



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Historyczny zarys problemu jedności psychologicznej człowieka i jego ujęcie w antropologii filozoficznej Maxa Schelera

**Author:** Piotr Węclawik

**Citation style:** Węclawik Piotr. (1993). Historyczny zarys problemu jedności psychologicznej człowieka i jego ujęcie w antropologii filozoficznej Maxa Schelera. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 11 (1993) , s. 75-87).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

# Piotr Węclawik

---

## Historyczny zarys problemu jedności psychofizycznej człowieka i jego ujęcie w antropologii Maxa Schelera

---

Folia Philosophica 11, 75-87

---

1993

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. F. Bollnow jest autorem tezy, iż filozoficzna antropologia rozwinęła się stosunkowo późno jako samodzielna dyscyplina. Za datę jej narodzin uznał wygłoszenie przez Maxa Schelera wykładu w Darmstadt w 1928 roku oraz jego pracę *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, wydaną w Darmstadt w tymże roku<sup>1</sup>. Max Scheler dowodził, że praktycznie wszystkie problemy filozofii można sprowadzić do zagadnienia, czym jest człowiek i jakie metafizyczne stanowisko wobec świata i Boga zajmuje w bycie jako całości. Przypomina to nawiązanie do perspektywy badawczej, jaką zaproponował D. Hume. „Jest rzeczą oczywistą — pisał Hume — że wszystkie nauki pozostają w pewnym stosunku, bardziej lub mniej wyraźnym, do natury ludzkiej, i że choćby która z nich nie wiedzieć jak wydawała się oddalona od tej natury, to przecież wszystkie one powracają do niej na tej czy innej drodze. Nawet matematyka, filozofia naturalna i religia naturalna w pewnej mierze zależą od nauki o człowieku; są one bowiem przedmiotem ludzkiego poznania i przedmiotem sądów, które tworzy człowiek dzięki swym siłom i władzom.”<sup>2</sup>

Pytanie o to, czym jest człowiek, postawił po raz pierwszy Sokrates. Demokryt nie dostrzegał w tym pytaniu żadnego problemu stwierdzając, iż człowiek jest tym, o czym wszyscy wiedzą. Platon przeciwnie — poszukując cechy różniącej go od pozostałych elementów uniwersum, zdefiniował go jako zwierzę dwunożne bez piór. W ten sposób zapoczątkował tendencję do



PIOTR WĘCŁAWIK  
Historyczny zarys problemu  
jedności psychofizycznej  
człowieka i jego ujęcie  
w antropologii filozoficznej  
Maxa Schelera



<sup>1</sup>O. F. Bollnow: *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*. In: *Philosophische Anthropologie heute*. München 1972, s. 19.

<sup>2</sup>D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*. T. 1. Warszawa 1963, s. 5.

opisywania człowieka za pośrednictwem odpowiedzi na pytanie, kim są inni ludzie. Problemy, które podejmuje współcześnie wyodrębniona antropologia filozoficzna, sięgają zatem niemal narodzin filozofii jako takiej. Historycy wręcz twierdzą, iż za ojca nurtu antropologicznego w filozofii okcydentalnej należy uznać Sokratesa.

Dlaczego więc z jednej strony podkreśla się brak wagi problemów antropologicznych, z drugiej natomiast znajduje wyraz przeświadczenie, że problematyka ta leży u podstaw nie tylko filozofii, ale niemal wszystkich dyscyplin naukowych? „I rzeczywiście: — pisze B. Suchodolski — wszystkie nauki są w gruncie rzeczy naukami o człowieku, człowiek jest niezwykle złożonym przedmiotem badania, którym zajmuje się bardzo wiele nauk bezpośrednio, podczas gdy pozostałe świadczą pośrednio o tym, jaki on jest.”<sup>3</sup>

Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, a jednocześnie odkryć założenia metafizyczne antropologii filozoficznej, należy — jak sądzę — poznać ich genezę. Spełnimy w ten sposób postulat metodologiczny, który podnosił między innymi Tomasz z Akwinu, rozważania rzeczy w ich genezie, dając doskonalsze ich rozumienie. Sam Scheler poszukując autora pytania o to, czym jest człowiek, wskazywał wielokrotnie na I. Kanta, który jego postawieniem zwiastował epokową zmianę w samoświadomości filozofii. Odwoływanie się do filozofii Kanta jako do źródła problematyki antropologicznej wydaje się jednak nazbyt płytkie. Wystarczy bowiem wspomnieć, iż sama nazwa „antropologia”, w znaczeniu, jakim posługuje się Kant i Scheler, pojawiła się po raz pierwszy w tytule książki O. Casmanna, protestanckiego humanisty, który w roku 1596 opublikował swoją *Psychologia anthropologica*.

Odrębność człowieka od innych elementów kosmosu dostrzegali już milezyjczycy i pitagorejczycy, ale poszukując zasady (*arche*) porządkującej uniwersum, wskazywali przede wszystkim na różnice ilościowe. Człowiek podlegał tym samym prawom, którym podlegały wszystkie rzeczy. Dlatego też w filozofii presokratejskiej w odpowiedzi na pytanie, dlaczego dany element jest taki, jaki jest, i dlaczego zachowuje się tak, jak się zachowuje, trzeba było odnaleźć zasadę porządkującą — tak jak w mitologii „odpowiedzialnego” za nie boga. Różne propozycje genezy kosmosu skłoniły sofistów do sceptycyzmu i relatywizmu w kwestii możliwości ustalenia obiektywnego i prawdziwego obrazu uniwersum. Ugruntowali oni przekonanie, że zasady determinującej wszystkie rzeczy nie można odnosić do człowieka. Gdyby tak było, to w tej samej sytuacji dwoje ludzi musiałoby się zachowywać identycznie, a tak przecież nie jest. To prowadziło w konsekwencji do tezy, iż nie zasada rządząca światem jest miarą, lecz to właśnie człowiek jest miarą wszechrzeczy (Protagoras).

Z tezą tą nie zgodził się, wyrosły z filozofii sofistycznej, Sokrates. Uznał on teorię, że człowiek nie podlega zasadzie kosmosu, odrzucił jednak opinię, iż

<sup>3</sup> B. Suchodolski: *Kim jest człowiek?* Warszawa 1980, s. 5.

może zachowywać się dowolnie. Wykazywał, iż podlega on determinacji, z tym że nie jest ona zewnętrzna, lecz wewnętrzna. Poznając siebie, a więc odkrywając dajmoniona, zdobywa on wiedzę, czyli poznaje prawdę, która określa sposób działania nakierowanego na dobro. Sokrates stworzył podstawę problemu natury człowieka: czy różni się on od pozostałych elementów uniwersum jedynie co do stopnia czy raczej jakościowo i jest bytem swoistym i nieporównywalnym. Inaczej rzecz ujmując, czy człowiek jest „z tego świata”<sup>4</sup>. Pierwiastek duchowy, który w okresie milezyjskim przystępował wszystkim rzeczom, nawet materii martwej (np. magnezowi), stał się w późniejszym okresie tym, co wyróżnia człowieka. Jeszcze Heraklit twierdził, że człowiek jest *logikos*, a więc wyłącznie sposobnym do myślenia racjonalnego, a już w doktrynie Arystotelesa był on jedynym, który myśli logicznie (*animal rationale*).

Rozstrzygając postawiony przez Sokratesa problem, następcy stworzyli dwa typy metafizyki, które legły u podstaw odmiennego pojmowania natury człowieka. Platon zaproponował utożsamienie natury ludzkiej, czyli człowieka, z duszą, która czasowo pozostaje uwięziona w ciele. Człowiek bowiem jest „nie z tego świata”, jeśli rozumieć świat jako postrzegane zmysłowo uniwersum. Z kolei Arystoteles poszukując „złotego środka” zapewniającego rozwiązywanie niemal wszystkich problemów filozoficznych, podkreślał współzależność pierwiastka materialnego (*hyle*) i duchowego (*morphe*). Przyczynił się w ten sposób do położenia podwaliny pytań o psychofizyczną jedność bytu ludzkiego. Założenie, że forma (dusza) i materia (ciało) współtworzą substancję, nie wyjaśnia jedności człowieka. Podkreślali to przedstawiciele sceptycyzmu, epikureizmu i stoicyzmu — trzech szkół hellenistycznych.

O ile w filozofii kosmocentrycznej wyróżnienie człowieka było procesem i rezultatem teoretycznych sporów o genezę i naturę świata, o tyle filozofia teocentryczna uznała je za fakt. Poddając racjonalizacji dogmaty religii chrześcijańskiej, a więc interpretując Stary i Nowy Testament, wykazywano, iż właśnie człowiek stanowi „koronę stworzenia” jako ten, który został ukształtowany na podobieństwo Boże (*imago Dei*). Przeciwwstawienie pierwiastka duchowego materialnemu stało się szczególnie ważne w pierwszym okresie kształtowania się filozofii teocentrycznej, tj. w okresie gnozy. Doktryną, która radykalnie stawia je w opozycji, był manicheizm. Okazał się on inspiracją do filozoficznych i teologicznych rozważań Aureliusza Augustyna. Podejmując próbę pogodzenia teorii Platona z dogmatami religii chrześcijańskiej, dowodził on, iż Bóg stworzył z niczego zarówno duszę, jak i ludzkie ciało. Mimo że gwałtownie przeciwstawiał się manicheizmowi, pozostał pod silnym jego wpływem. Nawiązując do Platona, istotę człowieka odnajdywał w duszy, która nie jest już ani czynnikiem ożywiającym ciało, ani formą kształtującą materię.

<sup>4</sup>G. Scherer: *Auf dem Suche nach Sinn*. In: *Gott Mensch Universum*. Graz—Wien—Köln 1974, s. 255.

Dusza, którą w przeciwieństwie do ciała cechuje nieśmiertelność, zbliża człowieka w hierarchii bytów do Boga. Dlatego cel i sens życia sprowadzają się do wyrwania duszy z ciała, co osiąga się dzięki ascezie oraz świadomemu przeciwstawianiu się jego potrzebom (instynktom). Można więc mówić o dwóch definicjach człowieka. Jedna ujmuje go jako złożenie duszy i ciała, którego istnienie jest drogą od stworzenia do śmierci, druga utożsamia z wiecznym życiem samej duszy. W ten sposób Augustyn, wbrew swoim zamierzeniom, podnosi problem jedności psychofizycznej bytu ludzkiego.

Tomasz z Akwinu, który znał rozwiązanie Augustyna, przyjął za podstawę rozstrzygnięcia tego problemu filozofię Arystotelesa. Analizując problem jednostkowej nieśmiertelności duszy, starał się dopasować kategorie filozofii Arystotelesowskiej do rozważania wykrystalizowanej już doktryny chrześcijańskiej. Przyjął, iż Bóg nadaje duszy nieśmiertelność, co oznacza i to, że łączy się ona, tworząc *humanum compositum* z tym a nie innym ciałem. Uznał również, że materia jest czynnikiem konkretyzującym formę, współtworzącym substancję taką, jaką jest przykładowo człowiek. Jedność bytu ludzkiego stanowi więc rezultat aktu stwórczego Boga, który rozbija tę jedność w momencie śmierci. Nieśmiertelność przysługuje już nie człowiekowi, jak w przypadku augustynizmu, lecz wyłącznie duszy. Człowiek bowiem nie jest samą duszą, lecz złożeniem jej z ciałem, czyli *humanum compositum*.

Problematyka antropologiczna uzyskuje nową, jakościowo różną perspektywę po „rewolucji kartezjańskiej”, która odwraca zależność między ontologią a epistemologią, czyniąc człowieka podmiotem, w Arystotelesowskim rozumieniu pojęcia *hypokeimene* (to-co-leży-u-podstaw-wszystkiego). Człowiek stał się tym samym centrum refleksji filozoficznej, co pozwala określić filozofię nowożytną mianem antropocentryzmu. O ile — oczywiście przy pewnym uproszczeniu — owym podmiotem i centrum refleksji w filozofii starożytnej był kosmos (stąd kosmocentryzm), w średniowieczu zaś jego miejsce zajął Bóg (stąd teocentryzm), o tyle epoka nowożytna uczyniła właśnie człowieka miarą obrazów świata i wyobrażeń Boga.

René Descartes podejmując się ostatecznego przewyciężenia sceptycyzmu odrodzeniowego, odnalazł podstawę wiedzy ogólnej, koniecznej i pewnej w tym, co określił mianem „punktu archimedesowego”, a mianowicie w tezie: *cogito ergo sum*. Analizy epistemologiczne i metodologiczne doprowadziły go do rozstrzygnięcia kwestii ontologicznych, ważnych dla rozumienia człowieka. Przeciwwstawił on radykalnie świat ducha (*res cogitans*) światu materii (*res extensa*). Duch zyskał w ten sposób odmienną od kosmo- i teocentrycznej charakterystykę. Określił go jako to, co do dziś definiujemy jako świadomość, a nawet samoświadomość. Owa świadomość przeciwstawia się materii — nie jest wszak poznawalna od zewnątrz (zmysłowo), a przede wszystkim nie może być mierzona, czyli opisywana za pomocą geometrii analitycznej (*mathesis universalis*). Konsekwencją tego przeciwstawienia było przeprowadzenie przez

uniwersum nowej linii demarkacyjnej. O ile bowiem w okresie presokratejskim człowiek mieścił się w jednym zbiorze z kamieniami, roślinami i zwierzętami, z kolei Arystoteles zbiór ten podzielił na dwa podzbiory, z których w jednym znalazły się kamienie, w drugim zaś rośliny, zwierzęta i ludzie, o tyle Descartes człowieka umieścił w jednym podzbiorniku, w drugim natomiast zgrupował kamienie, rośliny, zwierzęta, a nawet ludzkie ciało. Człowiek w filozofii kartezjańskiej uznany został za szczególny przypadek bytu. Świat ducha bowiem w żaden sposób nie styka się ze światem materii, jednak właśnie w człowieku, na jakiejś podstawie owe światy się spotykają. Sam Descartes nie do końca uświadamiał sobie wagę i znaczenie, jakie niesie takie rozstrzygnięcie. Co prawda pytany, odpowiadał, iż za połączenie świadomości i ciała w człowieku odpowiedzialne jest *pinalium* lub też że jedność psychofizyczna człowieka jest faktem, to jednak nie wystarczało jego następcom i komentatorom. Stąd niejako wbrew tendencjom Descartesa filozofia uczyniła to zagadnienie zasadniczym problemem refleksji.

W okresie tzw. kontynentalnego kartezjanizmu podejmowali tę kwestię okazjoniści (N. Malebranche) czy T. Hobbes, G. W. Leibniz i B. Spinoza. Okazjoniści, najbliżsi rozstrzygnięciom Descartesa, uznali dualizm ontologiczny (substancjonalny) duszy i ciała. Mieli oni jednak trudności z wyjaśnieniem faktu poznawania materii przez duszę, a więc przepływu informacji o *res extensa* do *res cogitans*. Wyjściem z tej sytuacji było przyjęcie jednoczesnej ingerencji Boga zarówno w sferę *res extensa*, gdzie dokonuje On zmian, jak i w sferę *res cogitans*, gdzie „przy okazji” zmian w *res extensa* wywołuje On obrazy owych zmian (idee) w *res cogitans*. Akceptacja propozycji okazjonalistów wymaga jednak uprzedniego aktu wiary w zawartą w niej koncepcję Boga. Stąd wyjaśnienie jedności duszy i ciała w człowieku pozostaje tajemnicą wiary lub problemem na gruncie okazjonalizmu nierozstrzygalnym.

Inne rozwiązanie znajdujemy w filozofii T. Hobbesa, który poszukuje jedności bytu ludzkiego w utożsamieniu go z materialną substancją (*res extensa*). Świadomość (*res cogitans*) nie jest substancją, ale jedynie funkcją — oprócz wielu innych, jak oddychanie, spacerowanie — tak zorganizowanej materii. Owa funkcja wyróżnia człowieka ze świata istot martwych i żywych. Hobbes stworzył tym samym metafizyczne podstawy materialistycznych antropologii, w tym także marksistowskiej.

Kolejne rozwiązanie przedstawił w swojej *Etyce* B. Spinoza, który substancjalne istnienie przypisał wyłącznie Bogu, natomiast *res extensa* i *res cogitans* potraktował jako sposoby (modusy) przejawiania się tej substancji. Bóg, który jest wszystkim, co istnieje (*Deus sive natura*), ma nieskończenie wiele sposobów przejawiania się, lecz tylko te dwa dostępne są poznaniu człowieka. Właśnie w człowieku, na zasadzie paralelizmu psychofizycznego, Bóg objawia się jako *res cogitans* i *res extensa*. Człowiek poznając „od wewnątrz”, postrzega wszystko jako *res cogitans*, z kolei „od zewnątrz” widzi siebie i wszystko jako

*res extensa*. Bóg jest zatem jednością świata i człowieka, a nie jak w przypadku okazjonalizmu — gwarantem takiej jedności.

Czwarte różne od dotychczasowych rozwiązanie problemu jedności człowieka stanowi „monadologia” G. W. Leibniza. Założył on substancjalne istnienie *res cogitans*, określając ją mianem monady, czyli samoistnego bytu duchowego. *Res extensa* została potraktowana jako sposób (zjawisko), w jaki monada postrzega monadę. Nie mając „okien”, monady nie kontaktują się ze sobą, ale na zasadzie „harmonii wprzódę ustanowionej” zapewniona jest koherencja oraz intersubiektywność obrazów świata. I tak, jedność bytu ludzkiego zawiera się w duchowej substancjalności człowieka.

Tak oto kartezjanizm wypracował cztery propozycje rozstrzygnięcia problemu jedności psychofizycznej człowieka. Albo uznamy dualizm duszy i ciała oraz tajemniczy, oparty na fideizmie, charakter jedności (okazjonalizm), albo fakt substancjalnej jedności człowieka i fenomenalny status dualizmu (jako paralelizm — Spinoza). Możemy też przyjąć materialną jedność i funkcjonalny charakter duchowej (świadomościowej) sfery człowieka (Hobbes), wreszcie duchową jedność i fenomenalny charakter sfery materialnej (Leibniz).

Filozofia zarówno angielskiego, jak i francuskiego oświecenia w dużym stopniu zlekceważyła problem jedności bytu ludzkiego. Oświecenie angielskie skoncentrowało się na kwestiach genezy i struktury poznania. Z kolei oświecenie francuskie, uznając za wystarczające rozstrzygnięcia Hobbesa, podjęło głównie refleksję nad historyczno-progresywnym (Condorcet) lub regresywnym (Rousseau) sposobem istnienia człowieka. Podkreślano jednocześnie że *Cogito* kartezjańskie winno być traktowane ponadindywidualistycznie — jako Ludzkość.

Problem jedności bytu ludzkiego również oświecenie niemieckie uznało za mniej znaczące od poszukiwania rozwiązań kwestii epistemologicznych, ontologicznych, a także od określenia historycznego statusu ponadindywidualnej świadomości. Zagadnienia te bowiem wymagały ponownego przemyślenia pod wpływem Hume'owskiej krytyki klasycznego modelu wiedzy wartościowej (naukowej), tj. po zakwestionowaniu pojęć „substancja” i „związek przyczynowo-skutkowy”, na których opierała się metafizyka kartezjańska.

Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu* ustalił transcendentálne warunki obowiązywania praw natury, które każą patrzeć na człowieka z perspektywy determinizmu („niebo gwiazdziste nade mną”). Z kolei w *Krytyce praktycznego rozumu* podał transcendentálne ograniczenia — w postaci imperatywu moralnego „prawa moralnego we mnie” — człowieka jako bytu wolnego, który w związku z tym jest odpowiedzialny za wypełnianie obowiązków. Wreszcie *Krytyka władzy sądzienia* poszukuje transcendentalnych uwarunkowań człowieka jako bytu, którego egzystencja obejmuje sferę natury (konieczności) i kultury (powinności). Jedność człowieka wyraża piękno (władza sądzienia), stanowiące jedność prawdy (rozumu teoretycznego) i dobra



(rozumu praktycznego). Tak pojętą jedność określił Kant mianem osoby. Osoba to zarazem istota „zwierzęca” (fizjologiczna), podporządkowana prawom natury, i — a nawet przede wszystkim — istota etyczna (kulturotwórcza), którą cechuje wolność i odpowiedzialność.

„Według Kanta — pisze na temat Kantowskiej antropologii G. Scherer — cała filozofia da się sprowadzić do następujących pytań: 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co winienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać? 4. Czym jest człowiek? Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie nauka o moralności, na trzecie religia i na czwarte antropologia. W zasadzie można zaliczyć wszystkie pytania do antropologii, ponieważ trzy pierwsze dadzą się sprowadzić do niej.”<sup>5</sup>

Należy w tym miejscu podkreślić, iż mówiąc o człowieku, Kant ma na myśli reprezentanta gatunku, definiuje go więc określając, jacy są lub powinni być inni ludzie. Nie jest w tym zresztą osamotniony, gdyż cała tradycyjna antropologia przyjęła taki właśnie sposób postępowania. Dotyczy to także wszystkich przedstawicieli antropologii antropocentrycznej, a więc zarówno B. Pascala, który traktuje człowieka jako swoiste „złożenie” zwierzęcia i anioła, jak i wspomnianych reprezentantów kartezjanizmu czy filozofii „natury człowieka” (J. Locke’a, G. Berkeley’a, D. Hume’a). Mówią oni nie tyle o człowieku konkretnym, ile o jego istocie czy też o pewnym ideale „człowieczeństwa”. Odnosi się to w równej mierze do antropologii obecnej w filozofii J. G. Fichtego, F. W. J. Schellinga i G. W. F. Hegla. Z punktu widzenia psychofizycznej jedności człowieka doktryny te nie wnoszą niczego istotnego, a w każdym razie nie znajdujemy tam żadnej nowej w stosunku do kartezjanizmu propozycji rozstrzygnięcia tego problemu. Mamy tu raczej do czynienia z „przeniesieniem” centrum refleksji filozoficznej z kwestii związanych z jednością psychofizyczną na problem jedności „obrazu świata”, a przede wszystkim z zagadnieniem wzajemnej zależności między świadomością indywidualną i świadomością ponadindywidualną (narodową, grupowo-klasową, społeczną, a nawet świadomością ludzkości). Chodzi mianowicie o to, w jaki sposób wyjaśnić fakt różnorodności — przestrzennej i czasowej (historycznej) doświadczeń ludzkich z faktem dominacji i obowiązywania określonego systemu wartości, wyrażającego się w wizji — świata, człowieka oraz jego miejsca w świecie. Dla Hegla, podobnie jak dla A. Comte’a, istnienie ponadindywidualnej świadomości (*cogito*) było oczywiście, nie może więc podlegać wątpieniu i nie jest, jak w przypadku Descartesa, rezultatem wątpienia. O ile jednak Comte kwestię genezy istnienia uznał za mało istotną, o tyle dla Hegla stała się ona problemem zasadniczym. Głosił on, iż w wyniku działania dialektycznych praw, w określonym momencie historii ducha, człowiek przechodzi z fazy ducha subiektywnego w fazę ducha obiektywnego, przejawiają-

<sup>5</sup> Ibidem, s. 248.

cego się w postaci moralności, prawa i państwa, by osiągnąć fazę swojej pełni w duchu absolutnym, objawiającym się w formie sztuki, religii i filozofii. I analogicznie jak w filozofii kartezjańskiej, to, co wydawało się dla jej twórcy niekwestionowalne i co służyło do rozstrzygnięcia innych problemów, poddane zostało refleksji przez jego następców, tak też filozofia heglowska uczyniła tezy Hegla treścią zasadniczych pytań. Problemem, na którym koncentrowała się refleksja filozoficzna, było zagadnienie, w jaki sposób to, co ogólne (Heglowskie formy ducha obiektywnego i absolutnego), staje się partykularne i jest przywłaszczane przez jednostkę, i odwrotnie — jak indywidualna twórczość człowieka uzyskuje społeczny wymiar. Hegla, K. Marksa, F. Nietzschego i S. Kierkegaarda łączyło przekonanie, że człowiek, jako jedność psychofizyczna, uczestniczy w dwóch porządkach — przyrodniczym (naturalnym) i społecznym (kulturowym). Różnili się oni w ujęciu zależności między tymi porządkami. Podkreślanie w tych doktrynach pierwszeństwa życia (egzystencji) przed sposobem życia stało się szczególnym rysem biologizmu w filozofii, w tym zwłaszcza ewolucjonizmu. W całej ostrości problem ten został postawiony po opublikowaniu w 1859 roku przez K. Darwina pracy *O pochodzeniu gatunków*. W innym wymiarze zagadnienie to sprowadzało się do ustalenia, czy kultura (i cywilizacja) stanowi instrument natury, czy też jest pewną zwyrodniałą naroślą na naturze albo też kolejnym, jakościowo różnym, etapem ewolucji człowieka. Herbert Spencer potraktował rozwój ewolucyjny — nie rewolucyjny — jako ontologiczne prawo rządzące światem, hedonizm zaś jako podstawę i kryterium wszelkich wartości, w tym szczególnie moralnych. Człowiek w tej perspektywie ponownie okazał się egzemplarzem gatunku. Spencer uznał biologiczną jedność człowieka, zbliżając się do propozycji Hobbesa.

Tak jak „przewrót kopernikański” strącił Ziemię, tak „przewrót darwinowski” strącił człowieka z piedestału „środka świata”. Ewolucjonizm włączył go w bieg naturalnego rozwoju, pozostawiając mu jedynie przekonanie, iż jest jego najdoskonalszym produktem. W rezultacie doszło do sporów między tradycyjną antropologią filozoficzną a nowym ewolucyjnym i biologicznym rozstrzygnięciem kwestii antropologicznych. Spór ów dotyczył nade wszystko problemu natury i genezy człowieka oraz możliwości ewolucyjnego wyjaśniania nie tylko ciała, ale i duszy (świadomości) człowieka. Szczególnie ostro przeciwko ewolucjonizmowi wystąpili filozofowie orientacji chrześcijańskiej, w tym zwłaszcza katolickiej. Ewolucjonizm bowiem kwestionował dogmat o stworzeniu człowieka przez Boga. Do względnego kompromisu doszło między tymi nurtami dopiero po Soborze Watykańskim II.

Opublikowanie pracy Darwina *O pochodzeniu gatunków* można potraktować jako swoistą pętlę historii filozofii, kiedy to ponownie wymagał namysłu problem, który sformułował Sokrates, a mianowicie czy człowiek jest „z tego świata”. Dyskusje nad określeniem wzajemnych relacji między kulturą a natu-

ra, których fundamentem była spójność psychofizyczna człowieka, przybrały formę sporów o zależność i autonomię nauk przyrodniczych i humanistycznych. Próby ich określenia podjęli się neokantyści (szkoła marburska), W. Dilthey, empiriokrytycyzm, idealizm anglosaski, a wreszcie F. Brentano. Rozstrzygnięcia, chociaż na innej płaszczyźnie, nie wyszły poza cztery propozycje interpretacji kartezjańskiego dualizmu psychofizycznego.

Charakterystyczna dla przełomu XIX i XX wieku była tendencja do wyzwiania się filozofii spod przemożnego wpływu nauk przyrodniczych, które wiązano z przewyciężeniem psychologizmu, pozytywizmu i neokantowskiego oraz Hegłowskiego idealizmu. Niemal równocześnie w różnych krajach podjęto wysiłki zmierzające do odnalezienia swoistego dla filozofii przedmiotu refleksji: we Francji — H. Bergson, w Ameryce — W. James, w Niemczech — E. Husserl, we Włoszech — B. Croce. Wspólną cechą tych teorii stanowiło uznanie psychofizycznej jedności człowieka, która ma wręcz metafizyczne uzasadnienie. Problemy dotyczyły raczej nowego definiowania człowieka. Odpowiedź bowiem na pytanie, czym jest człowiek, wymagała określenia jego stosunku do absolutu kosmocentrycznego, tj. do przyrody, kosmosu, do absolutu teocentrycznego, a więc Boga, wreszcie do absolutu antropocentrycznego, którym była ponadindywidualna świadomość (natura ludzka, ludzkość, naród, klasa, rasa itp.). W ten sposób sam człowiek potraktowany jako jednostkowy i niepowtarzalny byt, który w zależności od swojego stosunku i rozumienia świata, Boga oraz grup społecznych określa swoje miejsce w kosmosie.

Zaprezentowana w dużym skrócie historia problemu jedności psychofizycznej człowieka znalazła odbicie w antropologii filozoficznej Maxa Schelera. Postawił pytanie, czym jest człowiek, postulując przez nie odnajdywanie siebie w rozważaniach nad istotą, stanowiskiem w świecie oraz sensem i celem ludzkiego życia. Podobnie jak w przypadku Platona, Tomasza z Akwinu czy Hegla — także w twórczości Schelera istotne jest zagadnienie ewolucji jego poglądów. Interpretatorzy jego filozofii zwykle wyróżniają dwa okresy, których cezurą jest rok 1922. W pierwszym okresie Scheler ujmuje jedność psychofizyczną człowieka z perspektywy „teistycznej idei Boga”, w drugim natomiast — w świetle „panteistycznej ewolucji prazasady do bóstwa.”<sup>6</sup>

Zdaniem Schelera filozoficzna antropologia jest zbyt biologiczno-empiryczna i przeżyła już swoją historyczną godzinę<sup>7</sup>. Czy istotnie propozycja Schelera należy tylko do historii, czy raczej Scheler dokonuje jej oceny z innej perspektywy metafizycznej i czy wobec tego zarówno oskarżenia, jak i apologia mói więcej o oceniającym niż o ocenianym? Jestem przekonany, że antropologia Schelera zamyka pewien okres w historii filozofii i jako owoc

<sup>6</sup>F. Znaniecki: *Antropologia filozoficzna Maxa Schelera*. Studia Pelpińskie, 1966 s. 163.

<sup>7</sup>G. Scherer: *Auf dem Suche nach Sinn...*, s. 255.

czasów, w których powstała nosi piętno sporów oraz dyskusji wokół genezy, istoty i miejsca człowieka w świecie. Równocześnie jednak otwiera nowy etap, stanowiąc punkt wyjścia, inspirację, a w wielu przypadkach wręcz paradygmat antropologii jako samodzielnej dyscypliny. I chociażby z tych powodów warto jej analizie poświęcić więcej uwagi.

W niniejszym tekście unikam ocen, krytyki zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Bardziej krytycznie odnoszę się do różnych interpretacji, które twórczość Schelera traktują instrumentalnie, jako dodatkowe uzasadnienie poglądów komentatora. Główny bowiem cel i zadanie tego artykułu sprowadza się do próby usystematyzowania poglądów Schelera na problem psychofizycznej jedności człowieka, a nie do zestawiania ich z nurtami, systemami czy teoriami jego poprzedników i następców.

Bez wątplenia, mimo ewolucji poglądów Schelera tym, co nadaje im jedność i pozwala wyróżnić centralny problem jego filozofii, jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek. Już w rozprawie *Idee des Menschen* wydanej w 1914 roku dowodził, że praktycznie wszystkie problemy filozofii można sprowadzić do zagadnienia: Kim jest człowiek i jakie metafizyczne stanowisko zajmuje w całości bytu wobec świata i Boga?

Pierwsza faza twórczości Schelera dotyczyła głównie świata wartości, istot ożywionych i religii. Rozważania filozoficzne były nacechowane personalizmem, dla którego najwyższą wartość stanowił Bóg. Absolut rozumiany był tam jako trwająca wiecznie miłość, której osobową częścią stanowił człowiek, dzięki czemu upodabniał się do Boga (teomorfizm). Z racji na przepojenie teorii teizmem E. Troeltsch nazwał Schelera „katolickim Nietzschem”.

Zmiana poglądów nastąpiła po opublikowaniu w 1921 roku jego pracy z dziedziny filozofii religii *Vom Ewigen im Menschen*. Okres ten jest najbardziej zagadkowy dla komentatorów, gdyż powody odejścia Schelera od religii katolickiej nie zostały do końca wyjaśnione. Podobnie jak w pierwszym okresie, tak i teraz — z tym że jeszcze trudniejsze okazało się wyznaczenie granicy między Bogiem a człowiekiem. Niektórzy interpretatorzy wskazują na osobiste powody przeobrażenia się poglądów filozofa.

Po roku 1922 krystalizuje się nowy światopogląd Schelera. Rozdziela on byt na racjonalnie poznawalną konkretną istotę (*Sosein*) oraz istnienie (*Dasein*) dostępne jedynie w poznaniu irracjonalnym. W ten sposób ustanawia metafizyczny dualizm: rzeczywistości i istoty, któremu w człowieku odpowiada popęd i duch. Popęd jest źródłem istnienia i czynnikiem urzeczywistniania, duch natomiast stanowi źródło istoty, czynnik idealny, ale sam z siebie bezsilny. Sfera witalno-popędowa sprawuje co prawda władzę nad sferą bezwładnego ducha, ale jedna bez drugiej obejść się nie może. Duch bowiem postrzega idee, ale nie jest w stanie ich urzeczywistnić, z kolei popęd daje siłę tworzenia rzeczywistości, ale potrzebuje motywów i idei, których w sobie nie ma. Dzięki jedności obu czynników człowiek nadaje sens bytowi. Właśnie w bycie, który

zajmuje dzięki temu szczególną pozycję, duch świadomie staje wobec popędu, popęd ulega uduchowieniu, duch zaś — ożywieniu.

Na tym etapie ewolucji swoich poglądów Scheler poszukiwał sensu bytu nie poza człowiekiem, lecz właśnie w samym człowieku, w głębi jego dualistycznej natury. O ile w pierwszym okresie pojmowanie człowieka odnosił do rozumienia Boga, o tyle teraz Boga ujmował z perspektywy człowieka. Ta właśnie perspektywa wyznaczała jego rozstrzygnięcia z zakresu filozofii kultury, socjologii i historii. Nieodłącznymi bowiem atrybutami bytu ludzkiego (*Seinsweisen des Menschen*) są: społecznienie, kształcenie i historyczność. Z tego okresu pochodzą takie prace, jak: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* czy też *Philosophische Weltanschauung*. Max Scheler zawarł w nich zasadnicze poglądy zapowiadanej antropologii filozoficznej. Nie doczekała się ona jednak ostatecznego opracowania z powodu jego nagłej śmierci (19 maja 1928 roku). Ukazał się jedynie jej zarys, który filozof przedstawił w wykładach w Darmstadt, opatrzonych tytułem *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

W rozprawie *Mensch und Geschichte*, wydanej w 1929 roku w zbiorze *Philosophische Weltanschauung*, Scheler poddał analizie koncepcje antropologiczne ukształtowane pod wpływem nauk przyrodniczych. Przeciwwstawił im swoją koncepcję, która nie jest ani syntezą wyników nauk przyrodniczych, ani też nie poddaje ich filozoficznej interpretacji, lecz bada ludzką naturę ontyczną. Jej zadaniem było samopoznanie człowieka, który odkrywa siebie nie tyle jako element świata organicznego, ile przede wszystkim jako osobowość duchową, wyposażoną w zdolność odnoszenia się do siebie oraz transcendowania świata. Wchodzi on dzięki temu w relacje z przyrodą i społeczeństwem, zachowując jednocześnie swoistość i niepowtarzalność. Stosując metodę fenomenologiczną, Scheler badał „momenty istotnościowe” człowieka, które z jednej strony uwydatniały nieprzystosowanie człowieka do środowiska przyrodniczego, z drugiej — ukazywały zdolność zajmowania najodpowiedniejszego dla siebie miejsca, swoistej „niszy ekologicznej”.

Krytykując dotychczasową antropologię, Scheler wskazywał, iż ani biologiczne, ani filozoficzne, ani wreszcie teologiczne ujmowanie człowieka nie daje jego obrazu całościowego. W swojej propozycji akcentował konieczność opracowania jego jednolitej idei, co pozwoliłoby na ostateczne rozwiązanie zagadki ludzkiego bytu, świata oraz absolutu. Człowiek (jako złożenie popędu i ducha), w którego aktach ujawnia się sfera bytu, jest osobą. Właśnie duch, który „posiada” świat i ma jego świadomość (*Weltbewusstsein*), czyni człowieka istotą nań otwartą. Z tym wiąże się samoświadomość ducha (*Selbstbewusstsein*), dająca człowiekowi władzę nad samym sobą. Władza ta pozwala mu wznieść się ponad świat, ciało i psychikę, wyposaża go też w poczucie humoru, a także w ironię, które ułatwiają zachowanie dystansu wobec własnego istnienia. Podstawową jednak cechą ducha jest akt ideacji, w którym człowiek, niezależnie od indukcji i obserwacji, ujmuje istotę i strukturę bytu. Sama

ideacja polega na oddzielaniu istoty od istnienia, w rezultacie czego człowiek posiada wiedzę istotową *a priori*. W przeciwieństwie do zwierząt, które mają świadomość, lecz nie posiadają samoświadomości, człowiek jest otwarty na świat nie tylko pozytywnie, lecz jest również zdolny do buntu, a to czyni go *bestia cupidissima rerum novarum*, która przełamuje wszelkie zapory, w tym ograniczenia czasowo-przestrzenne jego istnienia. To właśnie określa go jako „wypieracza popędów” (*Triebverdränger*), a doktrynę Schelera przeciwstawia opinii Scherera, iż jest ona zbyt biologiczno-empiryczna. Z kolei zestawienie tez antropologii Schelerowskiej chociażby z ideami personalizmu E. Mouniera czy Karola Wojtyły podważa drugą część tej opinii, że historyczna godzina propozycji Schelera już minęła.

Rok 1928 uznawany jest za datę powstania antropologii filozoficznej, której podstawy opracował Scheler w rozprawie *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, jednak już rok wcześniej wydał ją pod innym tytułem, a mianowicie *Die Sonderstellung des Menschen*. Dowodził w niej, że podstawowym zadaniem współczesnej myśli filozoficznej jest zbudowanie autonomicznej wobec dyscyplin szczegółowych nauki o człowieku. Uważał, iż jest to wymóg czasów, w których człowiek uzyskał świadomość własnej „problematyczności”, tzn. wie, czym jest, a zarazem ma świadomość braku takiej wiedzy.

Z pewnością pełna prezentacja wszystkich wątków antropologicznych w koncepcji Schelera dotyczących jedności psychofizycznej człowieka jest niemal niewykonalna, a i nie ma takiej potrzeby. Literatura komentatorska oraz liczne interpretacje nie ułatwiają wbrew pozorom tego zadania. Zresztą sam Scheler również nie pomaga badaczom swej twórczości. Mam tu na myśli zarówno ewolucję jego poglądów, jak i sposób prowadzenia rozważań czy analiz. Nie jest to filozof, który kierowałby się bezwzględnie kartezjańską regułą jasności i wyraźności. Ale oryginalna propozycja filozoficzna zawsze jest narażona, z jednej strony, na barbarzyńską „mglistość”, z drugiej zaś — na „banalny porządek”, jak to określił A. N. Whitehead.

Spojrzenie na antropologię Schelera z dzisiejszej perspektywy, kiedy dyscyplina ta znalazła autonomiczne i ważne miejsce, musi wskazywać na historyczny jej charakter, a nawet na jej braki i pęknięcia, które są rezultatem wpływów różnych doktryn i nurtów, jakim jej twórca ulegał. Właśnie rozwój antropologii filozoficznej, który sprawił, że herezja stała się banałem, należy — jak sądzę — uznać za zwycięstwo idei Schelerowskich.

Петр Венцлавик

ИСТОРИЧЕСКИЙ НАБРОСОК ПРОБЛЕМЫ  
ПСИХОФИЗИЧЕСКОГО ЕДИНСТВА ЧЕЛОВЕКА  
И ЕЕ ТРАКТОВКА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ  
МАКСА ШЕЛЛЕРА

Резюме

Статья является попыткой систематизирования взглядов Макса Шеллера по проблемам психофизического единства человека в философской антропологии. Взгляды Шеллера сопоставлено с направлениями, системами и теориями как его предшественников, так и преемников.

Piotr Węclawik

HISTORICAL OVERVIEW OF THE PROBLEM  
OF MAN'S PSYCHO-PHYSICAL UNITY  
AND ITS TREATMENT IN MAX SCHELER'S  
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Summary

The presented article is an attempt to systematize Max Scheler's opinion on the problem of psycho-physical unity of man in philosophical anthropology. Scheler's opinions have been compared with the trends, systems and theories of both his predecessors and followers.