
Institut Filozofii i Socjologii Wyższej Szkoły Pedagogicznej
w Rzeszowie

M a r e k R U B A

Max Scheler. Teoria "form wiedzy" a perspektywy przezwyciężenia
kryzysu kultury europejskiej

Макс Шелер — теория форм знания и перспективы кризиса
европейской культуры

Max Scheler: The Theory of Forms of Knowledge and the
Perspective of Overcoming the Crisis of European Culture

W XX wieku pojawiło się szczególnie wiele koncepcji historiozoficznych, które przeciwstawiły się przekonaniu o wyższości kultury europejskiej nad kulturami pozaeuropejskimi oraz wysunęły generalną tezę o kryzysie tej pierwszej. Te negatywne oceny przybierały często formę katastroficznych wizji ostatecznego i nieodwracalnego końca i załamania się kultury europejskiej, jak to miało miejsce u Oswalda Spenglera, Jose Ortegi y Gasseta czy na obszarze polskim u Stanisława Ignacego Witkiewicza. Te wizje doprowadzały do skrajności obawy i niepokoje o ciągłość i rozwój kultury europejskiej - obawy, które pojawiły się już w wieku XIX, zwłaszcza zaś nasiliły się w jego drugiej połowie. Związane były one przede wszystkim z nauką i z rolą, jaką odgrywa ona w całości życia kulturowego i społecznego oraz nadziejami w nauce pokładanymi. Koncepcje, w których znajdowały one wyraz stanowiły reakcję na XIX-wieczny scjentyzm z jego kultem nauki i wiarą w nieograniczone jej możliwości także w dziedzinie postępu społecznego, rozwoju kultury i moralności. Nie chcąc podzielać owego bezkrytycznego zaufania do nauki, koncepcje te upatrywały ponadto zagrożenie dla kultury europejskiej z jej strony - o ile miałaby ona wypełnić cały jej obszar.

Tego typu krytykę scjentyzmu znajdujemy w twórczości Emila Boutroux. Dokonując między innymi krytyki konieczności praw naukowych, stawia on tezę o "bezsilności" nauki. Roszczenie sobie przez naukę pretensji do posiadania

jedynego monopolu na prawdę jest, jego zdaniem, bezzasadne¹. Boutroux nie występuje jednakże przeciwko nauce jako takiej, usiłuje jedynie dowieść jej ograniczoności. Absolutyzowanie nauki stanowi bowiem zagrożenie dla kultury (nauka jest ślepa na wartości) oraz dla człowieka, przed którym stoi niebezpieczeństwo dehumanizacji².

Krytyka scjentyzmu, dokonana przez Boutroux w XIX wieku, samego scjentyzmu nie pokonała jeszcze, a tym bardziej nie zapobiegała anektowaniu przez naukę coraz większych obszarów kultury. Można rzec, iż XX wiek doczekał się pierwszych oznak spełnienia obaw wieku XIX. Objawem tego były właśnie wspomniane katastroficzne koncepcje Spenglera czy Ortega y Gasset, w których odzwierciedlają się już nie tylko niepokoje o kulturę europejską, co raczej przekonanie o jej nieuchronnym upadku.

Znajdujemy jednakże i takie koncepcje w XX wieku, które kontynuując krytykę scjentyzmu, taką jakiej dokonał Boutroux czy Bergson oraz stawiając negatywną diagnozę sytuacji kultury europejskiej, nie popadają jednakże w defetyzm. Tak dzieje się w przypadku filozofii Maxa Schelera, który formułuje nie tylko przyczyny kryzysu kultury, ale także podaje ogólną formułę możliwej jej terapii oraz sytuuje współczesność w określonej perspektywie historycznej.

OGÓLNA TEORIA WIEDZY

Diagnoza, jakiej poddaje M. Scheler kulturę europejską oraz perspektywy przewyższenia jej zagrożeń, ma swoje podstawy w jego teorii wiedzy oraz jej "form".

Pojęcia wiedzy używa się zwykle "jako nadrzędnego dla zespołu wiadomości potocznych, umiejętności i nauki"³. Dla M. Schelera to ujęcie jest jednakże zbyt wąskie, nie obejmuje ono bowiem tego, co zostało przezeń nazwane "wiedzą wyzwalającą". Ta zaś nie może być sprowadzona ani do nauki, ani tym bardziej do wiedzy potocznej. Oprócz wspomnianego typu wiedzy, tzn. "wiedzy wyzwalającej". Scheler wyróżnia jeszcze dwa jej obszary: "wiedzę panowania" oraz "wiedzę kształcącą".

¹B. S k a r g a: Emila Boutroux krytyka scjentyzmu, "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", nr 16 (1970), s. 303.

²Ibid., s. 313.

³S. K a m i ń s k i: Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk, Lublin 1984, s. 23.

Rozpocznijmy od ogólnej teorii wiedzy sformułowanej przez autora "Die Formen des Wissens und die Bildung". Pojęcie wiedzy, jego zdaniem, musi być wyjaśnione przy pomocy terminów ontologicznych, nie zaś teoriopoznawczych⁴. W definicji muszą być pominięte wszystkie wyrażenia takie jak "świadomość", "wiedza", "sąd", "wnioskowanie", "przedstawienie", itp.⁵ Ten postulat "metafizyki poznania" znajduje swoją realizację w określeniu wiedzy jako "stosunku ontycznego": "Jest to stosunek uczestnictwa jednego bytu w istocie (Sosein) drugiego bytu, poprzez które w owej istocie nie są wywoływane jakiegokolwiek zmiany"⁶. Z tej cechy wiedzy wynika, zdaniem Schelera, właściwość następująca: "Ponieważ wiedza jest stosunkiem ontycznym to także obiektywny c e l, <<dla>> którego wiedza istnieje i jest poszukiwana nie może być znów wiedzą lecz musi nim być - we wszystkich przypadkach - stawanie się, zmienianie. Wiedza dla samej wiedzy jest czymś dokładnie tak samo próżnym i niedorzecznym jak l'art pour l'art estetów"⁷. Istnieje więc "ostateczny ontyczny sens", pewien obiektywny cel, któremu wiedza służy, a jest nim zawsze zmienianie, przekształcanie bytu. W zależności od tego, jakiej sfery bytu owo przekształcanie dotyczy - wyróżniony zostaje pewien określony, jeden z trzech, typów wiedzy.

Określenie wiedzy jako uczestnictwa w istocie bytu, nie zmieniającego niczego w owej istocie oraz twierdzenie, iż ostateczny ontyczny sens i cel wiedzy polega na zmienianiu, przekształcaniu bytu - na pierwszy rzut oka wydają się przeczyć sobie. Czy rzeczywiście Max Scheler popada tu w sprzeczność? Otóż zróżnicowanie w obrębie dziedziny przedmiotowej nie jest

⁴"Związki istotnościowe i istoty mają [...] zawsze pierwotnie znaczenie o n t y c z n e. W tym sensie o n t o l o g i a d u c h a i ś w i a t a poprzedza również wszelką teorię poznania". (M. S c h e l e r: Schriften aus dem Nachlass, Bd. II, Gesammelte Werke, Bd. 10, Bern 1957, s. 396).

⁵"Świadomość z a k ł a d a też już pojęcie w i e d z y, i nie ma postępowania bardziej błędnego niż to, które definiuje wiedzę samą jako tylko pewien szczególny rodzaj, albo wprost jako szczególną treść świadomości" (M. S c h e l e r: Späte Schriften, Gesammelte Werke, Bd. 9, s. 189).

⁶Ibid., s. 111, 189. Ten ontyczny stosunek nie ma ani charakteru ontycznego, ani czasowego, ani kauzalnego; por. M. F r i n g s: Max Scheler - A Concise Introduction into the World of a Great Thinker, Pittsburg 1965, s. 187. M. Frings zauważa, że dobór wyrażenia "wiedza" jest niezbyt szczęśliwie dokonany przez Schelera, jako że odbiega od utartego jego rozumienia. (M. F r i n g s: Max Scheler: Drang und Geist [w:] Grundprobleme der grossen Philosophen, Philosophie der Gegenwart II, Hrsg. J. Speck, Göttingen 1973, s. 34.)

⁷S c h e l e r: Gesammelte Werke, Bd. 9, s. 113.

jedynym - a jak się zdaje w koncepcji Schelera również nie podstawowym - czynnikiem określającym specyfikę poszczególnych form wiedzy. W ocenie autora "Die Stellung des Menschen im Kosmos" nie mniej istotne jest zróżnicowanie ontyczne samego podmiotu poznania⁸. Zwykle bowiem w analizach wiedzy oraz procesów poznawczych zwracano uwagę na odmiennosc przedmiotu oraz metody w poszczególnych dyscyplinach. Analizowano dziedzinę przedmiotową, w której stronę zwrócone jest poznanie oraz wyróżniano różne typy wiedzy ze względu na określoną strukturalizację tej dziedziny (np. nauki przyrodnicze - rzeczywistość fizykalna, nauki humanistyczne - rzeczywistość społeczno-kulturowa, itp.). Podstawą wyróżniania poszczególnych dziedzin wiedzy czyniono również metody, jakimi się one posługują. Wydaje się, że było tu zazwyczaj przyjmowane milcząco założenie o tożsamości podmiotu poznania we wszystkich typach wiedzy. Co najwyżej wskazywano na odmiennosc stosunku podmiotu poznania w odniesieniu do różnych aspektów rzeczywistości - np. wyjaśnianie w naukach przyrodniczych, rozumienie w naukach humanistycznych⁹. Max Scheler idzie w swej koncepcji dalej, stawiając oryginalną tezę o odmiennosci podmiotu poznania w poszczególnych trzech, wyróżnionych przez siebie, "formach" wiedzy. Krótko mówiąc, określony typ podmiotu konstytuuje odpowiadający mu typ wiedzy.

"FORMY" WIEDZY

Nazwa "wiedza władzy i panowania" (Herrschaftswissen)¹⁰ stanowi określenie m.in. dla przyrodniczych nauk szczegółowych wraz z ich specyficznymi metodami badawczymi jak obserwacja, eksperyment oraz z ich aspektem praktycznym, tzn. techniką. Jest to wiedza techniczna i instrumentalna, pozwala ona panować nad przyrodą i wykorzystywać ją dla celów człowieka. Należy ją ściśle odgraniczyć od wiedzy istotowej i

⁸Por. S. C z e r n i a k: Socjologia wiedzy Maxa Schelera, Warszawa 1981, s. 133.

⁹Por. A. Z a c h a r i a s z: Człowiek a poznanie humanistyczne w filozofii Wilhelma Diltheya, Lublin 1983, s. 140 i n.

¹⁰Scheler używa także określeń Machtswissen oraz Leistungswissen. Autorzy hasań Leistungswissen oraz Herrschaftswissen w pewnym słowniku pojęć filozoficznych zdają się traktować te terminy jako oznaczające różne rzeczy, o czym świadczy właśnie wyodrębnienie dwóch różnych hasań. Jest to oczywiście efekt nieporozumienia, gdyż wyrażenia Herrschaftswissen oraz Leistungswissen traktowane są przez samego Schelera jako synonimy. (Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1974, Bd. 3, Basel 1980, Bd. 5).

apriorycznej - zatrzymuje się ona bowiem na czasoprzestrzennej powierzchni zjawisk, a jej celem jest wykrywanie praw ich związku¹¹. Błędne byłoby, zdaniem Schelera, przekonanie, iż poznanie, z jakim mamy do czynienia w "naturalnym światopoglądzie" lub nawet w nauce, ujmuje rzeczy takimi, jakimi one są. Postrzeganie zmysłowe ujmuje "zjawiska" odpowiednio do - określonych uprzednio - struktur zmysłowych człowieka (a także wszelkiej istoty żywej). "To, co może w ogóle być <<dane>> na tym poziomie zależne jest od naszej organizacji cielesnej. Przy tym zmysłowość nie pełni funkcji twórczej, wytwarzającej zjawiska, lecz wyłącznie analizującą, selektywną, tłumiącą. Z wielkiej oferty dokonuje wyboru"¹². Poznanie jest więc selekcją (tak jak nasze widzenie barw ogranicza się do pewnego wycinka z szerokiego spektrum). Jest to ponadto poznanie nienaoczne, pośrednie i symboliczne¹³. Symboliczne nie w sensie znaków językowych, w jakich może być wyrażone, lecz w tym, iż zjawiskowo ujęte właściwości rzeczy pełnią już w samym postrzeżeniu funkcję znaków¹⁴. W poznaniu naukowym ten symbolizm poznania potocznego osiąga swoje maximum. Zawarte jeszcze w "naturalnym światopoglądzie" elementy naoczności (istoty i związki istotnościowe) są tu ściśle eliminowane. W związku z tym Scheler tworzy pojęcie "redukcji naukowej". Można bowiem mówić, jego zdaniem, o dwóch różnych typach redukcji¹⁵. Obydwa wychodzą od "naturalnego światopoglądu", zmierzają jednakże w diametralnie przeciwnych kierunkach: "[...] poprzez ich spełnienie odsłonięte zostaje, po pierwsze, pole nauk pozytywnych, po drugie, fenomenologii"¹⁶.

Redukcja fenomenologiczna, poprzez zawieszenie momentu egzystencjalnego (Realitätsmoment), a co za tym idzie przypadkowego jakościowego uposażenia

¹¹S c h e l e r: Gesammelte Werke, Bd. 9, s. 77-78.

¹²P. G o o d: Anschauung und Sprache, Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis [w:] Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Hrsg. P. Good, Bern 1975, s. 117.

¹³"Empiryczne postrzeżenie wszelkiego rodzaju jest eo ipso nie-evidentne i prezentuje swój przedmiot zawsze mniej lub więcej s y m b o l i c z n i e oraz wobec treści postrzeżenia t r a n s c e n d e n t n i e". (M. S c h e l e r: Gesammelte Werke, Bd. 10, s. 388).

¹⁴G o o d, op. cit., s. 117.

¹⁵Pomijam tu kwestię tzw. przez Schelera redukcji dionizyjskiej; por. E. A v é - L a l l e m a n t: Religion und Metaphysik im Weltalter des Ausgleichs, "Tijdschrift voor filosofie", 1980, nr 2, s. 166-293.

¹⁶E. A v é - L a l l e m a n t: Die phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers [w:] Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Hrsg. P. Good, Bern 1975, s. 174.

(zufällige Jetzt-Hier-Sosein) prowadzi do odsłonięcia istoty i związków istotnościowych¹⁷. Cele "redukcji naukowej" mają natomiast charakter praktyczny; zwraca się ona bowiem ku tym zjawiskom, które mogą być kontrolowane, opanowywane i kierowane. Nauka "dokonuje wyłączenia specyficznej zmysłowej i motorycznej organizacji człowieka, tzn. uwalnia się ona od jej założeń i je same czyni przedmiotem wyjaśniania"¹⁸. Chociaż więc wiedza, jaką ona prezentuje, nie jest już antropomorficzna, to jednak jest relatywna wobec człowieka jako istoty żywej (psychowitalnej)¹⁹. "Moment egzystencjalny" zawieszony w redukcji fenomenologicznej pozostaje właśnie nienaruszony w postępowaniu badawczym właściwym dla nauki. Dlatego przedmioty, jakie ona rozpatruje, są "egzystencjalnie relatywne" (daseinsrelativ) wobec cielesno-witalnej istoty żywej. To właśnie, z jednej strony odróżnia naukę od naturalnego światopoglądu, że przedmioty, jakie ona "posiada", są antropomorficzne, z drugiej zaś od filozofii, która ukierunkowana jest na przedmioty absolutne²⁰. Natomiast prawda naukowa, jako dotycząca przedmiotów "życiowo-relatywnych", jest prawdą absolutną.

Jak już była mowa, "wiedza władzy i panowania" (w tym kontekście nauka) zwraca się ku tym aspektom zjawisk przyrodniczych, które mogą być poddane kontroli i kierowaniu oraz są powtarzalne, tzn. umożliwiają przewidywanie. Z drugiej strony, odpowiada temu stanowi rzeczy takie a nie inne ukształtowanie podmiotu wiedzy naukowej. Jest to zasadniczo ten sam podmiot, z którym mamy do czynienia w poznaniu właściwym dla naturalnego światopoglądu - praktycznie zaangażowana istota żywa wyposażona w biologiczny popęd władzy i panowania. Nauka bowiem nie czyni nic innego, jak tylko daje możliwość bardziej skutecznego sprawowania władzy i kontroli nad przyrodą.

¹⁷S c h e l e r: Gesammelte Werke, Bd. 9, s. 251.

¹⁸A v é - L a l l e m a n t: Die phänomenologische Reduktion ..., loc. cit.

¹⁹Teza Schelera, iż dziedzina przedmiotowa nauki jest relatywna wobec życia, znajduje potwierdzenie w wynikach analiz współczesnej filozofii nauki. Chodzi tu o jeden z ważniejszych dla filozofii nauki problemów, jakim jest tak zwany problem demarkacji (sprowadzający się ostatecznie do pytania: co to jest nauka? czyli do pytania o jej granice). Okazało się, że nie można na powyższe pytania udzielić definitywnej odpowiedzi, gdyż nie daje się wyznaczyć granic nauki. Przenosząc problem na płaszczyznę metodologii diachronicznej można pogląd Schelera uzgodnić z koncepcjami współczesnych przedstawicieli epistemologii ewolucyjnej, gdy stwierdzają, iż "rozwój nauki jest po prostu częścią skomplikowanego procesu ewolucji biologicznej". (Por. K. J o d k o w s k i: Radykalna epistemologia, "Studia Filozoficzne" 1984, nr 11-12, s. 185).

²⁰S c h e l e r: Gesammelte Werke, Bd. 10, s. 428.

Istnienie nauki nie jest zdeterminowane "czystym rozumem", ale "inteligencją praktyczną", właściwą nie tylko człowiekowi, ale także wyższym gatunkom zwierzęcym. Jak mówi Scheler, "pomiędzy mądrym szympansem a Edisonem, pojętymi jako technicy, istnieje różnica - choć niezmiernie duża - wyłącznie stopnia"²¹. Różnica jakościowa powstaje dopiero wtedy, gdy owa "praktyczna inteligencja" zostaje wprzęgnięta w służbę celów duchowych²². Nauka nie jest więc bynajmniej - jak wbrew Comte'owi podkreśla Scheler - historycznie późniejszą formą ludzkiej świadomości. Przeciwnie, stanowi jeden z trzech równoprawnych elementów²³.

Max Scheler dystansuje się również wobec takiego ujęcia nauki, które nazywa "czysto intelektualistycznym"²⁴. Technika nie jest, jego zdaniem, "wtórnym zastosowaniem w praktyce teoretyczno-kontemplatywnej nauki"; przeciwnie, "wiedza władzy i panowania" charakteryzuje się pierwotnie jednością swej teoretycznej i praktycznej struktury²⁵. "Formy techniki produkcyjnej i ludzkiej pracy (w technicznym rozumieniu) tworzą linię równoległą do form, jakie przybiera myślenie pozytywne - naukowe, przy czym nie jest tak, aby jeden z tych światów form był przyczyną, czy zmienną niezależną od drugiego"²⁶.

Podsumujmy powyższe uwagi przy pomocy słów samego Schelera, przy czym okaże się, że "wiedza władzy i panowania" ma jeszcze swą drugą stronę, nie mieszczącą się już w europejskim ideale nauki: "[...] ugruntowana jest ona ostatecznie w biologicznym <<popędzie władzy>>, w <<dążeniu do panowania>> nad biegiem natury, ludźmi oraz procesami społecznymi, przebiegiem procesów psychicznych oraz organicznych"²⁷.

²¹Ibid., Bd. 9, s. 31.

²²Ibid., s. 28.

²³M. Scheler: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Gesammelte Werke, Bd. 6, s. 30.

²⁴I d.: Problemy socjologii wiedzy [w:] Problemy socjologii wiedzy, Warszawa 1985, s. 235.

²⁵Por. W. L e i s s: Max Scheler's concept of Herrschaftswissen, "The Philosophical Forum", Vol. II, 1971-72, s. 321.

²⁶S c h e l e r: Problemy socjologii wiedzy, s. 236.

²⁷I d.: Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke, Bd. 8, Bern 1960, s. 66.

Wiedza panowania ma, w koncepcji Schelera, dwa aspekty. Może ona być stosowana zarówno dla "zewnętrznej", jak i "wewnętrznej natury". Ta pierwsza to po prostu rzeczywistość fizykalna, będąca właściwym obszarem penetracji nauk szczegółowych. Druga natomiast odnosi się do różnego rodzaju procesów psychicznych i fizjologicznych, można rzec do naszej wewnętrznej rzeczywistości. Posłużymy się definicją autora tej koncepcji: "wewnętrzna technika psychowitalna (die Lebens- und Seelentechnik) [realizuje - M. R.] zadanie maksymalnego rozszerzenia władzy i panowania woli oraz poprzez nią ducha, także na procesy psychowitalne organizmu - o ile jest on uporządkowany tylko poprzez prawidłowości biologiczne jako zrytmizowana jedność czasowa"²⁸.

Scheler nie precyzuje dokładnie, co ma na myśli mówiąc o "wewnętrznych technikach psychowitalnych". Sądzę jednakże, iż istnieją dostateczne podstawy, aby rozumieć poprzez nie jogę oraz buddyzm zen.

Następnemu typowi wiedzy nadał Scheler nazwę "wiedzy kształcącej" (Bildungswissen). Jej podmiotem nie jest już człowiek jako istota żywa, opanowująca przyrodę dla zaspokojenia potrzeb biologicznych. Jest nim natomiast człowiek jako istota duchowa, byt osobowy, zdolny powiedzieć "nie" wszystkim swoim biologicznym uwarunkowaniom (Neinsagenkönnen), z drugiej strony niezeterminowany określonym środowiskiem, jak to się dzieje w świecie zwierząt związanych z otoczeniem jak ślimak ze skorupą²⁹. Środowisko i popęd, jako dwa bieguny skorelowanej całości, zamykają w sobie zwierzę. Całe jego zachowanie wynika z uwarunkowań popędem i bodźcem środowiskowym. Natomiast człowiek jako "otwarty na świat", jest zdolny do poznania i samopoznania, co go wyróżnia z królestwa natury. Te jego specyficzne zdolności Scheler podporządkowuje pojęciu "ducha". "Duchowość" ona nie jest przy tym traktowana jako wyższy etap życia wyłoniony w procesie ewolucji. Przeciwnie, duch stanowi "zasadę przeciwstawną wszelkiemu życiu, w ogóle także życiu w człowieku", za jego cechę należy uznać "egzystencjalne oddzielenie od życia organicznego"³⁰. Te cechy sprawiają, że człowiek posiada zdolność poznania istotowego, tzn. takiego, które informuje o "modalnościach i strukturze istotowej tego wszystkiego, co istnieje"³¹. Stanowi ono odpowiednik "filozofii pierwszej" Arystotelesa. Wiedza istotowa

²⁸I d.: Gesammelte Werke, Bd. 9, s. 115.

²⁹Ta część koncepcji Schelera ma swoje źródło w pracach J. v. Uexküll'a.

³⁰I d.: Gesammelte Werke, Bd. 9, s. 31-32.

³¹Ibid., s. 77-78.

może być uzyskana przy pomocy odpowiednich metod fenomenologicznych opisywanych przez Husserla. Niezbędnym warunkiem jej uzyskania jest powstrzymanie wszelkich reakcji instynktowo-popędowych. Jak mówi Scheler, należy pominąć również "realną egzystencję rzeczy, tzn. ich możliwy opór wobec naszego dążenia i działania, a przy tym czysto przypadkowe odniesione do jakiegoś miejsca i czasu uposażenie jakościowe dane w spostrzeżeniu zmysłowym"³². Poznanie istotowe może być spełnione na jednym przypadku egzemplifikującym, a mimo to pozostaje obowiązujące dla nieskończonej liczby przypadków danej istoty - a więc jest to poznanie aprioryczne. Wiedza aprioryczna - w rozumieniu Schelera - nie wykazuje bowiem niezależności od doświadczenia, lecz od indukcji (od "ilości doświadczenia"); jest to tzw. materialne apriori³³.

Poznanie apriorycznych struktur istotowych świata wyznacza jeden aspekt "wiedzy kształcącej". Drugi uwidacznia się w następującej definicji: "Wiedza kształcąca" to "na j e d n y m albo niewielu dobrych i dobitnych przykładach zdobyta i wcielona w i e d z a i s t o t o w a, która stała się formą i regułą ujmowania, <<kategorią>> wszelkich przypadkowych faktów przyszęłego doświadczenia tej samej istoty"³⁴. Scheler kładzie tu nacisk na dynamiczny i sprawczy charakter tego zjawiska. Wiedza istotowa, o jakiej mówi, wzbogaca nas nie w ten sposób, w jaki np. zbieracz motyli powiększa swoją kolekcję przez przyłączenie do niej nowego okazu. Nowy egzemplarz w zbiorze może bowiem zostać przez kolekcjonera nawet zapomniany i nigdy nie być wydobywany na światło dzienne. Wystarcza mu sam fakt posiadania. Możliwe jest również podobne - czysto erudycyjne - zbieranie wiedzy. "Wiedza kształcąca" ma natomiast być całkowicie różna od tego typu statycznej i "martwej" wiedzy. Scheler tak to obrazowo wyraża: "Wiedza stała się wiedzą kształcąca, gdy nie grzechocze już jako niestrawiona w brzuchu - jest wiedzą, o której wcale się nie wie, jak się ją zdobyło i skąd się ją posiada"³⁵. Wiedza ta przeistacza się w naszą "drugą naturę"; jej asymilacja jest tak daleka, że staje się ona formą naszego poznawania świata, kategorią określającą nasz horyzont poznawczy, a nawet częścią nas samych. Dlatego też jest to wiedza nie tylko "zdobyta", ale także "wcielona". Wcielona tak dalece, że przestajemy być świadomi, iż przedmioty naszego

³²Ibid., s. 79.

³³Ibidem.

³⁴Ibid., s. 109.

³⁵Ibid., s. 108.

doświadczenia są porządkowane, kształtowane i formowane w oparciu o zdobytą wcześniej wiedzę istotową. Proces aktywizowania się wiedzy istotowej, jej włączania się w struktury myślenia nazywa Scheler "funkcjonalizacją oglądu istotowego".

Ogólnie rzecz biorąc, wiedza istotowa służy duchowemu rozwojowi osoby, "swobodnemu rozwojowi wszystkich duchowych sił osoby". Kształtuje ona osobowy i na wskroś osobisty styl, w jakim człowiek wchodzi w kontakt ze światem. Człowiek poznaje świat nie dlatego, że powiększa w ten sposób swój stan posiadania informacji, ale dlatego, iż to wzbogaca go duchowo i każdorazowo zmienia jego samego. Zdobytą prawdą nie ma tu charakteru beznamiętnej obiektywności, przeciwnie, połączona jest z osobistym zaangażowaniem oraz utożsamieniem. Podmiotem tego typu wiedzy jest więc człowiek jako istota duchowa, a celem tej wiedzy jest przekształcanie podmiotu. Nie jest tu podmiotem psychowitalna istota żywa, tak jak w przypadku "wiedzy panowania".

"Wiedza istotowa" ma również doniosłe znaczenie i z tego względu, że jako zinternalizowana przez pewną grupę społeczną staje się jednym z czynników determinujących proces historyczny: "pewne doświadczenie życiowe staje się formą życia danej epoki historycznej, wyczerpuje się ono w niej oraz rozpada w tym momencie, w którym występuje nowe doświadczenie"³⁶.

Natomiast przedmiotem "wiedzy wyzwalającej" (Heilswissen, Erlösungswissen) jest byt absolutny (das absolut Seiende, Ens a se). Nawiasem mówiąc, wyrażenia "wiedza", "przedmiot wiedzy" nie mogą tu być brane dosłownie, relacja podmiot-przedmiot traci ponadto w tej najwyższej formie wiedzy swój właściwy sens, podmiot bowiem zyskuje jeszcze większą przewagę nad przedmiotem niż w poprzednich dwóch formach.

"Wiedza wyzwalająca (uświęcająca)" realizuje się poprzez "uczestnictwo", partycypację w przasadzie (Urgrund) bytu. Ponieważ tego rodzaju partycypacja może dokonywać się na dwa różne sposoby, Scheler wyróżnia dwa odmienne typy wiedzy wyzwalającej³⁷. Pierwszy jej rodzaj - religia - realizuje się poprzez wiarę i posłuszeństwo wobec osoby, której przypisuje

³⁶L. L a n d g r a b e: Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl [w:] Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Hrsg. P. Good, Bern 1975, s. 84.

³⁷W. T r a u t n e r: Der Apriorismus der Wissensformen. Eine Studie zur Wissenssoziologie Max Schelers. München 1969, s. 99.

się szczególny rodzaj bezpośredniego kontaktu z boskością, jak objawienie, łaska, oświecenie³⁸. Akt partycypacji ma tu więc charakter pośredni, realizujący się zawsze przez jakiegoś mediatora. W przeciwieństwie do tego, drugi rodzaj - metafizyka - powstaje bez jakichkolwiek zapośredniczeń, rezygnuje ona z wszelkich ponadnaturalnych źródeł poznania; jest to ewidentne, bezpośrednie poznanie bytu absolutnego³⁹. Metafizyka jako wyższa forma "wiedzy wyzwalającej" ma również, w ujęciu Schelera, skomplikowaną strukturę wewnętrzną. Nie będziemy jej tu dokładnie omawiać; zaznaczmy tylko, iż Scheler wyróżnia tzw. "metafizykę pierwszego stopnia", której przedmiotem są problemy graniczne nauk pozytywnych oraz "metafizykę drugiego stopnia". Między nimi znajduje się jeszcze antropologia filozoficzna⁴⁰. Scheler nawiązuje tu do słynnej kantowskiej tezy, że wszystkie podstawowe problemy filozofii sprowadzają się do jednego najważniejszego problemu, sformułowanego w pytaniu: "Czym jest człowiek?" Antropologia filozoficzna miałaby zatem przejąć rolę dyscypliny centralnej⁴¹.

Ponieważ człowiek jest mikrokosmosem, tzn. "światem w zmniejszeniu", ponieważ wszystkie rodzaje bytu - fizyczny, chemiczny, ożywiony, duchowy - spotykają się w człowieku i krzyżują, dlatego w człowieku może być poznana najwyższa zasada "wielkiego świata", makrokosmosu. I dlatego też b y t c z ł o w i e k a j a k o m i k r o b o g a stanowi podstawową możliwość rozpoznania Boga (der erste Zugang zu Gott)⁴².

Metafizyka i antropologia przenikają się w filozofii Maxa Schelera, a odpowiednio do tego przenikają się byt boski i ludzki: Absolut nie może być charakteryzowany jako statyczny i zamknięty, ale jako pełen napięć pomiędzy dwoma jego czynnikami: (realnym) pędem oraz (idealnym) duchem. Proces znoszenia pierwotnego napięcia i sprzeczności równoznaczny jest z rozwojem i kształtowaniem się boskości. Owa boskość stanowi właściwy cel historii, ale cel ten nie jest osiągalny automatycznie, lecz tylko i wyłącznie za pośrednictwem i przy aktywnym udziale człowieka. Tylko jego bezpośrednio

³⁸Scheler: Gesammelte Werke, Bd. 8, s. 87.

³⁹Trautner: op. cit., s. 100.

⁴⁰Scheler: Gesammelte Werke, Bd. 9, s. 81-82.

⁴¹W związku z tym postulatem uważa się Schelera wraz z Plesnerem za "założyciela" współczesnej antropologii filozoficznej.

⁴²Scheler: Gesammelte Werke, Bd. 9, s. 83.

zaangażowanie i wkład mogą ten cel przybliżyć i zrealizować⁴³. "Wiedza wyzwalająca" jest wiedzą "ze względu na boskość". Za jej podmiot należy uznać właśnie ową boskość, ale podmiot ten nie istnieje w ogóle bez wolnej decyzji człowieka i jego aktywnego współdziałania⁴⁴.

Pozostawmy na razie przedstawioną teorię wiedzy bez komentarzy krytycznych, zastrzegając sobie na koniec miejsce dla wyrażenia niektórych spośród wątpliwości, jakie się nasuwają. Schelerowska teoria wiedzy, tak jak została zaprezentowana, pełni tu rolę pustego schematu, który w dalszym ciągu wypełniony zostanie treścią. Owo wypełnienie treścią właśnie zadecyduje o użyteczności samego schematu.

SYTUACJA KULTURY EUROPEJSKIEJ - DIAGNOZA I TERAPIA

Posługując się swoją teorią "form" wiedzy, Max Scheler stawia tezę o daleko idącej odmienności kultur azjatyckich oraz kultury europejskiej. Nowożytna Europa oraz Ameryka ograniczają się jednostronnie do kultuwowania "wiedzy władzy i panowania", służącej praktycznemu przekształcaniu świata. Owa jednostronność nie polega tylko na pominięciu dwóch rodzajów wiedzy na korzyść trzeciego. W ocenie Schelera również wiedza panowania rozwijana była przez nowożytną kulturę Zachodu połowicznie, mianowicie poprzez zastosowanie jej tylko i wyłącznie do "zewnętrznej natury", natomiast "wewnętrzna technika psychowitalna" pozostaje w Europie niemal nieznaną. W zakresie tej ostatniej, a także "wiedzy kształcącej" i "wyzwalającej", kultury azjatyckie osiągnęły taki sam poziom, jaki kultura zachodnioeuropejska w zakresie nauki ("wiedzy władzy i panowania" w jej zastosowaniu do "zewnętrznej natury"). Oznacza to, że one również popadły w pewnego rodzaju jednostronność - brak w nich bowiem nauki w jej funkcji technicznej. Indie stały się domeną "technik psychowitalnych" (joga) oraz "wiedzy wyzwalającej", Chiny "wiedzy wyzwalającej" oraz "kształcącej" - podobnie jak antyczna Grecja⁴⁵. Choć wszystkie, zdaniem Schelera, wspomniane kręgi kulturowe

⁴³Ibid., s. 91.

⁴⁴Ibid., s. 101-103.

⁴⁵Ibid., s. 115-119. Rozróżnienie typu kultury według tego, czy jej aktywność kieruje się w stronę - jak to nazywa Scheler - "wewnętrznej" czy "zewnętrznej natury" może być wyrażone innym językiem. Tak właśnie czyni się w sofrologii, europejskiej próbie syntezy jogi i zen, zainicjowanej przez A. Caycedo (w pracy *Progres en sophrologie*): "[...] o ile na

popadły w jednostronność, to w przypadku Europy przybrała ona jakby ostrzejszy charakter. Bezpośrednim tego następstwem jest głęboki kryzys kultury europejskiej, włącznie z niebezpieczeństwem jej zagłady oraz takimi objawami jak "upadek wartości"⁴⁶. Jak pisze Scheler: "[...] nasz ograniczony krąg kulturowy znajduje się w obliczu niebezpieczeństwa zagłady poprzez mechanizację, a więc nie wymarcia, lecz stania się politycznie i kulturowo bezsilnym, ale tylko wtedy, gdy nowa sztuka samopanowania (Selbstbeherrschung) nie pójdzie w parze ze sztuką panowania nad przyrodą (Naturbeherrschung), rozwijaną dotąd tak jednostronnie przez Zachód"⁴⁷. Jeśli ten postulat nie zostanie spełniony - coraz realniejsze stanie się niebezpieczeństwo "buntu rzeczy przeciwko człowiekowi"⁴⁸ lub inaczej mówiąc, naukowo podbudowanego barbarzyństwa, które byłoby "najbardziej przerażającym ze wszystkich możliwych barbarzyństw"⁴⁹. Można dodać, że groźba ta została już spełniona: zbudowanie i użycie broni nuklearnych to nic innego, jak właśnie takie podbudowane naukowo barbarzyństwo. Obawy Schelera nie były więc bezzasadne. Nie dość jest powiedzieć, że cywilizacja europejska znalazła się w sytuacji ucznia czarnoksiężnika, który rozpętał siły, jakimi nie potrafi dalej kierować. Scheler stwierdziłby, gdyby podjął tę analogię, że sam czarnoksiężnik musi się jeszcze uczyć, nie tylko jego uczeń. Nawet jeśli ludzkość pozna wszystkie cudowne zaklęcia (czytaj: spotęguje jeszcze swoją władzę nad przyrodą), to jej zagłada nie stanie się przez to mniej realna. Ocalenie człowieka jest możliwe w tym przypadku

Zachodzie istnieje dążność do kultywowania i doskonalenia modelu korowego alfa, o tyle na Wschodzie w systemach jogi, zen i innych usiłuje się usprawnić mechanizmy sterujące modelem 'wewnętrznym' beta, przeważnie w sensie jego uspokojenia". (W. R o m a s z e w s k i: Przegląd wschodnich systemów wychowania psychofizycznego w świetle współczesnych koncepcji fizjologicznych i biologicznych [w:] Teoria i metodyka ćwiczeń relaksowo-koncentrujących, red. S. Grochmal, Warszawa 1986, s. 39). Wyrażenia "model alfa", "model beta" oznaczają tu składowe modelu cybernetycznego ośrodkowego układu nerwowego. Alfa to obraz środowiska kształtujący się pod wpływem informacji docierających ze środowiska zewnętrznego, beta to obraz (model) własnego organizmu kształtujący się pod wpływem informacji wysyłanych przez środowisko wewnętrzne. W sofrologii zakłada się istnienie stanu równowagi między alfa i beta (egostaza) jako stanu optymalnego.

⁴⁶Mechanizmy owego upadku opisuje Scheler na historycznym, socjologicznym i gospodarczym tle odwołując się do pojęcia resentymentu.

⁴⁷S c h e l e r: Gesammelte Werke, Bd. 9, s. 150.

⁴⁸Ibidem.

⁴⁹Ibid., s. 119.

jedynie, jeśli podejmie on "zadanie przemiany swego stosunku do siły, jaka mu przypadła w udziale poprzez wypracowanie wiedzy panowania, i która rozwinęła się do postaci obejmującej świat techniki"⁵⁰.

Scheler nie popada więc w fatalizm, skoro dostrzega możliwość takiej przemiany. Wedle jego słów, "nadszedł już moment historyczny, w którym musi się rozpocząć wyrównanie (Ausgleich) a zarazem dopełnianie tych jednostronnych kierunków ducha. Pod znakiem tego wyrównania i dopełniania [...] znajduje się przyszłość historii ludzkiej kultury"⁵¹. Owo "wyrównanie" jest w ocenie Schelera "nieuniknionym przeznaczeniem", procesem, który się już rozpoczął i który będzie trwał nadal. Proces ten, jak zgodnie z sugestią Schelera można powiedzieć, otwiera dopiero właściwą historię ludzkości. Pierwsza wojna światowa - jako jeden z jego elementów - jest pierwszym rzeczywistym przeżyciem obejmującym całą ludzkość: "tu dopiero zaczyna się jedyna wspólna historia tzw. ludzkości"⁵².

Zniesienie jednostronności poszczególnych kultur, ich wzajemne wzbogacenie się poprzez wymianę, stanowi jeden z aspektów "wyrównania". Inny aspekt stanowi "rewolucja natury w człowieku i wszystkiego tego, co popędowe, ciemne, instynktowne - dziecka przeciw dorosłemu, kobiety przeciw mężczyźnie, mas przeciwko starym elitom, kolorowych przeciwko białym, nieświadomego przeciwko świadomości, a nawet samych rzeczy przeciwko człowiekowi i jego intelektowi [...]. Wojna światowa sama była [...] raczej skutkiem, niż przyczyną zaczynającej się rewolty popędów przeciwko spotęgowanemu, nadmiernemu <<appolinizmowi>> i ascetycznemu <<racjonalizmowi>> tej epoki"⁵³. Kult "rozumu naukowego" przesłonił nie tylko wartości duchowe, ale jak się okazuje, jako niekontrolowany stał się czynnikiem zagrażającym samemu życiu: "Nie duch lecz przesubtelniony <<intelekt>>, który Klages myli z <<duchem>>, o n jest w pewnym stopniu wrogiem życia - <<bezduszny (weisheitslose) intelekt>>, pozbawiony rozumnych idei i wartości"⁵⁴. Bunt życia, instynktów, popędów, nieświadomości przeciwko owemu "rozumowi naukowemu" może i powinien w związku z tym zostać

⁵⁰L and grebe: op. cit., s. 85.

⁵¹S ch e l e r: Gesammelte Werke, Bd. 9, s. 119.

⁵²Ibid., s. 152; "Ludzkość jako jedność nie była ani rasowo, ani kulturowo punktem wyjścia historii, lecz stanowi jej kierunek i cel". (Ibid., s. 153).

⁵³Ibid., s. 157.

⁵⁴Ibid., s. 150.

poddany kontroli. Niesie bowiem ze sobą wartości, które powinny być maksymalnie wykorzystane, ale niesie też "zniszczenie, wybuch, krew i łyż" ⁵⁵. Te zaś będą mogły być ograniczone do minimum, gdy obydwie części wiedzy panowania znajdą w Europie realizację. "Bunt życia" przyniesie odrodzenie wartości witalnych (Lebenswerte), które zostały pogrzebane przez mechanizm nowożytności. Muszą one odzyskać należną im rangę, ale wraz z nimi odzyskają ją także wartości duchowe:

"I dopiero wtedy zostanie uczyniony nowy krok do pełni człowieczeństwa (zum Allmenschen), tzn. do człowieczeństwa (zum Menschen) z wiążącego napięcia pomiędzy duchem a instynktem, ideą a zmysłowością, a jednocześnie do uporządkowanego, harmonijnego stopienia ich obu w jedną formę istnienia i akcję równocześnie" ⁵⁶.

Mógłby ktoś zapytać: czy ocalenie ludzkości ma nastąpić dzięki jodze? Czy Europejczyk jest naprawdę zdolny do jej uprawiania? Zainteresowanie jogą datuje się w Europie już co najmniej od końca XIX wieku. Efekty tego zainteresowania nie wychodzą jednakże na szersze forum poza granice mody ⁵⁷. Postulaty i prognozy Schelera pozostają w tej części, jak dotąd, niezrealizowane. Inaczej rzecz przedstawia się z przejmowaniem europejskiej techniki i technologii przez kraje azjatyckie, Indie, Chiny i niektóre państwa arabskie. Pomijając już kwestię Japonii, można powiedzieć o Indiach i Chinach, że kraje te zmierzają szybkimi krokami do przyswojenia sobie europejskiej techniki i technologii - a więc najlepszej spośród rzeczy, jakie Europa może im zaofiarować. Europa sama natomiast, jak dotąd, okazuje się bardziej "odporna" wobec możliwości wymiany i korzystania z dorobku kulturowego innych cywilizacji. Czy nie jest to paradoks? Nie wiadomo też jeszcze ostatecznie, jaki będzie końcowy wynik "europeizacji" krajów azjatyckich. Stare wschodnie kultury również naznaczone są już piętnem

⁵⁵ Ibid., s. 153.

⁵⁶ Ibid., s. 158. Ma to swój odpowiednik w metafizyce pędu i ducha, czynnika realnego i idealnego, ich pierwotnej sprzeczności i perspektywie przezwyciężenia jej w obszarze bytu ludzkiego.

⁵⁷ Pojawiły się oczywiście próby przeniesienia jogi i zen na grunt europejski. Przykładem może być wspomniana sofrologia. E. Fromm dostrzegł natomiast liczne podobieństwa między zen i psychoanalizą humanistyczną. Por. E. F r o m m: Psychoanaliza i buddyzm dzen [w:] Szkice z psychologii religii, Warszawa 1966.

kryzysu; na dostojnych monolitach zdają się rysować gdzieniegdzie pęknięcia.

Na powyższe obiekcje Max Scheler odpowiedziałby, że joga czy zen nie stanowią czynnika wystarczającego. Po pierwsze, między celami poszczególnych form wiedzy istnieje ścisła hierarchia. Opanowanie rzeczywistości przyrodniczej i podporządkowanie jej człowiekowi nie jest celem samoistnym - podlega bowiem celowi wyższemu, za jaki uznaje Scheler duchowy (osobowościowy) rozwój człowieka. Ten zaś wreszcie podległy jest celowi najwyższemu: rozwojowi panteistycznego bóstwa, istniejącego tylko dzięki człowiekowi i tylko "poprzez" niego, tożsamego z ludzkością, która bierze na siebie odpowiedzialność za najwyższy etap ewolucji kosmicznej. Po drugie, zdaniem Schelera, właściwe medium terapeutycznych zabiegów, jakim ma być poddana kultura europejska, stanowi "wiedza wyzwalająca i kształcąca". Można rzec, iż przed Europą stoi zadanie pedagogiczne. Jednakże, w każdym procesie pedagogicznym mamy zawsze do czynienia nie tylko z wychowywanym, ale także z wychowującym. Rolę owego wychowującego spełnić ma nie istniejąca jeszcze elita kulturowa.

W związku z tym programem niezbędne jest tu poczynienie kilku uwag o schelerowskiej teorii elit. Nawiązuje ona oczywiście do koncepcji Pareta i Nietzschego, przybiera jednak - jak wszystko u Schelera - swoiste piętno. Pojęcie elity jest w jego filozofii dość złożone. Znajduje w nim swoje odzwierciedlenie schelerowski dualizm czynników realnych i idealnych. Jest ono określone przez pojęcia wzoru osobowego i przywódcy. Struktura socjalna oraz rozwój historyczny wszelkiego typu grup społecznych są zawsze określone przez "panującą mniejszość wzorów osobowych i przywódców"⁵⁸. Wyjście kultury europejskiej ze ślepego zaułka, w jaki zabrnęła, będzie więc dziełem takiej przyszłej elity:

"O ile filozofia zawsze była i jest rzeczą e l i t y, [...] to filozoficznie ukształtowany światopogląd nie pozostaje w żadnym przypadku bez wpływu na bieg historii. Wszelka historia jest bowiem co do istoty dziełem elit i ich naśladowców"⁵⁹.

Powstaje oczywiście pytanie, kto wychowa wychowawców? Jak było wspomniane, strukturę elity określają dwa czynniki: realny - przywódcy oraz idealny - wzory osobowe. Przywódca danej grupy społecznej jest zawsze

⁵⁸ S c h e l e r: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, s. 264.

⁵⁹ *Ibid.*, Bd. 9, s. 75.

konkretyzacją, ucieleśnieniem idealnego wzoru osobowego, stopniem wzoru osobowego i pewnej określonej struktury popędowej⁶⁰. Kształt nadchodzącej nowej epoki określi również nowa elita "wywodząca się z nowych ruchów d u c h o w y c h a zarazem nowego odczucia życia"⁶¹. A więc czynniki idealne procesu historycznego kreują i determinują elity - jakkolwiek nie całkowicie dowolnie, gdyż za realizację odpowiedzialne są czynniki realne⁶².

"Wszelkie głębsze ludzkie dążenie, także wszelka polityka, mają za sobą, zwłaszcza w czasie głębokich przemian, taki tajemniczy, można rzec, eschatologiczny obraz i wzór człowieka"⁶³.

Przyszłość ludzkości zależna jest, zdaniem Schelera, od ideału człowieka, jaki zostanie przyjęty. Tu właśnie ujawnia się słabość koncepcji Schelera. Dystansuje się on wprawdzie wobec Hegla mówiąc, że czynnikiem determinującym proces historyczny nie jest bezosobowa idea. Niemniej jednak "bezosobowa idea" zostaje u niego zastąpiona uosobioną ideą - wzorem osobowym: "Wzory osobowe określają obszar możliwości naszej woli oraz naszego działania"⁶⁴. To zaś, jaki wzór osobowy zostanie przyjęty, zależy od wolnej decyzji ludzkości. Powołując się na Gratry'ego Scheler mówi: To na czym ludzkość skończy - jako święty czy jako złoczyńca - zależne jest od jej wolnej decyzji⁶⁵. Wzór osobowy, który ludzkość powinna przyjąć na zasadzie wolnego wyboru, to "człowiek totalny" (Allmensch) realizujący wszystkie "istotowe możliwości" człowieka w "nieskończonej formie i pełni"⁶⁶. Dla każdej epoki istnieje tylko "relatywny człowiek totalny, pewne maximum owej totalności, która jest dostępna"⁶⁷.

⁶⁰ Ibid., Bd. 10, s. 267 i n.

⁶¹ Ibid., Bd. 9, s. 146.

⁶² Por. Czerniak: op. cit.

⁶³ S c h e l e r: Gesammelte Werke, Bd. 9, s. 147.

⁶⁴ Ibid., Bd. 10, s. 268.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibid., Bd. 9, s. 151.

⁶⁷ Ibidem. Pojęcie "wyrównania" - równowagi czynników kultury skorelowane jest jednak ze "sferami ludzkiej natury" w koncepcji Schelera - wbrew temu, co twierdzi Landgrebe. Jest to zresztą zgodne z założeniem Schelera o wyróżnionym statusie antropologii wobec innych dyscyplin filozoficznych. (Por. L a n d g r e b e: op. cit., s. 84).

Wspomniana słabość schelerowskiej koncepcji polega m.in. na jej utopijności, wyprowadzającej pewien postulowany stan ze świata idei; miałyby on posiadać właściwość determinowania biegu historii. Teza, iż ludzkość posiada całkowitą wolność kształtowania swej przyszłości różni się z rzeczywistością XX wieku. Obserwujemy raczej, że zakres tej wolności jest bardzo niewielki, a przyszłość skłania nas do coraz większego niepokoju, Ludzkość jest bowiem w dalszym ciągu podzielona i zróżnicowana. Nie stanowi bynajmniej jeszcze podmiotu swych własnych dziejów - w powszechnym odczuciu balansuje raczej nad przepaścią, dlatego apel, aby wzięła swą przyszłość we własne ręce, trafia tymczasowo w pustkę. Proces "wyrównania", opisywany przez Schelera, znajduje często przeciwwagę w tendencjach przeciwstawnych. Część ludzkości boryka się z problemami zachowania fizycznej choćby egzystencji, część zaś broni jedynie swego uprzywilejowanego status quo. Te sprzeczności niosą w sobie potencjalną groźbę zagłady całej ludzkości w razie konfliktu nuklearnego. Przepowiedane przez Schelera powstanie elit kulturowych nie znajduje realizacji ani widoków na realizację. Obserwujemy oczywiście w każdym społeczeństwie istnienie elit, mają one jednak raczej charakter polityczny, a ich wpływ ograniczony jest do poszczególnych grup społeczno-narodowościowych. Można powiedzieć, że o ile schelerowska diagnoza kultury europejskiej i ludzkości jest w dużym stopniu trafna - a zastosowana jako narzędzie tej analizy teoria wiedzy i jej "form" w pewnym stopniu użyteczna - to propozycja terapii budzi rozliczne wątpliwości. W tej ostatniej słuszna jest z pewnością przekonanie, że terapia kultury wymaga, lub jest równoznaczna, z terapią człowieka. Ta zaś, jeśli ma być skuteczna, musi sięgnąć do bogatego obszaru doświadczeń, będącego dziedzictwem wielkich kultur, nie zaś ograniczać się tylko do tego, co jest nam dobrze znane i rodzime. Częstokroć odrzuca się tego typu możliwość argumentując, że musimy rozwiązać problemy naszej kultury przy pomocy właściwych jej środków, że nie możemy przyjmować "zewnętrznych" wzorców i modeli. Jest to tylko przesąd, ma on u swych podstaw słuszną obserwację względnie niezależnego rozwijania się poszczególnych kręgów kulturowych oraz równie słuszną obawę przed synkretyzmem łączącym sztucznie heterogeniczne wątki kulturowe. Jednakże, gdy będziemy myśleć w kategoriach ludzkości i porzucimy partykularny punkt widzenia, żadne środki nie będą wtedy "zewnętrzne". Każda z istniejących kultur wyraża wszakże jakąś cząstkową prawdę o człowieku. Nie możemy się łudzić, że kultura europejska jest wyrazem całości lub jej ekwiwalentem. Nie należy się więc cofać, jak sądzę, przed przemyśleniem takich doświadczeń jak joga czy zen i inne, choćby po to, aby móc za ich pośrednictwem spojrzeć na nas samych.

Po doświadczeniach półwiecza, dzielących nas od czasów Schelera, apel tego ostatniego ponawiany jest w następujący sposób przez Eliadego: "[...] od teraz w biegu historii, właśnie, przewyciężając cały prowincjonalizm kulturowy, zostaliśmy zmuszeni - Europejczycy i nie-Europejczycy - do myślenia w terminach historii powszechnej ..."⁶⁸.

NIEDOSTATKI SCHELEROWSKIEJ TEORII WIEDZY

Odnotujemy niektóre spośród zastrzeżeń, jakie się nasuwają w związku z teorią wiedzy Maxa Schelera:

1. W ocenie Schelera kultura europejska jednostronnie rozwija "wiedzę władzy i panowania". Jak pamiętamy zaś, ta nie daje dostatecznej podstawy dla odróżnienia człowieka od innych istot żywych - zwierząt. Wynikałoby stąd, że kultura europejska w ogóle nie zasługuje na miano kultury (a co najwyżej na miano cywilizacji w spenglerowskim sensie). Z tą konkluzją nie zgodziłby się oczywiście również sam Scheler.

2. Nie wydaje się zbyt zasadne wkładanie do jednego worka rzeczy tak różnych, jak z jednej strony joga czy zen, a z drugiej nauki i techniki. Są to w ocenie Schelera dwie dopełniające się części jednego i tego samego typu wiedzy. Linia podziału wewnętrznego przebiega pomiędzy "wewnętrzną" i "zewnętrzną naturą". Trudno odmówić obrazowości takiemu postawieniu sprawy, jednakże Scheler wyciąga z niego zbyt daleko idące wnioski nie dostrzegając, że różnic jest więcej niż podobieństw. Joga i zen nie są intelektualną wiedzą - jak to sugeruje zaliczenie ich do Herrschaftswissen, są raczej oświeceniem i zbawieniem, zawierają bowiem elementy właściwe dla "wiedzy istotowej" (oświecenie) i "wyzwalającej" (zbawienie). Nauka natomiast, a zwłaszcza technika, stawia sobie za cel przekształcanie pewnych fragmentów rzeczywistości. Rzeczywistości, którą traktuje się jako znaną i niepowątpiewalną. Przeciwnie joga, dla której rzeczywistość to maya, złuda, pozór. Właściwym jej celem jest przeniknięcie poza to, co złudne, dotarcie do innej, "prawdziwej" rzeczywistości. Jeśli więc podmiot poznania naukowego chce działać w obrębie fizycznego świata, to jogin nie tylko dąży do porzucenia jej, ale także do wykazania jej "nicości". Ten pierwszy dąży do celów doraźnych, drugi do celu ostatecznego, do "przebudzenia" (samadhi lub satori). Rozbieżność celów i założeń jest więc ogromna. Jeśli zwrócimy

⁶⁸M. Eliade: Joga. Nieśmiertelność i wolność, Warszawa 1984, s. 15.

uwagę na fakt, że wiedza aprioryczna (kształcąca) odróżnia się od nauki poprzez zastosowanie redukcji fenomenologicznej, to okaże się, że joga lub zen bliższe są tej pierwszej niż ostatniej). Sądzę, że istnieją duże podobieństwa między redukcją fenomenologiczną zawieszającą moment egzystencjalny a koncepcją "przebudzenia" w zen i jodze. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z zabiegiem zdystansowania się wobec "świata naturalnego światopoglądu". Tak więc istnieją ściślejsze związki schelerowskich "techniki psychowitalnych" po części z "wiedzą istotową", po części zaś z "wiedzą soteriologiczną", niż z "wiedzą panowania".

РЕЗЮМЕ

Статья анализирует диагноз положения европейской культуры и предлагаемую ей терапию, представленную Максом Шелером. Концепция Шелера полностью вмещается в оппозиционное сциентизму направление, одновременно отличается оригинальностью и значимостью не только как документ истории мысли. Указывая на односторонность развития европейской культуры, а также по другим причинам — внеевропейских культур, она призывает к межкультурному диалогу (в особенности на направлении Восток — Запад).

Шелеровская теория „форм знания”, с точки зрения которой говорится здесь о кризисе культуры, по правде имеет недостатки и слабости, содержит однако ряд принципиальных и актуальных мыслей. Одним из элементов этой мысли является убеждение в том, что кризис культуры это в той же самой степени кризис человека, а терапия культуры должна быть одновременно терапией человека и форм знания, с помощью которых он относится к самому себе и миру.

S U M M A R Y

The paper analyzes the diagnosis of the situation of European culture and a proposition of its therapy outlined by Max Scheler. Scheler's conception belongs to the trend opposed to scientism, yet it is highly original and relevant, not merely as a document of the history of thought. Exposing the one-sidedness of the developmental direction of European culture, as well as - for other reasons - of cultures outside Europe, it is a call to the undertaking of an intercultural dialogue (especially between the East and the West). Scheler's theory of "forms of knowledge", from whose point of view the cultural crisis is discussed, has numerous deficiencies and weaknesses, yet it also contains some penetrating and still actual thoughts. One of the components of these thoughts is a conviction that the crisis of culture is in the same extent a crisis of man, while the therapy of culture should simultaneously be a therapy of man and of the forms of knowledge through which he she related to himself herself and to the world.