

SŁAWOMIR RAUBE

(Białystok)

IMPLOZJA LUDZKOŚCI.
KATASTROFIZM BIOLOGICZNY PANROMANTYZMU
W UJĘCIU MAXA SCHELERA

1.

Leszek Kołakowski w eseju *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii* pisze o antycywilizacyjnym nurcie w filozofii niemieckiej, który kwestionował osiągnięcia cywilizacji i kultury, przeciwstawiając intelekt biologicznym sprawnościom instynktowym. Nurt ten krystalizował się wokół krytycznych wobec nowożytnej kultury europejskiej wypowiedzi Nietzschego, a swoje pełne ucieleśnienie intelektualne znajdował w filozofii życia Ludwiga Klagesa (1872–1956) i Theodora Lessinga (1872–1933). W kontekście zdeprecjonowania osiągnięć kulturowych (uznanych za degenerację sprawności biologicznych) na pierwszy plan wysuwała się w pismach tych filozofów kategoria życia, kategoria bezpośredniej spontaniczności, rozumiana jako kwintesencja biologiczno-witalnej struktury, niezniszczonej przez kulturowe „wynalazki”. Nurt ten, jak pisze Kołakowski, zasiliał prawicowy katastrofizm lat dwudziestych XX wieku, a później dostarczał racji dla faszystowskiego heroizmu i biologicznego aktywizmu¹. Być może paradoksem jest (o czym Kołakowski nie pisze), że ani Klages, ani Lessing nie byli po dojściu do władzy Hitlera autorami akceptowanymi przez reżim nazistowski; Lessing, niemiecki filozof pochodzenia żydowskiego, został zamordowany przez sudeckich Niemców po ucieczce z Niemiec do Czechosłowacji, zaś Klages nie tylko nie doczekał się w Trzeciej Rzeszy oficjalnej aprobaty, ale został uznany za ideologicznie podejrzanego przez samego Alfreda Rosenberga, jednego z głównych teoretyków wyższości rasy aryjskiej.

¹ Zob. L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 19.

W zwięzłej interpretacji Kołakowskiego ten nurt filozofii życia przedstawiał gatunek ludzki jako skutek dekadencji czy (mocniej) degeneracji tego rejonu natury, jakiego częścią ewolucyjną jest człowiek. Ewolucja człowieka jest procesem postępującego upośledzania tych składników, które są w powszechnej opinii wytworem procesów dostosowawczych. Zatem tam, gdzie słabną struktury instynktowe, witalna warstwa bytu ludzkiego, zostają wytworzone mechanizmy kompensacyjne, aby utrzymać gatunek ludzki w grze ewolucyjnych wymagań. Nasze przewagi nad innymi gatunkami, którymi tak się szycimy, są w istocie dowodami naszego organicznego regresu. Język, myślenie pojęciowe i abstrakcyjne, filozofie, religie, kumulacja wiedzy technicznej oraz narzędzia są tak naprawdę protezami, które umieszczamy w miejscach najbardziej upośledzonych, tam gdzie biologiczny instynkt ulega deformacji. W takim razie nie istnieje jakościowa różnica między doktrynami filozoficznymi, koncepcjami artystycznymi a technicznymi wynalazkami, jak peruki, sztuczne zęby, okulary: wszystkie one są lekami stosowanymi na chorobę wzrastającego niedostosowania do warunków życia przyrodniczego i wymagań mechanizmów ewolucyjnych. Jak pisze Kołakowski, relacjonując myśl Klagesa i Lessinga: „Proces ten jest nieodwracalny: człowiek stanowi ślepą uliczkę życia, chorobę przyrody, błąd ewolucji. Niczym pasożytnicza narośl, kora mózgowa pochłania olbrzymią część energii witalnej i zmusza organizm do tego, by zużywał większość swoich sił na jej utrzymanie; człowiek jest niewolnikiem kory mózgowej – produktu degeneracji i zarazem czynnika, który tę degenerację pogłębia”². Tak oto człowiek wpada w błędne koło: im większa słabość struktury witalnej, tym wyraźniejsza aktywność intelektualna wytwarzająca środki zaradcze na „chorobę życia”, ale ta ostatnia pogłębia jeszcze bardziej witalne niedostosowanie.

2.

Dokładniej filozofii Klagesa i Lessinga przypatruje się Max Scheler, którego uwagi chcę uczynić centralnym punktem niniejszego tekstu. Scheler analizuje katastrofizm ewolucyjny tego nurtu filozoficznego w kilku tekstach, m.in. *Stanowisko człowieka w kosmosie*, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw* oraz *Człowiek i historia*. Kontekstem pierwszego z wymienionych tekstów jest stosunek ducha i życia pojawiający się w zachodnich koncepcjach człowieka. Scheler wyodrębnia kategorię teorii naturalistycznych, wśród których wskazuje dwie podstawowe odmiany (uznając je za jednostronne): formalno-mechaniczną i witalistyczną³. W obu to, co duchowe i psychiczne (bez wzajemnego odróżnie-

² Tamże, s. 18.

³ Zob. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 135.

nia tych kategorii), jest sprowadzone do struktury cielesno-fizjologicznej, której zjawiska te towarzyszą. Zatem duchowa psychiczność jest tu ujęta jako epifenomen prawidłowości fizjologicznych. Przy czym Scheler wyodrębnia w ramach tej koncepcji naturalistycznej dwie linie rozwojowe. Jedną wyprowadza z filozofii Demokryta, Epikura i Lukrecjusza, zaś jej nowożytnie ucieleśnienie odnajduje w dziele La Mettriego *Człowiek – maszyna*. Drugą najpełniejszy wyraz znalazła w brytyjskim sensualizmie (w szczególności u Dawida Hume’a), później zaś w dziele Ernsta Macha. W tej ostatniej podstawowym mechanizmem tworzenia się warstwy psychicznej (duchowej) jest doznawanie wrażeń i ich organizowanie w oparciu o prawa asocjacji. „Jednakże błędem obu tych typów mechanicznej teorii – pisze Scheler – jest niedostrzeżenie istoty *życia*, jego swoistości i własnej prawidłowości”⁴.

Drugi typ teorii naturalistycznych stanowią koncepcje witalistyczne. Kryterium ich wyodrębnienia jest uznanie kategorii życia za „prakategorię całościowego ujęcia człowieka”. Zatem to, co duchowe, jest tu ujęte jako wtórna konsekwencja procesów rozwoju warstwy popędowej, czyli formy myślenia okazują się skutkiem form pracy, a więc działalności przystosowawczych człowieka (wraz z uświadomieniem wagi narzędzi w takiej aktywności). Do tego nurtu niemiecki filozof zalicza pragmatyzm (Ch. S. Peirce, W. James, F. C. Schiller, J. Dewey) oraz tych myślicieli, którzy, jak Nietzsche, głosili prymat „życia” wobec wszelkich innych przejawów ludzkiej aktywności. Scheler wyróżnia jeszcze trzy podtypy tej koncepcji witalistycznej, ze względu na to, które popędy w całym systemie popędowym uznaje się za pierwotne: 1) popęd do odżywiania (K. Vogt, K. Marks), 2) popęd do mocy i ważności (F. Nietzsche, H. Vaihinger, A. Adler, a także N. Machiavelli i T. Hobbes), 3) popęd seksualny i rozrodczy (wczesny S. Freud)⁵.

Ocena tych koncepcji jest u Schelera negatywna. Wynika to z miejsca, jakie zajmuje w jego własnej refleksji pojęcie ducha i jego nieredukowalność do innych warstw bytu. Podstawowy błąd tych koncepcji polega na tym, że starają się one sprowadzić ducha do warstwy popędowej i wyjaśnić w ten sposób nie tylko jego aktywność, wraz z duchowymi ideami, ale także ich treściową zawartość i prawidłowości jego wewnętrznego rozwoju. Jednak zdaniem Schelera koncepcje witalistyczne mają pewne osiągnięcie, ukazują bowiem, że to, co uznaje się za twórczą moc, nie jest wytworem ducha i wyższych form świadomości, ponieważ jest skutkiem podświadomych sił popędowych duszy, od których w znacznym stopniu zależy los jednostki⁶.

⁴ Tamże, s. 136.

⁵ Zob. tamże, s. 136–137.

⁶ Zob. tamże, s. 138.

3.

Niniejszy artykuł nie dotyczy co prawda koncepcji ducha u Schelera, ale pewne uwagi na ten temat poczynione być muszą. Scheler pisze, że pojęcie ducha jak rzadko które jest niejasne treściowo i zakresowo. Filozofia idealistyczna, wynosząca ducha ludzkiego na wyżyny spekulacji, w istocie posługiwała się nim bez dostatecznej precyzji. Czym więc jest duchowa warstwa bytu ludzkiego? Wstępna precyzacja Schelera brzmi następująco:

Już Grecy utrzymywali, [że istnieje] taka zasada i nazywali ją „rozumem”. Wolimy użyć szerszego słowa na określenie nowego X, słowa „*duch*”, które wprawdzie obejmuje pojęcie „*rozumu*”, ale oprócz „*myślenia pojęciowego*” („*Ideendenken*”) obejmuje też określony rodzaj „*naoczności*”, naoczności prafenomenów lub zawartości istot (*Wesensgehalten*), dalej, określoną klasę *aktów woli* i *emocjonalnych*, jak dobroć, miłość, skrucha, szacunek, duchowe zdziwienie, szczęśliwość i rozpacz, swobodna decyzja. Centrum aktowe zaś, w którym duch przejawia się w obrębie sfer bytu skończonego, określamy jako „*osobę*”, wyraźnie [je] odróżniając od wszystkich czynnościowych centrów życiowych, które, rozpatrywane od wewnątrz, nazywają się także centrami „*psychicznymi*” (*seelische*)⁷.

Duch jest możliwością uwolnienia się od tego wszystkiego, co składa się w bycie ludzkim na warstwę organiczną, jest to zatem zdolność do oderwania się od witalnego zakorzenienia bytu; inaczej mówiąc, to wolność od determinacji tego, co Scheler nazywa „*inteligencją popędową*”⁸. Dzięki „*duchowi*” człowiek potrafi uniezależnić się od otoczenia i swoich stanów emocjonalno-popędowych, może samego siebie, ośrodki popędowe tworzące system witalny, uczynić przedmiotem zdystansowanego oglądu; w tym sensie może dzięki duchowi uwolnić się od własnych cielesno-psychicznych determinacji, jak również od otaczającego świata. Ta wolność wobec własnej sfery popędowej tkwiącej w strukturze witalnej, i wolność czyli otwartość wobec świata, jest zasadniczym momentem ukonstytuowania się człowieka jako osoby⁹.

Można zatem powiedzieć, że duch jako składnik bytu ludzkiego umożliwia otwarcie człowieka na świat, w tym sensie, że ludzka istota obdarzona witalnymi determinacjami może je ująć przedmiotowo, to znaczy jest zdolna zawiesić je, poddać racjonalizującemu oglądowi i odwrócić niejako ich biologiczną grawitację. Zwierzę nie potrafi spojrzeć na swoje reakcje z dystansu, człowiek zaś może ująć

⁷ Tamże, s. 82.

⁸ Tamże, s. 83.

⁹ Zob. A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 87.

siebie jako obiekt: „Bycie przedmiotem jest więc najbardziej formalną kategorią logicznej strony ducha”¹⁰. Dzięki duchowi właśnie jedynie byt ludzki uzyskuje zdolność skupienia na sobie samym, czyli samoświadomość:

Jedynie człowiek – o ile jest osobą – pisze Scheler – potrafi, jako istota żywa, *wznieść* się ponad siebie i jakby z centrum znajdującego się *poza (jenseits)* światem czasoprzestrzennym uczynić przedmiotem swego poznania *wszystko*, włącznie z samym sobą. Jako istota duchowa, człowiek jest istotą przewyższającą siebie jako istotę żywą oraz istotą przewyższającą świat. Jako taka [istota duchowa], zdolny jest też do ironii i humoru, które zawsze zawierają jakieś wzniesienie się ponad własne istnienie¹¹.

Duch, który jest składnikiem bytu ludzkiego, nie poddaje się typowej kategoryzacji filozoficznej, jest bowiem przejawem „najwyższej zasady bytu”, zatem nie odzwierciedla się w samej strukturze bytowej ani nie daje się określić poprzez przestrzenne umiejscowienie czy poprzez lokalizację czasową; nie stanowi części świata; jak pisze Scheler, jest centrum aktowym, to znaczy czystą aktowością, źródłem generowania aktów, dzięki którym można przedmiotowo przedstawiać wszystko, co cielesne i psychiczne. Ale sam duch nie poddaje się uprzedmiotowieniu, w tym sensie jego sposób istnienia odbiega od tego, co stanowi istotę bycia przedmiotem czy rzeczą. To duchowe centrum konstytuowania aktów stanowi osobę. Możemy się na tym duchowym centrum skupiać, nie możemy go jednak obiektywizować, skoro nie poddaje się uprzedmiotowieniu. I analogicznie duchowa osobowość innych „osób” nie jest możliwa do poznawczego uchwycenia; zazwyczaj odczuwamy ją w jakiś pozakategorialny, pozapojęciowy sposób, jak w miłości: „idąc za kims”, „identyfikując się z kims”, „będąc pociągany przez kogoś”¹².

Wydaje się, że Schelerowska duchowa osobowość nie jest czymś trwale danym każdemu bytowi ludzkiemu. Po pierwsze, jednostka musi spełnić pewne warunki, by stać się osobą¹³; po drugie, duchowa osobowość nie posiada trwałości substancjalnej, staje się ona bowiem czymś danym wraz z aktami duchowego oglądu i uprzedmiotawiania swoich korelatów, czyli jest strukturą dynamiczną, niejako „pęczniejącą” swoją aktowością. Akty ducha (ideacja) różnią się od działania inteligencji, mocniej związanej z empiryczną konkretnością: inteligencja posługuje się wnioskowaniem i poszukuje środków do rozwiązywania problemów stawianych przez ducha. Zarazem duch ludzki jest dialektyczną partycypacją w czymś, co stanowi najwyższą zasadę bytu, partycypacją w duchu powszechnym. Pisze Scheler:

¹⁰ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, wyd. cyt., s. 85.

¹¹ Tamże, s. 93–94.

¹² Zob. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 29.

¹³ Zob. A. Węgrzecki, dz. cyt., s. 82–83.

Także w aktach owego *ponadjednostkowego ducha* – którego musimy przyjąć na podstawie bezwzględnego związku istotnościowego aktu i idei, jeśli w ogóle przyjmujemy jakiś realizujący się w tym świecie niezależnie od ludzkiej świadomości porządek idei i przypisujemy [go] samemu prabytowi (*Urseiende*) jako jeden z jego atrybutów – możemy mieć udział tylko przez [ich] *współdokonanie*: w porządku istotnościowym – o ile chodzi o ducha poznającego, w obiektywnym porządku wartości – o ile chodzi o kochającego ducha, w porządku celowym procesu światowego – o ile chodzi o ducha pragnącego (*wollender*)¹⁴.

Idee, które stają się treścią duchowych aktów ideacji, przynależą do sfery wiecznego ducha, ale nie na takiej zasadzie, że byłyby zaczerpywane przez konkretne akty jednostkowych osób niczym gotowe wzory leżące w jakiejś wiecznej duchowej bibliotece esencji rodzajów i gatunków, których odzwierciedleniami są konkretne jednostki egzemplaryczne. Idee te (czyli uchwytywane w akcie ideacji esencje ogólne różnych form bytu) tkwią w wiecznym duchu, ale bez współwydobycia przez konkretny akt duchowy danej osoby byłyby chyba niczym, albowiem idee nie poprzedzają rzeczy, lecz są z nimi wytwarzane w wiecznym duchu w procesie urzeczywistniania się świata realnego¹⁵. Tak chyba należy rozumieć następujące przekonanie Schelera: „Istotę, o ile rzeczywiście mamy z nią do czynienia, można przypisać jedynie ponadjednostkowemu duchowi jako atrybutowi ponadjednostkowego istniejącego *ens a se*, a wszelkie istnienie czegoś o takiej istocie (*eines solchen Wesens*) można w ogóle ująć jako dokonanie (*Setzung*) wiecznego pędu, stanowiącego drugi atrybut owego *ens a se*”¹⁶.

4.

Właśnie w kontekście Schelerowskiej analizy teorii naturalistycznych pojawia się omówienie koncepcji Ludwiga Klagesa – jako tego, który rozróżnia kategorie życia i ducha. Scheler ukazuje ją jako zbieżną (do pewnego stopnia) z własnymi ujęciami, przynajmniej w tym sensie, że i u Klagesa pojawiają się kategorie życia i ducha w kontekście wyjaśnienia problemu bytu ludzkiego¹⁷. Jednak ina-

¹⁴ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, wyd. cyt., s. 95.

¹⁵ Zob. tamże, s. 96. „Dlatego również – pisze Scheler – nasze współdokonywanie tych aktów nie jest samym wynajdywaniem czy odkrywaniem czegoś niezależnie od nas istniejącego i istotnościowego (*Wesende*), ale prawdziwym *współwydobyciem*, *współwytwarzaniem* – z centrum i źródła (*Ursprung*) samych rzeczy – istotności, idei, wartości i celów przyporządkowanych wiecznemu logosowi, wiecznej miłości i wiecznej woli”; tamże.

¹⁶ Tamże, s. 99.

¹⁷ Scheler wspomina, że już w pierwszej swojej rozprawie (*Die transzendente und die psychologische Methode*, Jena 1899) pojawia się odróżnienie ducha od życia. Zob. tenże, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, wyd. cyt., s. 139 (przypis 50).

czej jest w niej rozumiana druga kategoria. Zdaniem Schelera to Klages rozpo-
wszechnił w myśli niemieckiej pierwszych dekad XX wieku taki sposób myśle-
nia, który określić należy jako panromantyzm. Jego elementy Scheler dostrzega
także u badaczy reprezentujących inne gałęzie naukowe: Edgar Dacqué (paleo-
graf i geolog), Leo Frobenius (etnolog), Carl G. Jung (psycholog), Hans Prin-
zhorn (psychiatra i historyk sztuki), Theodor Lessing (filozof), a także Oswald
Spengler (historyk)¹⁸.

Zasadnicza teza tego witalistycznego panromantyzmu sprowadza się do prze-
konania, że ludzkość zmierza do stopniowej zagłady, wyobcowując się z biologicz-
nego świata życia, alienacja ta przejawia się natomiast w coraz większym roz-
budowywaniu dziedziny duchowej, istotowo obcej sferze witalnej. Przekonanie to
najwyraźniej brzmi u T. Lessinga:

Tak umacniał się mój podstawowy pogląd, że świat ducha i jego normy (seiner
Norm) jest jedynie niezbędnym światem zastępującym (Ersatzwelt) u człowieka
schorzałe życie, jedynie środkiem ocalenia dzięki nauce gatunku drapieżnych małp
chorych na manię wielkości, gatunku, który w sobie stał się problematyczny, a po
krótkim przeblysku czuwającej świadomości (nach kurzer Wachbewußtheit) ponow-
nie pogrąża się bez śladu¹⁹.

Tezy mówiącej o dekadencji gatunku ludzkiego Scheler nie podziela (pisze
zresztą o „okropnym panromantyzmie”²⁰), aczkolwiek i jego stosunek do ówczes-
nych procesów kulturowych i cywilizacyjnych bywał ukontekstualizowany rady-
kalnym krytycyzmem, jak choćby ten z okresu pisania rozprawy *Resentiment
a moralność* (o czym jeszcze wspomnę); tyle tylko, że krytyka Schelera wycho-
dziła z zupełnie innych przesłanek. Panromantyzmowi Klagesa niemiecki filozof
zarzuca błędne rozumienie ducha. Klages sprowadza to, co duchowe, do inteli-
gencji szukającej odpowiednich środków rozwiązywania konkretnych problemów
empirycznych. I nie zauważa, że duch to nie tylko zdolność uprzedmiotowienia
swoich korelatów, ale przede wszystkim zdolność oglądu idei w tym, co wykra-
cza poza empiryczne ukonkretnienie. W ten sposób duch został zredukowany do

¹⁸ Za protoplastów tego kierunku uważa Scheler późny heidelberski romantyzm oraz konser-
watywnego myśliciela Friedricha Carla von Savigny (1779–1861), twórcę historycznej szkoły
prawa, akcentującej *Volksgeist* jako jedyne prawomocne źródło zjawisk w obrębie kultury na-
rodowej (zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, t. 1, s. 199–200); od-
działała na omawiany nurt filozoficzny także antropologia ewolucjonistyczna Johanna J. Ba-
chofena (1815–1887), a także metafizyka woli Schopenhauera, dionizyjska filozofia Nietzschego,
a w pewnym stopniu także Bergson i psychoanaliza; zob. M. Scheler, *Człowiek i historia*, przeł.
A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, wyd. cyt., s. 181–182.

¹⁹ T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Leipzig 1927, s. 28; cyt. za: M. Scheler,
Stanowisko człowieka w kosmosie, wyd. cyt., s. 139.

²⁰ M. Scheler, *Człowiek i historia*, wyd. cyt., s. 180.

umiejętności z zakresu techniki życiowej, czym w istocie nie jest. A ponadto duch pojęty jest u Klagesa jako element antagonistyczny wobec witalnej struktury, jako składnik, który życie może tylko niszczyć, a nie je wspierać i urefleksyjniać. Ewidentnym nonsensem jest – zdaniem Schelera – uznanie, że tak pojęty destrukcyjny duch wkracza dopiero w pewnym momencie rozwoju ewolucyjnego; przecież jeśli duch jest zgubą człowieka, powinien towarzyszyć naszemu rozwojowi od początku, a nie dopiero od jakiegoś momentu historycznego. A Klages i panromantycy zakładają jakiś prehistoryczny „zdrowy” okres idyllicznych początków, w którym to, co witalne, nie było destruowane przez ducha. Diametralna różnica między panromantyzmem a Schelerem dotyczy siły ducha; otóż Scheler twierdzi, że duchowi nie przysługuje żadna moc czy siła, dzięki której mógłby dokonać takiego dzieła wyniszczenia struktury witalnej, o której pisze Klages czy Lessing. „Tym, co Klages przytacza w swych pracach bogatych w subtelne obserwacje – pisze Scheler – powołując się na zjawiska faktycznie godne pożałowania, nie należy obciążać «ducha», lecz w rzeczywistości należy [to wszystko] tłumaczyć procesem, który nazywam «przesublimowaniem»”²¹. Owo przesublimowanie to proces „przeaktywizowania mózgu”²², u początków którego leżą procesy redukcji w człowieku sfery witalnej i rozbudowywania zjawisk intelektualizacji, czyli przesadnego apollinizmu i ascetycznego racjonalizmu. W ten sposób w człowieku została naruszona równowaga między sferą popędową (dusza witalna) a sferą rozumową, która mając do wykonania coraz więcej funkcji potrzebowała coraz więcej energii, kosztem energii dla witalnej duszy. Procesami, które prowadziły w różnorakim stopniu do przesublimowania, były różne zjawiska znane z historii kultury: asceza wczesnochrześcijańska i patrystyczna, asceza klasztorna, asceza średniowieczna, asceza protestancka, której konsekwencją stała się asceza pracy, zysku i akumulacji towarowo-pięiędnej, szczególnie intensywna i powszechna w pierwszych okresach rozwoju kapitalizmu²³. Zdaniem Schelera musiało to doprowadzić do rewolty życia, do buntu warstwy popędowo-witalnej przeciwko rozumowi i racjonalizmowi, przeciwko przeintelektualizowaniu, a jednym ze skutków tego buntu była pierwsza wojna światowa, choć nie jedynym. Zatem także zdaniem Schelera powinna nastąpić jakaś korekta tej groźnej dla życia ludzkiego, jednostkowego i wspólnotowego, atrofii witalnej warstwy (tu Scheler zgadza się z Nietzsche), wszelako nie oznacza to, że godzi się on z najogólniej nawet pojętymi tezami panromantyzmu.

²¹ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, wyd. cyt., s. 140.

²² M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, przeł. S. Czerniak, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, wyd. cyt., s. 213.

²³ Zob. tamże, s. 212.

Jak wspomniałem, gwałtowny sprzeciw Schelera wywołuje zrównywanie przez Klagesa i Lessinga ducha i rozumu (inteligencji dyskursywnej), z czego wynika wręcz pogarda dla rozumu, apollinizmu, a nieskrywany podziw dla popędów, spontanicznej dionizyjskości. W kontekście nieodróżniania ducha i rozumu autor *Istoty i form sympatii* pisze, że Klages pada ofiarą własnej pomyłki: głosi przekonania, które z założenia powinien zwalczać, ponieważ operuje on tak naprawdę pozytywistyczną koncepcją człowieka jako *homo faber*, redukującą byt ludzki do warstwy rozumowo-dyskursywnej; z tym że pozytywiści widzą w tym zaletę, Klages i inni panromantycy zaś – źródło degradacji. W rzeczy samej jednak, sądzi Scheler, jest inaczej: „*Duch i życie są sobie wzajemnie przyporządkowane*, [toteż] podstawowym błędem jest ustanowienie między nimi pierwotnej wrogości, wprowadzanie ich w pierwotny stan walki”²⁴.

5.

Scheler o filozofii Klagesa i Lessinga pisze także w rozprawie *Człowiek i historia*, omawiając dominujące w myśli europejskiej podstawowe idee człowieka. Twierdzi tu, że niemiecki panromantyzm zerwał więź ze wszelkimi wcześniejszymi próbami uchwycenia zasady człowieczeństwa i stał się „straszną” antytezą:

Radykalizm tej nowej antropologii i historiozofii polega na tym, że – jakby w najostrzejszej opozycji do owej wspólnej wiary całej dotychczasowej antropologii i historiozofii Zachodu w rozwijającego się progresywnie *homo sapiens* albo *homo faber*, albo wiary w upadłego, ale znowu podnoszącego się i na przełomie epok (...) zbawionego „Adama” chrześcijan, albo w istotę popędową (z trzema rodzajami podstawowych popędów) różnorodnie uszlachetniającą się w „istotę duchową” – przyjmuje twierdzenie o koniecznej *dekadencji* człowieka w trakcie jego 10 tysięcy lat trwającej historii i dekadencję tę wiąże (...) z istotą i początkiem samego człowieka²⁵.

Zdaniem Schelera ta skrajnie witalistyczna antropologia buduje wizję antycywilizacyjną i antykulturową. Jej zasadnicze przekonanie sformułowane dzięki publicystycznej zręczności T. Lessinga brzmi: człowiek jest deztertem życiowym, ucieka od swojego właściwego kosmicznego sensu i miejsca, jest gatunkiem drańczej małpy, która z powodu rzekomej doniosłości swego „ducha” zachorowała

²⁴ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, wyd. cyt., s. 142. Ciekawe, że Schelerowskiej komplementarności ducha i życia nie dostrzega jeden z twórców antropologii filozoficznej Arnold Gehlen; pisze on mianowicie, że duch i życie są w refleksji Schelera „przeciwstawne”: „(...) w ostatnich latach przed śmiercią duch zaiste wydawał mu się czymś w rodzaju antagonisty życia”; A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 34.

²⁵ M. Scheler, *Człowiek i historia*, wyd. cyt., s. 174–175.

na manię wielkości. W trakcie rozwoju ewolucyjnego nieprzystosowanie gatunku ludzkiego do wymogów przyrodniczych rosło, w związku z czym rosła waga surrogatów stosowanych w obszarach coraz mniej sprawnych biologicznie narządów; w ten sposób „zasadę człowieczeństwa” zaczęła zastępować „zasada wyłączenia narządów”. Ta myśl, której korzenie filozoficzne Scheler znajduje u Schopenhauera, którego wszakże do panromantyków nie zalicza, powiada, że człowiek nie mogąc doskonalić własnych narządów zmysłowo-cieleśnych zauważył, że może je zastępować narzędziami; dzięki temu mógł więc przeciwdziałać procesom rosnącej wadliwości adaptacyjnej, ale z punktu widzenia wartości witalnych, uznanych przez panromantyków za najważniejsze, był to proces postępującej degradacji. Rozum jako siła duchowa jest skutkiem takiego osłabienia naturalnych popędów i narządów zmysłowych, a zatem i wszystkie twory rozumu, takie jak język, myślenie pojęciowe i jego konstrukcje w postaci filozofii, są objawem upadku człowieka jako istoty przyrodniczej. Cała spuścizna człowieka jako *homo sapiens* okazuje się w tym ujęciu chorobą. Jak relacjonuje panromantyków Scheler:

Chory nie jest pojedynczy człowiek, w ramach swojej organizacji gatunkowej może być on nawet zdrowy, ale *sam* człowiek [jako taki] jest chorobą. Ziemiński robak, nazywający siebie człowiekiem, choćby się nawet w tym ogromnym Wszechświecie (który w bardzo niewielu punktach ukazuje zaledwie możliwość życia i tylko w maleńkim odcinku historii życia na Ziemi [ukazuje obecność] tzw. człowieka) nie wiadomo jak pysznił i w swojej historii czuł coraz to ważniejszy, ponieważ tworzy państwa, dzieła sztuki, nauki, narzędzia, język, poezję itd., ponieważ jest świadom siebie, a nie jak zwierzę ekstacytycznie oddany otoczeniu – pozostanie jednak mimo to ślepą uliczką, chorobą życia!²⁶.

Wszystkie zdobycze cywilizacyjne, prawo, państwo, religie, sztuka, filozofie, wymyślił ludzki duch konstatujący rosnącą słabość biologiczną, próbujący zatrzymać proces postępującej witalnej degrengolady i bezsilności. Historia mogła potoczyć się jednak inaczej: gdyby nie zanegowano życia, człowiek zanurzony w witalnej warstwie przyrody mógłby stać się nadczłowiekiem. Według panromantycznej antropologii człowiek jest skażony w samej głębi swojej istoty, jednak proces szczególnej degradacji to czas ostatni, epoka tworzenia kultury obudowywanej tworem cywilizacji. W schyłkową fazę wkroczyliśmy w ostatnich dziesięciu tysiącach lat (w okresie *homo sapiens*); i proces ten przyśpiesza wraz z kolejnymi „zdobyczami” kultury, które coraz mocniej degradują ludzką istotę, ponieważ kultura się alienuje, autonomizuje, rozrasta, pomniejszając niejako pojedyncze byty ludzkie, niezdolne do ogarnięcia kulturowego uniwersum. Ludzkość zmierza więc

²⁶ Tamże, s. 177.

do swojego końca, który jest już bliski, aczkolwiek różne kręgi kulturowe obumrą w różnym czasie²⁷.

Zasadniczy mankament argumentacyjny tego antykulturowego witalizmu upatruje Scheler w identyfikacji życia z duszą (obejmującą procesy psychiczne i popędowe) oraz utożsamieniu ducha (rozum) z inteligencją instrumentalną (techniczną). Jego zdaniem te dwa składniki metafizyczne – duch i dusza – nie są antagonistyczne; przeciwnie – są komplementarne. Duch wyposażony w zdolność ideacji odsłania idee i wartości, zaś siła potrzebna do ich urzeczywistnienia wyłania się z duszy rozumianej jako warstwa popędowo-motoryczna. W tym sensie duch wyznacza życiu kierunek zmian i określa jego cele, życie natomiast jest realizacją „ustaleń” ducha²⁸. Zatem duch nie jest wcale jakimś ontycznym nowotworem pozerającym siłę witalną całego bytu. W gruncie rzeczy ta witalistyczna antropologia nie powinna kierować się, zdaniem Schelera, przeciwko takim doktrynom filozoficznym, które podkreślają pozytywne aspekty ludzkiej duchowości, a raczej przeciwko tradycji pozytywistyczno-pragmatycznego naturalizmu. „Największym przeciwnikiem – pisze Scheler – jest tutaj właściwy pozytywizm Comte’a i Spencera, ponieważ właśnie zwierzę posługujące się znakami i narzędziami, *homo faber*, jest tym potworem, który tak spustoszył świat, jak nam obrazują w mocnych swoich słowach Klages i Lessing”²⁹.

6.

Czy Max Scheler dostrzegał w myśli Klagesa i Lessinga zagrożenie dla europejskiej kultury i dla europejskiej polityki? Z pewnością nie bił na alarm, że oto pojawiła się doktryna, która spustoszyć może dotychczasową kulturę Zachodu. Trudno tu zresztą stawiać filozofowi zarzuty, wszak nie dane mu było widzieć, jak kultura Bacha i Goethego wpada w brunatne objęcia nazizmu. Odrzucał jednak tego rodzaju filozofie, które budują teorie oparte na jednostronnej pochwalie witalności, biologicznej cielesności: nazywał je „ideologicznymi szumowinami”³⁰. Z pewną aprobatą oceniał jednak zmianę kulturową, jaką dostrzegał

²⁷ Zob. tamże, s. 180–181. Zob. także. M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, wyd. cyt., s. 198–199.

²⁸ Zob. M. Scheler, *Człowiek i historia*, wyd. cyt., s. 179. W tym fragmencie koncepcja ducha okazuje się niejasna, pozostaje bowiem problem siły (ducha) potrzebnej do autonomicznych działań własnych; zob. L. Kusak, *U źródeł współczesnej filozofii człowieka: Kant i Nietzsche*, Kraków 2007, s. 217–218.

²⁹ Tamże, s. 185. Gdzie indziej Scheler pisze: „To nie «duch», to jedynie przesublimowany «intelekt», mylony przez Klagesa z «duchem», to on jest w pewnym stopniu wrogiem życia – «pozbawiony mądrości» (weisheitslose) intelekt, wyzuty z wyższych *idei* rozumu i wartości”; M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, wyd. cyt., s. 200–201.

³⁰ Tamże, s. 213.

w świecie zachodnim w pierwszych dekadach dwudziestego stulecia, a którą filozofie takie stymulowały; zmianę, która, jak to Scheler interpretował, polegała na powrocie do akcentów witalistycznych po długim okresie „przeaktywizowania mózgu”, przeintelektualizowania i wyniesienia na piedestał wartości użyteczności. Proces odreagowania długotrwałej ascezy tego, co życiowe, wital z nadzieją na ponowne odnalezienie równowagi między duchem, intelektem i sferą emocjonalno-popędową. Pisząc o nowych tendencjach odradzania się poglądów witalistycznych Scheler wspomina z jednej strony o ruchach młodzieżowych poszukujących sensu w ponownym odkryciu potęgi ciała (sport, erotyka, dzieciństwo, młodość), z drugiej o politycznych transformacjach, takich jak rosyjski komunizm czy włoski faszyzm³¹, które na swoje ideologiczne sztandary wpisały antyintelektualizm i powrót do „naturalności”, z trzeciej zaś o zjawiskach pewnej mody dezawuowania paradygmatów racjonalistycznych (pogarda dla nauki, ciemna mistyka). Jednak zjawisk tych nie zamierzał potępiać, twierdząc, że doszło oto do pewnego przesilenia kulturowego i Zachód wkroczył na drogę poszukiwania utraconej równowagi w ramach procesu od-sublimowania nadwyżki intelektualizmu nad witalizmem, co nie jest samo w sobie ani naganne, ani chwalebne, aczkolwiek jest konieczne, ponieważ kultura zachodnia wymaga lekarstwa:

To, co się dziś uwidacznia, nie stanowi jeszcze, rzecz jasna, przybliżenia do względnie uniwersalnego człowieczeństwa. Jest to jedynie wprowadzenie, preludium do takiego przybliżenia. Jeśli od-sublimowanie rozwinie się już do pewnego punktu, a wartości życiowe, które nowożytność, przede wszystkim zaś jej postkartezjański sposób myślenia, pogrzebała [w zapomnieniu] na rzecz intelektualizmu i mechanicyzmu, staną się znów *same przez się zrozumiałe* – to powoli będzie musiała się ustalić ponownie nowa *równowaga*, a duch i wartości duchowe odzyskają odpowiadające *istocie* człowieka znaczenie. I wtedy dopiero dokonany zostanie nowy krok w kierunku człowieka uniwersalnego, tzn. człowieka cechującego się *największym napięciem pomiędzy duchem i popędem*, ideą i zmysłowością, a *jednocześnie* bardziej uporządkowanym, *harmonijnym stopieniem się* obu [tych czynników] w jeden sposób istnienia (*Deseinsform*) i zarazem w jedno działanie. Dopiero wówczas także przezwyjęziona zostanie owa fatalna, wręcz haniebna, romantyczna dekompozycja, owo odstawanie od siebie idei i rzeczywistości, myślenia i działania, które stanowi jakże głębokie schorzenie całego naszego europejskiego, i niestety, w niemałym stopniu również naszego niemieckiego życia duchowego³².

³¹ „Faszyzm jest wybitnie witalistyczny; jego aktywistyczni reprezentanci pogardzają uczonymi i mózgowcami. Niedawno jednemu z moich znajomych Mussolini powiedział: «Praktykujemy tu we Włoszech *Narodziny tragedii*», tzn. narodziny człowieka «dionizyjskiego!»; tamże, s. 210.

³² Tamże, s. 215.

Scheler zauważa, że ilekroć jakaś kultura wkracza w fazę przesublimowania, to znaczy nadmiernego intelektualizowania z równoczesnym lekceważeniem tego wszystkiego, co wiąże się z ciałem, życiem, przyrodą, pojawia się reakcja obronna: próba ucieczki do stanu nieskażonego intelektualną dyskursywnością, techniczną komplementarnością, użytecznością. W takiej sytuacji człowiek próbuje znaleźć jakiś azyl, wymagowaną krainę, w której liczyły się spontaniczne (czyli naturalne) reakcje, sprawności witalne, swoboda uczuć, jednym słowem prawdziwe (bo naturalne) popędy. Stąd u Klagesa ta eskapistyczna pochwała człowieka dionizyjskiego, a u romantyków nostalgia za średniowieczem. Jednak zawsze są to marzenia, które prowadzą do ułudy, do koloryzowania epok, które wyglądały zgoła inaczej: „Klages nie docenia, jak mi się wydaje, w należyty sposób tego, że takie obrazy historii polegają w decydującej mierze na zrodzonej z własnego przeintelektualizowania *tęsknocie* za «młodością i prymitywnością», ale nigdy nie są zgodne z historyczną rzeczywistością”³³.

7.

Wiele lat wcześniej Scheler pisał podobnie. Wszelako inny był kontekst i w innej konfiguracji intelektualnej znajdowała się jego twórczość: był radykalnym krytykiem kultury mieszczańskiej i obrońcą teizmu chrześcijańskiego³⁴. W rozprawie *Resentiment a moralność* Scheler dostrzegał podobną ucieczkę od danej tu i teraz rzeczywistości, która jawi się jako miejsce pod wieloma względami złe, rodząc pragnienie odnalezienia idyllicznej krainy zanurzonej w przeszłości; taką ucieczkę widział na przykład u romantyków. Romantyzm w znacznym stopniu był poruszany przez mechanizm resentmentu; romantycy, a przynajmniej niektórzy z nich, nie potrafili odnaleźć się w rzeczywistym czasie swojej kultury, odczuwając wobec niej obcość, szukali kompensacyjnego ekwiwalentu w przeszłości; ale istota tego imaginacyjnego odkrycia przeszłego wieku nie sprowadzała się do rzetelnej diagnozy „złotych dawnych lat”, lecz wspierała się na deprecjonowaniu i kwestionowaniu własnej epoki, albowiem niechęć, czasami nienawiść, do kształtu kultury własnego czasu rodzi idealizującą gloryfikację przeszłości, jak zdaniem Schelera czynił Fryderyk Schlegel wielbiący średniowiecze.

To jednak zastanawiające, że wybitnym myślicielom zdarzają się przypadki wyraźnej niekonsekwencji, a to można postawić w formie zarzutu Schelerowi. I nie

³³ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, wyd., s. 141.

³⁴ Adam Węgrzecki pisze o fazie teistycznej w odniesieniu do okresu, w którym Scheler pisał *Resentiment...* (pierwsze wydanie w 1912 r.), zaś Hanna Buczyńska-Garewicz dostrzega akcenty nacjonalistyczne i militarystyczne w jego twórczości z pierwszych dwóch dekad XX wieku; zob. A. Węgrzecki, *Scheler*, wyd. cyt., s. 13 i H. Buczyńska-Garewicz, *Scheler a filozofia wartości*, wstęp do: M. Scheler, *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1997, s. 8.

chodzi o to, że filozof nie powinien zmieniać poglądów, tylko trzymać się przesłanek wyeksplikowanych na początku twórczej drogi. Niniejsze uwagi nie odnoszą się przeto do tego, że „późny” Scheler jest niezgodny z Schelerem „teistycznym”, ponieważ ten myśliciel poszukiwał nieustannie, i nie wahał się zmieniać zapatrywań; był *Problemdenker*, jak go określił Nicolai Hartmann³⁵. Rzecz nie w tym, że w dojrzałej fazie twórczości Scheler zarzucał Klagesowi to, co sam wcześniej uznawał za poprawną argumentację. Otóż w ramach tego samego tekstu popełnił Scheler niekonsekwencję; mianowicie w *Resentymencie...* filozof wyjaśnia ucieczkę do wymagowanych krain mechanizmem resentymentu. Wynikać z tego może, że każda krytyka zastanej rzeczywistości oparta jest na resentymencie, o ile równocześnie jest ona uzupełniona wskazaniem na jakąś dawniejszą fazę kulturową, niezawierającą tych braków i defektów, które się znajduje w odrzucanej rzeczywistości własnej. Pisze Scheler: „Formalne przejawy resentymentu mają tu wszędzie tę samą strukturę: afirmuje się, ceni, chwali coś, jakieś A, nie ze względu na jego wewnętrzną jakość, lecz w (niewysłowionej) intencji zanegowania, zdeprecjonowania czegoś innego, jakiegoś B. A «wygrywa się» przeciw B”³⁶.

Nie sposób nie zauważyć, że Scheler sam czyni coś takiego. Apologetyczna intencja (całkiem wysłowiona w jego obronie miłości chrześcijańskiej) i niechęć do kultury mieszczańskiej, mentalności burżuazyjnej oraz nowożytnego humanitaryzmu i altruizmu (także wyrażane wprost wielokrotnie) skłaniają go do gloryfikacji dawnej kultury, która jako jedyna z wszystkich minionych epok jest w stanie sprostać wymaganiom aksjologicznym filozofa. Tą kulturą jest średniowieczne chrześcijaństwo: moralność tamtej epoki jest, zdaniem Schelera, autentycznie zrośnięta z Królestwem Bożym (co nobilituje ją bytowo), oparta na hierarchiczności, przeniknięta rycerskim etosem, słowem – manifestuje ona właściwe wartości i ich prawidłowe relacje. Co ciekawe, wszelkie wynaturzenia, akty nietolerancji i przesładowań czasów średniowiecza Scheler tłumaczy tym, że nie wyrastały one z „jądra nauki i praktyki chrześcijańskiej”, czy dotyczy to pogardy dla ciała, obsesyjnej podejrzliwości wobec seksualności czy destruującej ascezy – są to konsekwencje wpływów zewnętrznych (ginącego antyku zazwyczaj) lub błędy interpretacyjne niektórych reprezentantów tamtego czasu, wadliwie odczytujących prawdziwą naukę chrześcijańską³⁷. Natomiast paniczny lęk przed grzechem i karą piekielną ludzi średniowiecza jest niczym nieusprawiedliwioną nadinterpretacją, ponieważ

³⁵ Zob. A. Węgrzecki, dz. cyt., s. 13.

³⁶ M. Scheler, *Resentymencie a moralność*, wyd. cyt., s. 67.

³⁷ Zob. tamże, s. 160–161. Helmuth Plessner zarzucał całej antropologii filozoficznej Schelera, iż jej autor nie potrafił wyzwolić się do końca z założeń katolickiej teologii, co skazuje ją na przestarzałość; zob. H. Plessner, *Zadanie antropologii filozoficznej*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, w: *Antropologia filozoficzna. Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004, s. 28–29.

„Cechą «szczęścia» w sensie chrześcijańskim jest, że niezależnie od wszelkich nastrojów duchowych trwa ono niezmiennie w głębi duszy, a w samym jego przeżyciu zawarta jest świadomość niezniszczalności przez czynniki zewnętrzne”³⁸. Schelerowska obrona średniowiecza może czasami współczesnego czytelnika zdumiewać. Jakże mocne muszą być przesłanki światopoglądowe, by tak łatwo rozgrzeszać rzeczywistość, która z pewnością miała swoje ciemne strony? Tę radykalną apologetykę widać na przykładzie następującej opinii filozofa:

Arcychrześcijańskie czasy średniowiecza, w których miłość chrześcijańska wydała najpiękniejsze owoce jako forma życia i jako idea, nie odczuwały bynajmniej sprzeczności tej zasady z feudalnym i arystokratycznym ustrojem stanowym społeczności kościelnej, z poddaństwem, z życiem kontemplatywnym mnichów niezbyt „pożytecznych dla ogółu”, z licznymi organizmami państwowymi i rządami terytorialnymi, z mnogością lokalnie uwarunkowanych obyczajów, z surową dyscypliną ówczesnych form wychowawczych, z życiem wojennym i rycerskim oraz stosownymi do niego ocenami wartości, z kwalifikowaną karą śmierci, z torturami, z całym surowym kodeksem karnym, ba, nawet z inkwizycją i autodafé. Przecież nawet wyroki inkwizycji zapadały w „imię miłości”, a w intencji była to nie tylko miłość do wspólnoty wiernych, której groziła trucizna herezji i utrata zbawienia na skutek podstępów kacerza, lecz także całkiem szczerą – chociaż z naszego punktu widzenia na przesądzie oparta – miłość do samego kacerza, którego dusza, właśnie przez spalenie ciała, miała zostać szczególnie zalecona łasce Bożej³⁹.

Scheler wyidealizował i wygładził więc głębokie rysy na chropowatej powierzchni chrześcijańskiego średniowiecza tak, jak romantycy czy Klages i Lessing legendyzowali swoje wymyślone krainy dawnej i utraconej wielkości człowieka. Scheler niepostrzeżenie ześlizgnął się na zbrocza, które z takim znawstwem i eksplikacyjną precyzją piętnował u innych; bo warto dodać, że analizy Schelerowskie dotyczące resentymentu pozostają niezwykle inspirujące także dzisiaj dla badaczy kultury popularnej i konsumpcyjnej, z pozycji ich radykalnej krytyki. Być

³⁸ Tamże, s. 98 (przypis).

³⁹ Tamże, s. 137–138. H. Buczyńska-Garewicz podkreśla jeszcze inny mankament Schelerowskich analiz. Pisze, że zasadniczym brakiem jest tutaj to, że filozof nie sięga bezpośrednio do doświadczenia wartości, a zamiast tego wyidealizowuje etos średniowieczny. Pisze: „Główną wadą takiej postawy myślowej jest przy tym nawet nie to, że ten stary świat zostaje wyidealizowany, przedstawiony w sposób dodający mu barw pozytywnych i pogodnych. Ostatecznie taka idealizacja przeszłości jest zjawiskiem dość często występującym w dziejach myśli ludzkiej i zawiera nie tylko same złe strony. Głównym natomiast mankamentem rozważań Schelera zawartych w rozprawie o resentymencie jest to, że sam zaprzepaszcza w nich nowe perspektywy filozofii moralnej, które w sposób teoretyczny naszkicował. Istotą krytycznej refleksji moralnej winno być odwołanie się do samych wartości, dokonanie na nowo doświadczenia aksjologicznego z pominięciem wszystkich narzuconych przez tradycję przesłanek”; H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 21.

może rację ma Leszek Kołakowski pochwalający niekonsekwencję: filozof przypatrzący się swojemu czasowi, własnej kulturze, zmieniającej się rzeczywistości, nie jest w stanie zachować spójności, albowiem rzeczywistość zawsze ukazuje swoje płynne Heraklitejskie oblicze, które filozofia (a tym bardziej inne nauki) może uchwycić dopiero z perspektywy kolejnej epoki.

Summary

This paper presents a stream of German philosophy which reached heights of popularity in the first thirty years of the twentieth century, and which is associated with the names of Ludwig Klages and Theodor Lessing. It is known as biological catastrophism or panromanticism. The latter term is derived from Max Scheler. The article is mostly focused on his interpretation of the biological catastrophism. Klages and Lessing argued that humanity follows the path of destruction. They wrote that the main cause of the decadence of man was mind (spirit). It is the spiritual mind which was responsible for man's weakened vitality. The human mind invented ever new measures: philosophy, religion, art or science, but nothing will prevent us from the final defeat; unless you rediscover the importance of some vital characteristics. Some historians of philosophy believed that the philosophy of Klages and Lessing was an ally of the nascent Nazi Germany. The author of this paper attempts to verify this claim.

Bibliografia

- H. Buczyńska-Garewicz, *Scheler a filozofia wartości*, wstęp do: M. Scheler, *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1997.
- A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967.
- L. Kusak, *U źródeł współczesnej filozofii człowieka: Kant i Nietzsche*, Kraków 2007.
- T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Leipzig 1927.
- H. Plessner, *Zadanie antropologii filozoficznej*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, w: *Antropologia filozoficzna. Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004.
- M. Scheler, *Człowiek i historia*, przeł. A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.
- M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, przeł. S. Czerniak, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.

- M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- M. Scheler, *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1997.
- M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.
- J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983.
- A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975.
-

dr hab. Sławomir Raube, Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej UwB;
smraube@wp.pl