

**Anna Musiol**

Uniwersytet Śląski

Katowice

**PYTAJĄC O CZŁOWIEKA.  
MAKSA SCHELERA KONCEPCJA PERSONALIZMU  
SYMBOLICZNEGO NA TLE POGLĄDÓW  
NICOLAIA HARTMANNA I ROMANA INGARDENA**

„Czym jest człowiek i jakie jest jego stanowisko w bycie? Jakie jest jego metafizyczne miejsce w obrębie całości bytu oraz wobec świata?”<sup>1</sup>. Pytania te rozbudzały i nadal rozbudzają filozoficzną świadomość. Pragnienie wiedzy *na swój własny temat*, żądanie poznania, czym i kim jestem, ujawnia potrzebę rozumienia siebie jako trwałej, a zarazem dynamicznie przeobrażającej się, niepasywnej *struktury*. W poszukiwaniu możliwej odpowiedzi kieruje nami troska ostatecznego rozrachunku z narzucającym się od wieków problemem. Od razu jednak nasuwa się także pytanie, czy ostateczne rozwiązanie jest w ogóle możliwe, a jeśli tak, to cóż miałyby je stanowić.

Pierwotnie człowiek – rozważany w kategoriach autonomicznego, niezależnego bytu – stanowi *subiectum* własnej aktywności, przeżyć i zapytań. Dzięki temu manifestuje się w wymiarze przysługującej mu, spontaniczno-żywiolowej podmiotowości, która implikuje zdolność podjęcia dialogu, komunikacji *ipso facto*, zwrotu ku Innym. Otwarcie na Drugiego towarzyszy postawa jedności, aczkolwiek nie tożsamości z nim. Chodzi bowiem nie o to, by identyfikować siebie z Innym, lecz by komunikację zakładało poczucie odrębności od Innego, przy jednoczesnym zaakceptowaniu i tolerancji jego inności.

Zagadnieniu temu wiele uwagi poświęcił niemiecki fenomenolog Max Scheler. Przeszukując esencjalno-egzystencjalny obszar sprzężania się

---

<sup>1</sup> M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*. W: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 43.

„ludzkich Ja i ludzkich dusz”, wskazywał konieczność aksjologicznej próby rozwiązania relacji: jednostka-wspólnota, a tym samym czynił możliwość „»zasady solidarności« najwyższym aksjomatem filozofii społecznej i etyki społecznej”<sup>2</sup>. Jego głęboki namysł nad zagadnieniem dialogiczności człowieka stanowi rezultat szczerej autodyskusji nad każdym pojedynczym *człowiekiem* i jego bytową konstytucją.

Wydaje się, że właśnie ontyczną strukturę człowieka budują dwa zasadniczo różne i w swych pryncypiach niesprowadzalne do siebie systemy częściowe, z których jeden przejmuje odpowiedzialność za psychowitalną, zaś drugi za noetyczną sferę ludzkiej aktywności<sup>3</sup>. Oba systemy integrują się w człowieku, stanowiąc o jego jedności jako wciąż zdarzającego się *ekwilibrium*<sup>4</sup>. Niemniej jednak o specyfice Schelerowskiego ujęcia decyduje fakt, iż *jedności* tej nie stanowi człowiek w jego historyczności, lecz metafizyce. Stąd o szczególnym stanowisku istoty człowieka nie decyduje właściwa i przynależna doń inteligencja czy swoboda wyboru, lecz to, co stoi poza wszelkim życiem, czyli zasada, która sama będąc bierną, pozwala manifestować się życiu w całej jego dynamice. Zasadą tą jest duch, będący w przekonaniu Schelera „określoną klasą aktów woliwtywnych i emocjonalnych, jak dobroć, miłość, skrucza, szacunek, duchowe zdziwienie, szczęśliwość i rozpacz”<sup>5</sup>.

Pytanie o moment przekroczenia horyzontu *homo naturalis* i przejścia w horyzont *cultura animii*, w którym człowiek staje się gestem samej

---

<sup>2</sup> Zob. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 319-321. Tak interpretowana *zasada* wzajemnych zależności kształtujących się na linii Ja-Inny stanowi filozoficzne *fundamentum* szeroko rozumianych nauk humanistycznych, o czym przypominali już H. Driesch, Th. Lipps, E. Becher, E. Spranger, O. Külpe czy W. Dilthey. Niektórzy, jak chociażby Lipps, Külpe, także Becher, zwykli rozważać strukturę ludzkiego Ja na płaszczyźnie psychologii doświadczalnej bądź socjologii, które – zauważa Scheler – są zdecydowanie niewystarczające w próbie pełnego zaprezentowania wiedzy człowieka o drugim człowieku.

<sup>3</sup> Adam Węgrzecki, jeden z najwybitniejszych znawców filozofii Maksa Schelera, pisze, iż: „Przy pomocy metafizycznej kategorii »życia« Scheler przewycięża klasyczny dualizm psychiki i ciała, lecz popada w innego typu dualizm upsychicznego organizmu i osoby”, A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 6, s. 45.

<sup>4</sup> Scheler zwykł spoglądać na człowieka przez pryzmat zarówno jego dynamiczności, czego dowodem może być usilnie akcentowane *parole*: człowiek nie jest osobą – człowiek osobą się staje, jak i nazwania go swoistą *jednością-calością*, która zapewnia utrzymanie względnej równowagi między składającymi się nań warstwowościami.

<sup>5</sup> M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie...*, s. 82.

*transcendencji*, winno mieć zatem – zdaniem filozofa – metafizyczną naturę, co z kolei nasuwa sugestię, iż eksploracja możliwych horyzontów ludzkiego rozwoju jest nieograniczona, zaś człowiek staje się „rzeczą tak rozległą, różnobarwną, różnorodną, że wszelkie definicje wypadają zbyt kuso. Ma on zbyt wiele aspektów”<sup>6</sup>. Wyznawcy takiego poglądu – w tym Scheler – utrzymują zatem, iż natura ludzka urzeczywistnia się w bezustannym „przekraczaniu granic zwierzęcości” i budowie własnego człowieczeństwa siłą wartości<sup>7</sup>, co implikuje, a zarazem warunkuje warstwowo-strukturalną architektonikę ludzkiego bytu.

Pierwsze zderzenie się z warstwową – jak się wydaje, również wertykalnie uformowaną – budową człowieka wszczyna dyskusję nad prawomocnością takiego podziału. Człowiek stanowi – w myśl przekonania Schelera – system zarazem fizyczny, psychiczny i duchowy, zwany również noetycznym, a każda możliwa warstwa – czy to ciało jako specyficzne *coś*, trójwymiarowo rozciągle i rozważane stereometryczno-fizycznie albo jako idea rzeczy materialnej w ogóle<sup>8</sup>, która istnienie swe czerpie z samej natury; bądź też jako jedność cielesno-życiowa, a dalej dusza i sama tylko duchowa osoba – składa się na ludzki byt. W analogii do struktury ontycznej człowieka Scheler nanosi na nią teorię życia emocjonalnego, która stanowi o ludzkim jestestwie. Sferę tę tworzą kolejno: *wrażenia uczuciowe* utożsamiane ze sferą uczuć *stricte* zmysłowych, uczucia cielesno-życiowe zwane też witalnymi, uczucia właściwe sferze psychicznej oraz czysto duchowe uczucia metafizyczno-religijne<sup>9</sup>.

Możliwość naturalistycznego wyjaśnienia ludzkiej egzystencji jest – twierdzi filozof – dalece niewystarczająca. Jego sprzeciw budzą zwłaszcza wszelkie zoocentryczne, pozytywistyczno-przyrodnicze projekty człowieka – rozkładające go anatomiczno-fizjologicznie bądź psychologicznie – którym człowiek, jako życiowy asceta, może powiedzieć: *nie*<sup>10</sup>. Per-

<sup>6</sup> Tenże, *O idei człowieka*. W: *Pisma z antropologii...*, s. 8.

<sup>7</sup> R. Ingarden, *O naturze ludzkiej*. W: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1999, s. 24.

<sup>8</sup> Choć antropologia filozoficzna Schelera wyraźnie rozróżnia znaczenie ciała jako *Körper* i ciała jako *Leib*, to nie sposób zaprzeczyć, iż znaczenia te odwołują się do tej samej, aczkolwiek danej na różne sposoby rzeczywistości. Nie należy zatem podejmować jakichkolwiek prób zrównania tychże sfer. Cieleśno-körperlich nie jest tożsame z cielesnym-leiblich.

<sup>9</sup> Zob. A. Węgrzecki, *Struktura człowieka...*, s. 46.

<sup>10</sup> Scheler ujemnie ocenia powstanie na przełomie XIX i XX wieku teorii antropologiczne, usurpujące sobie posiadanie faktycznej wiedzy o człowieku. Teorie te zwykle roztrząsają wiedzę na temat struktury ludzkiego bytu w obszarze biologiczno-fizycznym.

spektywa sprzeciwu staje się źródłem wszelkich możliwych działań kulturotwórczych, logiczno-moralnych czy estetyczno-artystycznych.

Taki sposób naświetlenia i odczytania problemu człowieka jest przyczyną braku akceptacji naturalistyczno-przyrodniczych koncepcji. Jedną z takich prezentuje między innymi biolog Jared Diamond<sup>11</sup>. Jego pomysł – antropologiczna wizja – redukuje jakościowe kwalifikacje człowieka do minimum, co pozwala postawić zarzut braku wystarczającej i w pełni adekwatnej odpowiedzi na pytanie, cóż takiego mogłoby stanowić przyczynę owego „Wielkiego Skoku” ku *Człowieczeństwu*<sup>12</sup> oraz jakiego rodzaju zwierzęciem jest człowiek.

Pytanie takie zadaje sobie także Jakub Bronowski. Ten jednak w swych rozwiazaniach odżegnuje się od wszelkich skrajnych, nazbyt *uwierzęcających* człowieka teorii, które zapominają zwykle, iż szczególnym *differentiam specificam* człowieka jest jego – determinowana siłą wolnej woli i wyobraźni – aktywność intelektualna<sup>13</sup>. Bronowski anonsuje, iż umiejętność myślenia alternatywnego czy też kreacji człowieka jako *animal symbolicum* ma nie tyle eksplikacje biologiczne, co kulturowe<sup>14</sup>.

W myśl powyższego trudno zaprzeczyć temu, iż Scheler nie uwzględnił fizyczno-cieleśnej sfery człowieka, gdyż nieredukowalnym, a zarazem znamionym momentem jego filozoficznego dyskursu jest wyraźne akcentowanie systematyczno-przyrodniczego wymiaru ludzkiego bytu, który domaga się koniecznego uzupełnienia, wyrażającego się w ujęciu istotowym. Tak oto potwierdza się sugestia interpretacji Jana Noty, który zauważa, że najistotniejszym problemem filozofii fenomenologa jest wzajemna relacja życia i ducha. Człowiek analogicznie do zachowań zwierzęcych tworzy w przedmiocie swoistą ciągłość, jego wyjątkowość

---

<sup>11</sup> Ten angielski biolog i antropolog dla poparcia własnych tez wykorzystuje wiedzę nauk szczegółowych i na tej podstawie zapytuje dopiero o atrybut, który ostatecznie zdecydował o wyzwoleniu się człowieka spod władzy świata animalnego. „Szczególnie ważny [stwierdza Diamond] był wzrost wielkości naszego mózgu, zmiany szkieletowe związane z chodzeniem w pozycji wyprostowanej, zmniejszona grubość kości czaszki, mniejsze zęby i mięśnie żuchwy”. Por. J. Diamond, *Trzeci szympan*, tłum. J. Weiner, Warszawa 1996, s. 28.

<sup>12</sup> Przepuszczalnie wynikiem różnic jest – jak pisze Leszek Kusak – niewielka (0,1%) zmiana w strukturze DNA, która stała się fundamentem i podstawą rozwoju niezwykłej umiejętności – języka mówionego.

<sup>13</sup> Aktywność ta uzewnętrznia się w postaci wytworów sztuki, wynalazczości czy umiejętności budowania narzędzi.

<sup>14</sup> Zob. L. Kusak, *Naturalistyczne koncepcje człowieka w świetle krytyki Maxa Schelera*, „Ruch Filozoficzny” 2006, nr 2, s. 199-204.

zaś ukrywa się w faktie bycia „najpotężniejszą z istot żywych, istotą żywą o największej i najszerzej przestrzeni działania oraz środowisku”<sup>15</sup>, co naocznie ujawnia się w jego predyspozycji czy zdolności do bezgranicznego rozszerzania własnego *milieu*.

Świadectwem owej zdolności są nie tylko dyspozycje psychiczne, kojarzone z dziedziczną witalną, wyrażającą się w potrzebie życia, lecz także skłonności wyrażane poprzez duchowe akty intencjonalne, pozwalające poznać w ejdetycznych wglądach sferę czystego *co* badanego fenomenu. Intencjonalność obnaża „dialektykę bycia sobą i transcendencji osoby ludzkiej”<sup>16</sup>. Tak oto człowiek wzrasta do rangi bytu godnego zdobywania wiedzy apriorycznej uzyskiwanej przez intuicyjny ogląd ejdetyczny<sup>17</sup>.

Wspomniany stosunek życia i ducha determinuje także definicję człowieka, która odpowiada na postawione przez Schelera na samym początku filozoficznej drogi pytanie: kim jest człowiek? W odpowiedzi – czyniąc człowieka poszukiwaczem czystej *doskonałości* – określa, w zależności od okresu aktywności intelektualnej, jego relację z Bogiem chrześcijańskim bądź absolutem. Organiczno-psychiczny monizm w próbie organizacji ludzkiego podmiotu jako *całości* jest niewystarczający. Chęć uchwycenia

---

<sup>15</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916, s. 296.

<sup>16</sup> J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 170.

<sup>17</sup> Stanowisko swoje zawdzięcza Scheler głównie metodzie, którą zaczerpnął od poznanego w przy okazji spotkania Towarzystwa Kantowskiego w 1901 roku Edmunda Husserla. Chociaż w fenomenologii Maksa Schelera uwidaczniają się inspiracje *Badaniami logicznymi* Husserla, to jednak na późniejszą, idealistyczną wersję jego filozofii myśliciel już się nie godził. Scheler podążył drogą, którą zmierzali także Edith Stein, Adolf Reinach czy Roman Ingarden. To ontologiczna droga fenomenologii, którą inicjuje – właściwe naukom empirycznym – niefenomenologiczne nastawienie naturalno-faktyczne, w którym filozofujący żywi jeszcze tezę o realności świata. Nastawienie to zmienia się jednak wraz z dokonaniem redukcji ejdetycznej – prowadzącej w konsekwencji do nastawienia naturalno-ejdetycznego. Nieco inaczej droga filozofującego przebiega wówczas, gdy zmierza on śladem takich fenomenologów, jak Husserl, Fing, Ludwig Landgrebe. O ile i tu filozof wychodzi z nastawienia naturalno-faktycznego, to jednak – za sprawą redukcji transcendentalnej – przyjmuje nastawienie transcendentalno-faktyczne, w którym ujawnia się sfera nieredukowalnego fenomenologicznego *residuum* w postaci czystej świadomości. Jako filozof radykalnego punktu wyjścia, Husserl postawił sobie jednak za cel ostatecznie umocnić filozofię jako naukę, na podstawie jej ugruntowania w sferze absolutnej oczywistości. Aby więc umożliwić naukę, postulował przeprowadzenie redukcji ejdetycznej, prowadzącej w obszar nastawienia transcendentalno-ejdetycznego.

istoty człowieka wymaga uzupełnienia jego obrazu pierwiastkiem ponadmaterialnym, wyprzedzającym wszelkie formy życia, w tym jego organologiczny dyletantyzm<sup>18</sup>. Stąd właśnie wynika tak nadzwyczajna charakterystyka personalnego pierwiastka, czyli osoby w człowieku.

Osoba jest – jak podaje Scheler – jednością strumienia świadomości<sup>19</sup> lub aktowym centrum, w którym duch przejawia się jako zasada decydująca o egzystencjalnej niezależności od tego, co organiczne. Arbitrażowo wyrokuje ona również o samoświadomości człowieka, co czyni słusznym i prawomocnym przekonanie, iż nieuprzedmiotawialny duch istnieje wyłącznie w wymiarze personalnego centrum aktowego. Osoba stanowi więc samoistnie dokonujący się, uporządkowany zespół aktów, co może również wtórować stwierdzeniu przekonującemu, iż pomiędzy duchem a życiem, osobą a witalnym centrum nie zachodzi żadna „substancjalna więź jednocząca”, [a] co najwyżej *dynamicznie przyczynowa*<sup>20</sup>. U podstaw relacji: osoba–centrum życiowe leżą różniące się istotnościowo „formy *sensownościowego*” powiązania duchowych przebiegów z obiektywną i teleologiczną cechą-właściwością procesów życiowych i psychicznych. Z konieczności muszą się one różnić, gdyż – jak zauważa Scheler – przyjęcie ich substancjalnej tożsamości determinuje sposób ujęcia ducha, który jest realnie tym samym duchem we wszystkich osobach, bądź zaakceptowania, iż wielości centrów życiowych odpowiada wielość niezależnie, samodzielnie istniejących duchów<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Wydaje się, że w antropologii filozoficznej Maksa Schelera niezwykle istotną rolę odgrywa pojęcie retardacji jako zatrzymania w rozwoju fizycznym, skutkiem którego jest zdolność transcendowania przyrody.

<sup>19</sup> Myśliciele drugiej połowy XIX wieku, między innymi Franz Brentano czy Wilhelm Wundt, definiowali osobę jako jednolity strumień świadomości. W pewnym momencie historii pojawiła się myśl, która rozbiła osobę w różnorodności przedstawień. Głównymi jej reprezentantami byli – jak podaje Ingarden – William James, Henri Bergson i Edmund Husserl.

<sup>20</sup> Istotnym, ale trudnym w próbie ostatecznego rozstrzygnięcia problemem jest związek i przeobrażenie *jednolitości strumienia świadomości* w podmiotowo rozumiane *Ja*. Zagadnienie to poruszał Ingarden, który zastanawiał się nad sposobem uzasadnienia tej jednolitości strumienia świadomości w zaznaczającym się braku ciągłości strumienia przeżyć. Ewentualnego rozwiązania dostarcza, swoją teorią protencji oraz retencji, Edmund Husserl. Protencją nazywa on moment aktu świadomości, w którym zapowiadana jest przyszłość, natomiast retencją – moment aktu świadomości, w którym zachowywana jest przeszłość. Zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku...*, s. 116-122.

<sup>21</sup> M. Scheler, *Istota i formy...*, s. 128.

Struktura Ja witalnego wraz ze swym *substratum* jako ontyczną podstawą w postaci witalnej duszy determinuje akty noetyczne, a wraz z nimi możliwość duchowej osoby w człowieku jako instrumentu centrum osobowego. Aczkolwiek nie sposób zaprzeczyć, iż osoba w całej swojej dynamice duchowych aktów prezentuje się Drugiemu wówczas, gdy „dzięki współodczuciu dokonało się już uznanie realności innego Ja witalnego [...] oraz gdy budująca się na tym spontaniczna miłość do człowieka wnika w coraz głębsze warstwy [...] aż do tego punktu, w którym zaczyna się w człowieku byt osobowy”<sup>22</sup>. Jako archezowa i asubstancjalna, osoba ukonkretnia się w esencjalnej jedności bytowej aktów. Z racji tego, że owa duchowa osoba realizuje się jedynie w spełnianiu duchowych aktów, teoria ta staje się przyczynkiem wszczęcia licznych, polemicznych dyskusji, z góry dyskwalifikujących tezę o asubstancjalizmie osoby uchodzącej – w myśli Schelera – za *Inbegriff aller Akte* bądź za swoisty *Aktsubstanz*. W toku rozważań nasuwa się też pytanie o możliwość zjednoczenia tychże aktów, ewentualnie wyszukania *narzędzia*, które dałoby radę związać je w jedną całość.

W innym miejscu swych filozoficznych rozstrzygnięć Scheler nadaje osobie znaczenie „realnego substratu centrum osobowego”, co może świadczyć o próbie wyszukania w osobie struktury o trwałych ontycznych właściwościach. Przeświadczeni takiemu wtórują słowa, które pierwotnie zawiera w swym *Opus magnum*, konstatując, że „Byt osoby funduje wszystkie istotowe odmienne akty”<sup>23</sup>. Lakoniczny charakter niniejszego stwierdzenia nastęrcza trudności, co staje się źródłem dwuznacznych, często antynomicznych odpowiedzi.

Konsekwencją tak niejednoznacznego wytłumaczenia pojęcia osoby jest pytanie o jej tożsamość, a co się z tym wiąże – szczególnie wyróżniający brak stałego elementu w jej ujęciu. Scheler swym mało przejrzystym stanowiskiem wskazuje jednocześnie na zmienność i stałość ziszczającej się w aktach osoby, co dopuszcza ewentualność nazwania jej – za Marią M. Baranowską – *tożsamością w swych przemianach*<sup>24</sup>. Jego projekt interpretacji pojęcia osoby wzbudza liczne konfuzje. Głównym krytykiem jego koncepcji był Nicolai Hartmann, zaś przedmiotem polemicznej dyskusji stał się problem oddzielenia osobowości od płaszczyzny życia faktyczno-realnego i działającej w jego ramach podmiotowo-

<sup>22</sup> Tamże, s. 164.

<sup>23</sup> Tenże, *Der Formalismus...*, s. 398.

<sup>24</sup> Analogicznego komentarza odnośnie do tożsamości osoby dostarczają H. Leonardy i Jan H. Nota.

ści<sup>25</sup>. Hartmann sądził, że Schelerowska osoba jest wyłącznie *spełnieniem aktów* (*Vollzieher von Akten*), co jest pomysłem nie do końca wypowiedzianym, bowiem każda postać podejmowanej przezeń aktywności powinna postulować dodatkowo istnienie podmiotu, który – tylko dlatego, że zawarta jest w nim osoba – staje się podmiotem aksjologicznym, nazywanym – używając języka fenomenologii – nosicielem wartości.

Osoba nie jest zatem bytem zdolnym samodzielnie istnieć, gdyż wymaga fundamentu w kształcie podmiotowej podbudowy<sup>26</sup>. Stąd, chociaż człowiek bez wątpienia jest bytem duchowym, to jednak – słusznie twierdził Hartmann – nawet duch nie istnieje w pełni niezależnie, gdyż zawsze „jest unoszony [...] przez całe królestwo szczebli świata, do materii włącznie”<sup>27</sup>; podmiot – wręcz przeciwnie – istnieje samodzielnie. Antagonizmy ujawniające się między Schelerem a Hartmannem na płaszczyźnie relacji podmiot–osoba zdają się nieodwracalnie rozgraniczać obie wersje myśli antropologicznej. Jak sądzę, nie będzie nadużyciem poglądnąć, iż Hartmannowska wizja człowieka stanowi rozwinięcie – opracowanej jedynie w zarysie – myśli fenomenologa.

Osoba stanowi – twierdził Hartmann – „autonomiczne Novum wobec niższej struktury bytowej”<sup>28</sup>, niemniej jednak nie należy sytuować jej ponad wymiarem przestrzennym, gdyż jej istnienie nie jest wolne od ludzkiego *corporis*<sup>29</sup>. Wyznawcą analogicznego poglądnął był Roman Ingarden, który uważał, że działająca osoba, pragnąc realizować się w świecie realnym, podlega przymusowi posiadania szczególnej formy, która czyni człowieka bezpośrednim sprawcą danej czynności. Zgodnie zaś z tym, co suponuje Scheler, człowiek nie jest osobą, lecz osobą się staje<sup>30</sup>. A zatem

---

<sup>25</sup> O ile Scheler twierdził, iż Bóg jest Osobą, lecz w żadnym przypadku nie może być podmiotem, o tyle Hartmann skłaniał się do uznania Boga za osobę jedynie pod warunkiem, że wcześniej zostanie On uznany za podmiot.

<sup>26</sup> N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1926, s. 213.

<sup>27</sup> Tenże, *Nowe drogi ontologii*, tłum. L. Kopciuch, A. Mordka, Toruń 1998, s. 33.

<sup>28</sup> W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 34.

<sup>29</sup> Hartmann zwykł traktować ciało i ducha nierozłącznie, jako sfery ludzkiego bytu istniejące w jednym cielem. Potwierdzają to słowa: „Duch jest i pozostaje związany z ciałem, istnieje tylko w istocie organicznej, opiera się na jej życiu i żyje z jej się; ponieważ zaś życie organiczne należy do świata materialnego [...] to w sposób pośredni duch jest również unoszony przez świat materialny”. N. Hartmann, *Nowe drogi ontologii...*, s. 33.

<sup>30</sup> Fenomenolog – w opozycji do Hartmanna – uważa, że względność osoby i świata implikuje bezwzględną potrzebę istnienia Osoby Czystej jako Osoby osób, która metafizycznie łączy w sobie personalne indywidua.



muszą zaistnieć i zostać spełnione pewne nieodzowne warunki *stawania się i bycia osobą*. Odnośnie do powyższego podnosi się krytyczny głos Hartmanna, który osobą – z racji jej ogólności – nazywa każdego człowieka<sup>31</sup>. Na zdecydowanie większą uwagę zasługuje w człowieku to, co ma on w sobie jedyne, czyli – jak postuluje – jego osobowość.

Wracając do myśli Maksa Schelera, można z łatwością zauważyć, że jego personalizm ma wyraźnie etyczne znamiona. Proces *stawania się* jako kreacji własnej osoby wymaga aktu całkowitego oddania się w łaskę pokory, miłości i samoopanowania. Warunek pierwszy: ukorzenie stanowi jeden z najcenniejszych, bo najdelikatniejszych atrybutów wiary i troski o własne jestestwo. Wzrasta ono do rangi sztuki samej duszy; jest czystą, indywidualną świadomością dobra. W jądrze *humilitas* ukrywa się ustawiczne widzenie siebie, własnej jaźni i innych przedmiotów w tym, co najwyższe<sup>32</sup>. Będąc taką, staje się ona wyobrażeniem czystej duchowej miłości do osoby w człowieku, która ujawnia się z chwilą ujarznienia źródła bezwarunkowego głosu natury. Każda indywidualna osoba może być dana wyłącznie w akcie miłości i przez akt miłości. Stąd pod wpływem permanentnego jej oddziaływania poznający – w przeżywaniu cudzego przeżywania – doświadcza Drugiego.

Zdaniem fenomenologa jedyną prawomocną strategią i możliwością doświadczania Drugiego jako osoby jest nieuprzedmiotawiające odniesienie doń wyrażone w *pójsciu za*. Podążanie za, jak również stopień poznania, uwarunkowane są siłą oddziałującej między osobami miłości. Ten stopień poznawczego zagłębienia się w osobie Drugiego wyrokuje nadto o jego indywidualizmie. Z kolei każda próba reifikacji osoby staje się powodem jej utraty. Personalne, niedające się uprzedmiotowić współpodmioty, złączone w jednym akcie, współtworzą zbiorowość *samoistnych osób pojedynczych*, czyli osobę zbiorczą. Stanowiąca ją jedność sensu pozwala zrealizować się na jej podstawie istocie przyrzekania, szacunku czy wreszcie miłości<sup>33</sup>.

Miłość nie jest współodczuciem, gdyż w wartości współodczuwania

---

<sup>31</sup> Osobą – w mniemaniu Hartmanna – jest człowiek z samej racji jego uczestnictwa w danej kulturze i z racji towarzyszącego jej ducha historii. Pierwiastek personalny kształtowany jest w toku dziejów. Zob. W. Galewicz, *N. Hartmann*, Warszawa 1987, s. 288-290.

<sup>32</sup> Zob. M. Scheler, *O rehabilitacji cnoty*, tłum. R. Ingarden, „Marchoń” 1936, nr 1, s. 5-8.

<sup>33</sup> Zob. *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, Kraków 2004, s. 30-32.

nie jest dana żadna szczególna wartość człowieka jako człowieka<sup>34</sup>. Jest ona raczej – pisze Scheler – dynamicznym prafenomenem, zmierzającym do realizacji możliwej wartości wyższej. Realizację tę powinien poprzedzać akt porównywania, określane również mianem aktu preferencji. „»Preferowanie« nie jest wybieraniem ani też w ogóle aktem dążenia, lecz emocjonalnym aktem poznawczym”<sup>35</sup>, ufundowanym w miłości, a implikującym faktyczną obecność dwóch nierównych względem siebie wartości, twierdził Scheler. W jednym ze swych tekstów wyznaje, że: „Sama miłość do człowieka jest tkwiącą w jego istocie, jako realna możliwość, formą emocji miłości, która w swej istocie i kierunku jest pozytywną zarówno ze względu na swoje źródło, jak i ze względu na swoją wartość”<sup>36</sup>. Kochać – zdaniem Schelera – znaczy być duchowo rozumianym, aczkolwiek miłości przysługuje – jej tylko właściwa – *oczywistość*, niesprowadzalna do oczywistości rozumu. Rozumienie z kolei ujawnia się jako następstwo *spontanicznego otwarcia*<sup>37</sup>. Stopień otwarcia się – poznawanej, ale wcześniej pokochanej osoby – warunkuje stopień jej poznania. Duchowa miłość do osoby powinna być jednak poprzedzona aktem jej uznania; uznania-akceptacji wraz z wszelkimi towarzyszącymi jej

---

<sup>34</sup> Filozof zdecydowanie odchodzi od traktowania miłości na równi ze współodczuwaniem. Stanowisko swoje tłumaczy tym, że współodczuwanie wraz z przeżywaniem, poczuciem zobowiązania, zachowaniami rozkazującymi bądź przyrzekaniem należą do aktów społecznych, natomiast miłość i nienawiść nie są społecznymi sposobami zachowań – to prafenomeny. Należy również wspomnieć, iż Scheler podaje przykłady różnych form, *modi* oraz rodzajów miłości i nienawiści. Miłość może przyjmować formę miłości witalnej, namiętnej, odnoszącej się do ludzkiej cielesności i znajdującej w niej swój przedmiot; może być psychiczną miłością indywidualnego Ja; ale może również – i to stanowi najwyższą jej formę – być duchową, nadmaterialną miłością osoby do osoby. Spośród rodzajów miłości na szczególną uwagę zasługują – zdaniem Schelera – miłość macierzyńska, miłość stron rodzinnych, miłość do sztuki; *modi* miłości stanowiąc może czułość, uprzejmość, życzliwość, oddanie, przywiązanie. Por. M. Scheler, *Istota i formy...*, s. 260-267.

<sup>35</sup> Tamże, s. 237.

<sup>36</sup> Tamże, s. 163. Prowadząc szeroko zakrojone badania nad prafenomenem miłości, akosmistyczną miłość do Boga uzależnia od miłości człowieka do człowieka w wymiarze *sensus communis*.

<sup>37</sup> Koncepcja Schelera tłumaczy tezę i każe wierzyć jej, że im bardziej – interesująca nas ze względów poznawczych – osoba *otworzy się*, tym wnikliwiej zostanie poznana; z kolei jakakolwiek próba *ukrywania się* bądź *milczenia* wpływa negatywnie na jakość całego aktu poznawczego. Skrytość i niechęć ku otwarciu się sprawia, iż poznający dociera jedynie do witalnej bądź psychicznej sfery ludzkiego Ja, natomiast sama duchowa osoba jest nieuchwytna.

brakami<sup>38</sup>, co każe wykluczyć z fenomenu miłości każde *powiniennem* jako posunięcie natury pouczająco-wychowawczej, niszczące miłość u samych podstaw.

Lektura dzieł fenomenologa pozwala zauważyć, iż w jego *ordo amoris* emocjonalno-aksjologiczny ludzki podmiot jest nade wszystko bytem kochającym, który wszelkie racjonalne zachowania traktuje jako wtórne wobec aktu miłości. Nieco odmiennie stanowisko zajmuje Hartmann, który podstawową relację między świadomością podmiotu a światem realnym wznosi na aktach emocjonalno-transcendentnych, za sprawą których prezentuje się wszystko to, co podmiot uczuciowo pobudza. Akty te nie są jednak przeżyciami poznawczymi, gdyż te nie są – zdaniem Hartmanna – zabarwione emocjonalnie; co najwyżej, dzielą one z nimi cechę transcendencji<sup>39</sup>.

Hartmann modyfikuje więc wyobrażenie o człowieku i odpowiedź na pytanie: czym jest człowiek? Choć filozof ten uznał istnienie ducha za konieczne, to jednak odbiera mu – poddając zarazem pod dyskusję teorie idealistyczne – możliwość istnienia *per se*. Jego konkluzje potwierdzają natomiast, że człowiek jest tworem problematycznym, powstałym na skutek genetycznych przeobrażeń, w wyniku których każdy niższy szczebel bytowy wykazuje większą samodzielność istnienia aniżeli jakikolwiek – bytujący *condicio sine qua non* – szczebel wyższy<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Tak pojmowana miłość opiera się na bezwarunkowej aprobacie przedmiotu wraz z każdą prezentującą ów przedmiot i zawartą w owym przedmiocie wartością czy cechą. Stąd każde *powiniennem być taki* staje się przyczynkiem zawieszenia fundamentalnego w życiu moralnym człowieka fenomenu. Chociaż powszechnie mówi się – uznając ten fakt za mankament – że etyka Schelera nie uwzględnia nakazów, zakazów czy powinności, gwoli uzupełnienia należy dodać, iż chodzi tu o powinność dyktowaną zewnętrznym prawem powszechnym. Jeśli natomiast uznamy za Schelerem, że każdy z nas *powinien* kierować się określonym porządkiem serca, który każdy sam odpowiedzialnie buduje, kierując się siłą dwu prafenomenów w postaci miłości i nienawiści, to obecność powinności wewnętrznej, indywidualnej w jego myśli nie powinna budzić żadnych wątpliwości. Nacisk na indywidualność człowieka ma czynić go odpornym na etykę innej doktryny.

<sup>39</sup> W filozofii Nicolai Hartmanna wyróżnić można różne rodzaje aktów o emocjonalno-transcendentnym charakterze. Należą tu między innymi akty przeżywania czy doświadczania czegoś, zwane ogólnie aktami emocjonalno-receptywnymi. Inną kategorią są emocjonalno-prospektywne akty przeczuwania bądź nadziei. Na ostatnią grupę składają się wszelkie przeżycia wolicjonalne, których źródło leży w aktach emocjonalno-spontanicznych. Por. W. Galewicz, *N. Hartmann...*, s. 45-47.

<sup>40</sup> Porządek ten nieco odmiennie konstruuje Scheler, w którego osądzie sfera wartości wyższych, ponadmaterialnych funduje wartości niższe.

Także Ingarden przyznawał człowiekowi złożoność i bogactwo, stąd – powtarzał za Schelerem – że wszelki trud ogarnięcia i nazwania tego, co stanowi esencję człowieka, okazuje się jałowy, próżny i bezowocny<sup>41</sup>, a więc należy spoglądać na niego z perspektywy możliwie największego dystansu i zdziwienia<sup>42</sup>. Ingarden, podążając za pomysłem Schelera, szukał w człowieku ludzkim fenomenie – *konkretności*, a nie święcącego dziś swe tryumfy Heideggerowskiego *bycia*. Jego antropologia filozoficzna jest więc próbą budowy *integralnej ontologii człowieka*. Ta zapoczątkowana, ale niedokończona personalistyczno-aksjologiczna ontologia wypełnia braki Schelerowskiej teorii *symbolicznego personalizmu*, a jednocześnie – jako że traktuje o człowieku w horyzoncie wartości – potwierdza ją, zaświadczać o jego odrębności. Krakowski fenomenolog polemicznie odnosił się także do Hartmannowskiej, warstwowej budowy człowieka. Warstwowość tę, jak wiadomo, budują kolejno – podobnie jak w antropologii Schelera – fizyczne, materialne ciało, warstwa tego, co psychiczne, oraz osobowy duch. Ingarden natomiast traktuje człowieka „jako zwartą całość, w której można wskazać pewne aspekty, momenty, »strony« czy wymiary”<sup>43</sup>, które wrastają wzajemnie w siebie. Jego wizja nakazuje uczynić człowieka fragmentem przyrody, który nie mogąc jej odrzucić i żyjąc wciąż w jej granicach, jest zarazem bytem zdolnym do jej transcendowania<sup>44</sup>.

Porównując myśl wymienionych wyżej filozofów z Schelerowską interpretacją osoby, widzimy, że na plan pierwszy wysuwa się teza stwierdzająca, iż osoba nie stanowi bytu somatyczno-duchowego, gdyż transcendując przyrodę, podkreśla swą niezależność istnienia. Znamienną jej cechą jest – w myśl powyższych rozstrzygnięć – *asynchroniczność*<sup>45</sup> jako przeciwieństwo niezmienności i trwałości. W zamian za ten, często kry-

<sup>41</sup> Zob. R. Ingarden, *O naturze ludzkiej...*, s. 21.

<sup>42</sup> Jego koncepcja człowieka – choć różni się zasadniczo od pomysłu Martina Heideggera – zajmuje miejsce pośrednie, między założeniami Gabriela Marcela, Makska Schelera czy Karola Wojtyły.

<sup>43</sup> Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa 1987, s. 134.

<sup>44</sup> Człowiek jest – twierdził Ingarden – uczestnikiem dwu specyficznie ludzkich rzeczywistości, z których jedną stanowi logos przyrody, zaś drugą logos specyficznie ludzki. Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności. Ukryty blask dobra. Antropologiczno-aksjologiczne podstawy etyki Romana Ingardena*, t. 2, Kraków 1998, s. 78.

<sup>45</sup> Synchronia w odniesieniu do ludzkiej osoby jest wyrazem jej niezmienności i trwałości. Osoba, którą rozważa się w aspekcie synchronicznym, jest statycznym bytem substancjalnym – podmiotowo-przedmiotowym.

tykowany przez późniejszych personalistów brak, niemiecki fenomenolog przyznaje jej nie tyle swoistą cechę aktowości, ile wskazuje również jej wpływy na etyczno-moralną i emocjonalną sferę ludzkiego życia. Ponadto składa jej w darze najwyższą kwalitatywnie wartość – zdolność *aleteizacji*<sup>46</sup>, która czyni osobę jedynym pierwiastkiem człowieka wyposażonym w atrybuty godne tego, by ten zmierzał ku Prawdzie.

### **Asking after the man. Max Scheler's idea of symbolical personalism**

Intention of the present article is the presentation of anthropological view of the Scheler's phenomenology. The challenge whose he undertook determines the whole of his convictions expressing itself in want of qualifications of the mutual relation the spirit and lives. The spirit should exist exclusively as the person and realize himself in the form of spiritual acts. Not identical in meaning becomes the answer on questions for the identity of the person and the ability of the communication while on the other hand, grants the new direction to the ethics, instituting the man with the emotional existence. This composition is also an attempt of the systematical interpretation Scheler's dualism of the psychophysical body and the noetic spirit, at simultaneous harking back to the thought of these philosophers whom inspiring himself, be sharply gainsaying with Scheler, built own opinions. Consequences of considerations made for analogous conclusions ordering to examine the problem of the man in the atmosphere of the distance and the surprise.

---

<sup>46</sup> Aleteizacja (gr. *aletheia* – prawda) nakazuje traktować osobę jako byt relacyjny, w którym zarówno osoba, jak i prawda wzajemnie się uzupełniają, czyniąc z pierwiastka osobowego w człowieku byt ukierunkowany na prawdę.