej — określona wspólnota moralna. Jednostkę uznaje on za całkowicie wolną w kreacji systemów wartości, z których priorytetową stanowi „życie”. M. Stirner głosił z kolei, że każdy człowiek jest indywidualnością, a wszelkie wspólnoty są w istocie fikcjami. Pomimo że nawiązywał do Hegla i Feuerbacha — podobnie jak Marks — uznał, że człowiek stał się niewolnikiem społeczeństwa. Proponował więc Stirner nieliczenie się ze społeczeństwem, jego moralnością i ideologią. Jedyną bowiem realnością jestem „ja sam”, indywidualna, konkretna, absolutnie wolna istota. Analogicznie S. Kierkegaard, który rozstrzygał zależności między indywidualnością a społecznymi formami życia człowieka w perspektywie etycznej i religijnej. Podobnie jak wspomniani myśliciele, interesował się przede wszystkim stosunkiem człowieka

³⁶ Ibidem.

³⁷ M. Scheler: *O pozytywistycznej filozofii historii wiedzy. Prawo trzech stadiów*. Przekł. S. Czerniak. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy...*, s. 313.

³⁸ Idem: *Formy wiedzy i kształcenia...*, s. 358.

do Boga. W przeciwieństwie jednak do nich uznał realne istnienie Boga, nie poszukiwał zaś konsekwencji, jakie dla społecznej natury człowieka miałyby ogłoszenie „śmierci Boga”. Jak niemal wszyscy filozofowie tego okresu, przeciwstawiał konkretne istnienie abstrakcyjnej myśli. Uznał pierwszeństwo istnienia wobec istoty, stwierdzając, iż człowiek najpierw istnieje, a dopiero potem jest „jakiś”. Istnieje on jako konkretna, indywidualna istota, która wchodzi w różne reakcje z innymi ludźmi. Dlatego też funkcjonuje tyle określeń jego istnienia, w ile zależności wchodzi on z innymi indywidualnościami. Może wierząc w Boga i zbierając znaczki, wchodzić w zależności z tymi, którzy w Boga nie wierzą i są filatelistami, albo z ateistami, którzy kolekcjonują znaczki. Powstające grupy nie są czymś zastanym i obowiązującym, lecz efektem podjętych suwerennie przez jednostkę wyborów („albo — albo”).

Dla Schelera człowiek jako jedność psychofizyczna uległ całkowitemu zniewoleniu przez drzemiące w nim popędy, a także przez uwarunkowania jego środowiska. Nie potrafi jednak wtedy odnaleźć harmonii między sobą samym a przyrodą dopóty, dopóki nie zacznie poszukiwać Boga, lub „boskości”. Dopiero transcendowanie życia, opanowywanie energii popędów i skierowanie ich na realizację wartości prowadzą go do osiągnięcia celu. Dlatego paradoksalnie można powiedzieć, iż człowiek nie jest dany człowiekowi, lecz stanowi dlań zadanie — to ciągła „humanizacja”. „Być człowiekiem — pisał Scheler — to rzecz trudna. Rzadko się zdarza, bardzo rzadko, aby człowiek jako istota przynależąca do biologicznego gatunku był również »człowiekiem« w sensie idei *humanitas!*”³⁹ Właśnie istotna różnica między człowiekiem a zwierzęciem, mianowicie duch, umożliwia harmonię między człowiekiem i jego środowiskiem. Różnica ta jest także różnicą poznawania środowiska, w którym przyszło mu żyć i współżyć z innymi istotami organicznymi

Osobą jest w rozumieniu Schelera wyłącznie człowiek działający moralnie. Stąd też moralnie dobre lub złe mogą być osoby oraz wszystko inne ze względu na osoby⁴⁰. Podkreślał przy tym jakościową odrębność każdej osoby, na wzór G. W. Leibniza. Dlatego też każdy człowiek bierze na siebie wysiłek kształtowania własnej „szlachetności”. Będąc istotą niepowtarzalną, nie jest on jednak osamotnionym egocentrykiem i egoistą. W podejmowaniu decyzji może opierać się na uniwersalnym systemie wartości, co powoduje, że stanowi element „ludzkiej wspólnoty moralnej”. Jest on jako osoba „nosicielem wartości”, a posiadając wolność odnośnie do ich realizacji, jest odpowiedzialny za swoje decyzje. „Odpowiedzialność bowiem — pisze Scheler — znajduje się w istotnym związku z bytem osoby.”⁴¹

³⁹ Ibidem, s. 343.

⁴⁰ M. Sułkowski: *Schelerowska koncepcja wartości moralnych*. Kraków 1986.

⁴¹ M. Scheler: *Istota osoby moralnej*. Przekł. M. Skwieciński. W: *Filozofia i socjologia XX wieku*. Red. B. Baczkowski. Warszawa 1965, T. 2, s. 367.

Człowiek jako jedność psychofizyczna jest wyłącznie jednostką, która, podobnie jak zwierzę, nie może i nie potrafi dokonywać aktów wartościujących. „Życie psychiczne np. przysługuje także zwierzętom — pisze Scheler — stanowią one także pewnego rodzaju »ja«. Jednak nie są osobami. Oczywiście zdarzało się, że np. wytaczano proces zwierzętom i zgodnie z procedurą skazywano je na śmierć.”⁴² Muszą być zatem spełnione określone warunki, aby można było traktować człowieka jako osobę. Podstawowy warunek stanowi pełnia władz umysłowych, gdyż „poczytalność” wiąże się z odpowiedzialnością. Drugim warunkiem jest samodzielność podejmowania decyzji i postępowania. O ile dla Hegla człowiek działał moralnie w stopniu, w jakim utożsamiał się z ponad-osobowym rozumem, o tyle dla Schelera właśnie to pozbawia go osobowości, czyniąc jednostką, egzemplarzem gatunku. Pozostaje jednostką, „dopóki chce tego, czego rodzice, wychowawcy i otoczenie, nie poznając, że wola o określonej treści jest cudzą lub wolą innej niż on osoby. Albowiem właśnie przez to uznaje on »cudzą« wolę za »własną« czy też »własną« za »cudzą«. Dopóty zatem podstawową formą jego duchowego stosunku do innych jest зараżenie się, współdziałanie, tradycja w szerokim sensie.”⁴³ Następnym warunkiem jest umiejętność panowania nad własnym ciałem oraz aktami psychicznymi. Determinują one bowiem wolę człowieka, a przeciwstawianie się im może doprowadzić do okaleczenia fizycznego, choroby psychicznej, nawet do śmierci. „Zjawisko osobowości — pisze Scheler — ogranicza się jednak nie tylko do ludzi w pełni władz umysłowych i pełnoletnich, lecz także i do takich tylko, u których panowanie nad własnym ciałem występuje bezpośrednio-zjawiskowo, którzy czują się panami swego ciała, przeżywają to panowanie, wiedzę o nim.”⁴⁴ Dlatego nie całe postępowanie człowieka należy do sfery osobowości, ale tylko to, w którym determinuje on sam siebie, kierując się na określone wartości. Uświadamiając sobie swoją wartość, traktuje środowisko jako sferę wartości, za którą w pełni odpowiada. I tylko taki człowiek jest na stanie, w poznaniu naocznym, odkryć drugiego człowieka jako osobę, z którą na zasadzie „solidarności” współtworzy „wspólnotę moralną”.

Dlatego też w Schelerowskiej koncepcji osoby istotnego znaczenia nabiera metoda poznania istotnościowego. Osoba bowiem nie jest ujmowalna sposobami stosowanymi w naukach szczegółowych, w tym również w psychologii. Albowiem: „1. każda obiektywizacja psychologiczna równoznaczna jest z depersonalizacją, 2. osoba jest dana w każdym przypadku jako podmiot przebiegu (*Vollzieher*) aktów intencjonalnych, połączonych przez jedność jakiegoś sensu. Byt psychiczny nie ma więc nic wspólnego z bytem osoby.”⁴⁵ Poznanie

⁴² Ibidem, s. 354.

⁴³ Ibidem, s. 357—358.

⁴⁴ Ibidem, s. 358.

⁴⁵ Ibidem, s. 357.

naoczne stosowane w filozofii, a dokładniej w antropologii filozoficznej, polega na rozumieniu „zmediatyzowanym” przez uczucia, a zwłaszcza miłość⁴⁶.

Scheler opracowując swoją metodę transcendentálną, nie stawia jej za zadanie -- jak to czynił I. Kant -- poznania możliwości istnienia, ale przede wszystkim uchwycenie istoty tego, co idealne i absolutne. Poznanie takie jest aktem ducha, którym jest intencja czy też „akt ideacji” (*Ideierung*). „Akt ten -- pisał Scheler -- zupełnie różni się od wszelkiej technicznej inteligencji, wszelkiego dyskursywnego, posługującego się wnioskowaniem >> myślenia <<, którego zaczątki przyznaliśmy już zwierzęciu.”⁴⁷ Duch, albo samoświadomość, jest zdolnością do uprzedmiotawiania świata, jak też zdolnością abstrahowania od istnienia, która pozwala na poznanie istoty. Dzięki ideacji, czyli oddzieleniu istoty od istnienia, duch posiada wiedzę istotową *a priori* obowiązującą dla wszelkiego doświadczenia indukcyjnego. Dlatego w poznaniu nie chodzi o badanie konkretnego fenomenu „ból”, lecz o odnalezienie istoty „ból w ogóle”. Metoda taka pozwala ujawnić „>> esencjalne << właściwości świata”⁴⁸.

Poznanie istotnościowe spełnia ważną funkcję zarówno w naukach pozytywnych, dla których wypracowuje podstawowe założenia, jak i w filozoficznej metafizyce. Aksjomaty nauk pozytywnych wyznaczają kierunki prowadzonych w ich ramach obserwacji, indukcji i dedukcji. Z kolei poznanie istoty w metafizyce wskazuje drogi poznania absolutnie istniejącego bytu. „Ideacją (*Ideieren*) -- jak ją definiuje Scheler -- jest więc współtuchwytywanie -- niezależnie od zakresu i liczby przeprowadzonych obserwacji oraz od dokonywanych przez inteligencję wnioskowań indukcyjnych -- esencjalnych właściwości i form budowy świata na jakimś przykładzie odnośnej dziedziny istotnościowej (*Wesensregion*).”⁴⁹

Podobnie jak E. Husserl, Scheler przyjmuje, iż każde „przedstawienie” świata poprzedzone jest przeżyciem jego realności. Nie zgadza się jednak z Husserlem, aby ideacja, czyli abstrahowanie istoty od istnienia, miało polegać na powstrzymaniu się od wydawania sądów na temat realności. Polega ono raczej na próbie „uchylenia momentu realności”, czyli odrzeczywistnianiu, które może realizować jedynie „duch”. Dlatego świat, pojawiający się dla jedności psychofizycznej jako opór, może być poznany istotnościowo, w wyniku wzajemnego przenikania się ducha i popędu. „Wzajemne przenikanie się pierwotnie bezsilnego ducha i pierwotnie demonicznego, tzn. wobec wszystkich duchowych idei i wartości ślepego, pędu, postępująca ideacja i uduchowienie naporu (*Drangsale*),

⁴⁶ A. Luther: *Persons in Love. A Study of Max Schelers „Wesen und Formen der Sympathie”*. The Hague 1977.

⁴⁷ M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie...*, s. 100—101.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 135.

⁴⁹ *Idem*: *Formy wiedzy i kształcenia...*, s. 354.

kryjącego się poza obrazami rzeczy, oraz jednoczesne umocnienie, tzn. ożywienie ducha, jest celem i kresem skończonego bytu i działania się.”⁵⁰

Człowiek jako jedność psychofizyczna obdarzona duchem, może dokonywać odrealnienia obrazu świata, a zarazem „owa zdolność oddzielania istoty i istnienia stanowi podstawową cechę ludzkiego ducha, będącą fundamentem wszystkich innych cech”⁵¹. Poprzedza go jednak odczucie oporu wobec życiowych dążeń człowieka, dzięki czemu ma on świadomość realnego i niezależnego od świadomości istnienia świata. „Istnienie (=bycie rzeczywistym) prezentuje nam się raczej w przeżyciu oporu już udostępnionej sfery świata, a opór ten istnieje tylko wobec naszych dążeń życiowych, wobec naszego popędowego życia, wobec naszego centralnego popędu życiowego.”⁵² Tak więc mamy z jednej strony „ducha” i „istotę”, z drugiej „popęd” i „istnienie”, które współzależą od siebie, prowadząc do „ideacji pędu”, czyli „uduchowienia życia” i realizacji ducha w boskiej, wiecznie samokonstytuującej się substancji. „Jakkolwiek »życie« i »duch« różnią się w swej istocie — stwierdza Scheler — to w człowieku obie zasady są jednak zdane wzajemnie na siebie: duch dokonuje ideacji życia, ale ducha [począwszy — P. W.] od najprostszego poruszenia aktowego aż do wykonania jakiegoś dzieła, któremu przypisujemy duchową zawartość znaczeniową (*Sinngehalt*) — może uaktywnić i urzeczywistnić jedynie życie.”⁵³

Badając strukturę istotnościową bytu ludzkiego, Scheler wyróżnił jako najniższy stopień tego, co psychiczne, tzw. pęd uczuciowy. Pęd ten jest wspólny wszystkim żywym istotom, a więc zarówno człowiekowi, zwierzęciu, jak i roślinom. Uczucia są tym, co Scheler nazywa subiektywnymi „rezonansami” wartości, są one tym niższe, „z im większą bezpośredniością i łatwością można je umyślnie czynić przedmiotem dążeń, oraz im bardziej dzielone być muszą stanowiące ich nośnik dobra, aby uzyskać powszechną dostępność”⁵⁴. Uczucia są metodą poznania bezpośredniego, w przeciwieństwie do dyskursywnego i pośredniego — przez wnioskowanie — poznania racjonalnego. „Miłość — zdaniem Schelera — jest ruchem, w którym każdy konkretny indywidualny przedmiot, noszący wartość, dochodzi do możliwych dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższej wartości: albo w którym osiąga on swoją idealną istotę, wziętą w aspekcie wartości, która jest dla niego swoista.”⁵⁵

Duch obejmuje pojęcie „rozumu” (myślenia pojęciowego), rodzaj „naoczności” oraz „akty woliwne i emocjonalne”. „Akty emocjonalne — z których podstawowymi są »miłość« i »nienawiść« — są najbardziej pierwotnymi

⁵⁰ Idem: *Istota i formy sympatii*. Przekł. A. Węgrzecki. Warszawa 1986, s. 250.

⁵¹ M. Scheler: *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*. Przekł. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy...*, s. 275.

⁵² A. Mettraux: *Max Scheler ou la phénoménologie des valeurs*. Paris 1973.

⁵³ M. Scheler: *Istota osoby moralnej...*, s. 356.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ A. Węgrzecki: *Scheler...*, s. 89.

rodzajami aktów, obejmującymi wszystkie inne. [...] Stanowią one zatem również wspólne źródło naszego praktycznego i teoretycznego postępowania, są jedynymi podstawowymi aktami, w których nasze życie teoretyczne i praktyczne znajduje i zachowuje swoją ostateczną jedność.”⁵⁶

Scheler odrzuca w ten sposób teorie uznające prymat intelektu lub woli nad emocjami. W końcu także zdziwienie, stanowiące początek wszelkiego filozofowania, jest rodzajem aktu emocjonalnego. Dlatego też odrzuca on koncepcję *homo sapiens*, w której poznanie było wartością w sobie, oraz teorię *homo faber*, gdzie poznanie stanowiło instrument bezbłędnego działania. Gdyby potraktować poznanie jak „latarnię na potrzeby praktyczne”, czyli jako mechanizm orientacji w środowisku, człowiek byłby bliski zwierzętom. Uwięziony byłby w uwarunkowaniach przyrodniczych, a jego zachowanie opierałoby się wyłącznie na instynktach. Natomiast poznanie oparte na aktach emocjonalnych pozwala na poznawcze zawładnięcie istotą rzeczy. To z kolei sprawia, iż jesteśmy istotami moralnymi i artystycznymi, które uczestniczą twórczo w świecie, przekraczając swoje zwierzęce środowisko gatunkowe.

W ten sposób oparty na zasadach filozofii B. Pascala dylemat „porządku serca” i „porządku rozumu”, Scheler rozstrzygnął na korzyść serca. W uczuciach bowiem zachodzi akt intuicyjnego uhierarchizowania wartości, które stanowią podstawę decyzji do działania. Hierarchia wartości nie może być wydedukowana i ujęta racjonalnie, gdyż rozum nie jest zdolny reagować na ciągle zmieniające się sytuacje życiowe człowieka. Jedynie uczucia w akcie preferencji, a więc przedkładania jednej wartości nad drugą, określają, która jest „wyższa”⁵⁷.

Metodę poznania naoczno Scheler wzbogacił Diltheyowską koncepcją „rozumienia”, polegającą na odtwarzaniu we własnych przeżyciach aktów intencjonalnych innych osób. Zajmując postawę naoczno-rozumiejącą, człowiek dokonuje wartościowania moralnego, czyli intencjonalnego skierowania się ku światu, tworząc w ten sposób „sferę sensu”. Postawa ta charakterystyczna jest dla filozofa, ujmującego człowieka jako osobę. Postawie tej przeciwstawia się postawa naukowca, który nie posługuje się rozumieniem, lecz wyjaśnianiem, traktując człowieka jako element uniwersum. W nauce bowiem „» rozumieć « przekształca się w » wyjaśniać «, » osoba « – w część przyrody”⁵⁸. Dlatego też filozof zdoła krytycznie ocenić wypowiedzi i działanie człowieka, stwierdzając, iż jest ono normalne dla niego jako osoby.

Pewną trudnością metody przedstawionej w antropologii filozoficznej Maxa Schelera okazuje się to, że wyłącznie osoba jest wyposażona w zdolność ideacji. Dlatego człowiek, aby mógł poznać siebie jako osobę, stosując metodę naoczno-rozumiejącą, zapośredniczoną w sferze uczuć, musi już być osobą.

⁵⁶ Ibidem, s. 90.

⁵⁷ Ibidem, s. 89.

⁵⁸ Ibidem, s. 90.

Piotr Węclawik

PSYCHOPHYSICAL UNITY AND THE SPIRIT (PERSON)
IN MAX SCHELER'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Summary

The author presents Max Scheler as a thinker who endeavours to counteract Cartesian dualism, replacing it with vitalist monism. Proposing the awarding, in this situation, of the ability to create ideas not to man in general but „person”, Scheler was not able to justify his proposition satisfactorily – since he did not give an answer to the question, in what way does man achieve the status of person. This specific type of mediation through the sphere of feeling cannot be demonstrated using the visual-understanding method. In the conception of Scheler the position of man must in fact remain an enigmatic position. For man, who on the one hand does not wish to be an animal, and on the other hand is aware that he is not God, must remain merely the eternal „seeker of God”.

Пётр Венцлавик

ПСИХО-ФИЗИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО И ДУХ (ЛИЦО)
В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ МАКСА ШЕЛЛЕРА

Резюме

Автор представляет Макса Шелера как мыслителя, который пытается преодолеть картезианский дуализм, замещая его виталистическим монизмом. Предлагая признание в такой обстановке не человеку вообще, но „лицу” способность к идеации, Шелер не смог обосновать своего предложения удовлетворительным способом — ибо не дал ответа на вопрос о том, каким способом человек получает статус лица. Этого особенного рода заимствования через сферу чувств не способ доказать применяя метод зрительно-понимающий. В концепции Шелера положение человека должно быть по существу загадочным положением. Ибо человек, который с одной стороны не хочет быть животным, а с другой стороны осознаёт, что не является Богом, должен только оставаться вечным „искателем Бога”.