

Stanisław Czerniak

MAXA SCHELERA PLURALISTYCZNA KONCEPCJA WIEDZY

10.37240/FiN.2020.8.2.2

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest rekonstrukcja koncepcji trzech typów wiedzy, którą Max Scheler przedstawił w swej późnej pracy *Światopogląd filozoficzny* (1928). Scheler wyróżnił trzy rodzaje wiedzy: empiryczną wiedzę służącą panowaniu nad przyrodą, wiedzę ejdetyczną/esencjalną oraz wiedzę metafizyczną. Autor rozważa kryteria epistemologiczne tego podziału oraz zastanawia się nad jego założeniami funkcjonalistycznymi. W części polemicznej zarzuca Schelerowi: a) krypto-dualizm w koncepcji wiedzy, która niedostatecznie wyraźnie odróżnia od siebie wiedzę metafizyczną od ejdetycznej; b) całkowite pominięcie w klasyfikacji typów wiedzy statusu humanistyki; c) programowe rozwijanie filozofii wiedzy niezależnie od warsztatu badawczego filozofii nauki, co odrywa tego rodzaju analizę od kontekstu społeczno-historycznego (tzn. od tego, jak się tworzy wiedzę we współczesnych wspólnotach naukowych).

Słowa kluczowe: rodzaje wiedzy, indukcja, esencja, metafizyka, antropologia filozoficzna, Max Scheler.

W nowożytnej i współczesnej teorii poznania konkurują ze sobą monistyczne, dualistyczne oraz pluralistyczne określenia/ definicje nauki i wiedzy. Dualistyczna tradycja neopozytywistyczna broni stanowiska, iż możliwe jest odróżnienie wiedzy naukowej od nienaukowych mniemań, proponując tak czy inaczej rozumianą linię demarkacyjną pomiędzy nauką i nie-nauką. Neopozytywiści respektują wprawdzie obok nauki w sensie empirycznym także aksjomatyczne nauki formalne, takie jak logika i matematyka, przeciwstawiają wszakże jednocześnie cały obszar wiedzy naukowej wiedzy potocznej, wobec której nauka jest wyróżnioną epistemologicznie jednością (charakteryzowaną przez którąś z wartości poznawczych, takich np. jak koherencja czy falsyfikowalność zbiorów twierdzeń). We współczesnej epistemologii ważną rolę odgrywają, z drugiej strony, ujęcia *par excellence* monistyczne, wychodzące między innymi od pojęcia „racjonalności” czy też

uniformistyczności warsztatu metodologicznego różnych nauk.¹ Podejście to polemizuje otwarcie z posiadającym sporą tradycję w filozofii europejskiej dualizmem nauk przyrodniczych i humanistycznych czy też nomotetycznych i idiograficznych. Moniści zakładają, że nauka jest „jedna”, ponieważ w całej nauce obowiązują uniwersalne standardy racjonalności oraz metodologiczne pryncypia organizacji pracy badawczej.²

Wychodzący poza ujęcia dualistyczne pluralizm w refleksji nad nauką i wiedzą pojawia się raczej na peryferiach klasycznej epistemologii lub też jej obrzeżach stykających z takimi naukami jak socjologia, antropologia filozoficzna czy psychologia. W niniejszych rozważaniach pragnę podjąć ten temat w odniesieniu do koncepcji filozofii wiedzy Maxa Schelera.

STANOWISKO MAXA SCHELERA

Autor *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* podejmuje problematykę typologii wiedzy w wielu swych pracach z lat dwudziestych, kiedy w coraz większym stopniu oddala się od klasycznych husserlowskich pryncypiów fenomenologii, jednocześnie jednak (właśnie z tego powodu zapewne, w sensie pewnej predylekcji psychologicznej) pragnie wykorzystać w swych rozważaniach główne osiągnięcie fenomenologicznej teorii poznania, za jakie uważa koncepcję redukcji eidetycznej, zakładającej uzdolnienie ludzkiego umysłu do poznania *a priori* czy też poznawczego uchwytowania tego, co istotowe.³ Wylania się tu w rezultacie swoisty filozoficzny zamysł syntetyczny: na schelerowskiej liście trzech głównych typów wiedzy pojawia się zarówno wiedza empiryczna, jak i promowana przez klasyczną fenomenologię wiedza aprioryczna, oraz wiedza metafizyczna, nawiązań do której wystrzegał się Edmund Husserl jako autor rozprawy *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), a którą Scheler sytuuje w centrum swej późnej refleksji filozoficznej. W wymiarze historycznofilozoficznym Scheler syntetyzuje tu natomiast niemiecką tradycję empirystyczną (scjentyzm Friedricha Alberta Langego), eidetyczną fenomenologię, wreszcie zaś tradycyjną metafizykę sięgającą w tym ujęciu swymi korzeniami do Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Arthura Schopenhauera czy też późniejszych niemieckich filozofów życia, takich chociażby jak Eduard Hartmann.

¹ Por S. Czerniak, *Jürgen Mittelstrass: nauki humanistyczne w świetle idei jedności nauki*, w: idem, *Wybrane koncepcje wiedzy i nauki we współczesnej filozofii niemieckiej*, Warszawa 2017, s. 125–161.

² Por ibidem, s. 151–154.

³ W poniższych rozważaniach ograniczymy się do rekonstrukcji zawartości późnego artykułu Schelera *Światopogląd filozoficzny* poświęconego w całości typologii wiedzy.

A) Wiedza dająca władzę, nastawiona na osiągnięcia (*Herrschafts- und Leistungswissen*)

Scheler rozwija tu swą refleksję głównie w pragmatystycznych koleinach argumentacyjnych. Twierdzi, że wiedza ta jest „właściwa pozytywnym naukowym szczegółowym, które są nośnikiem całej naszej zachodniej cywilizacji” i „służy naszemu możliwemu technicznemu panowaniu nad naturą, społeczeństwem i historią”⁴. Jej celem jest

„...wykrycie praw czasoprzestrzennego kontaktu otaczających nas, uporządkowanych w klasy zjawisk [...] których nie szukamy bynajmniej dlatego, iż mielibyśmy posiadać jakieś szczególne upodobanie do praw [jako takich], lecz ze względu na nasze panowanie nad światem i nad nami samymi. Przewidywać daje się przecież tylko to, co powtarza się zgodnie z pewną prawidłowością; tylko to zaś, co daje się przewidywać, daje się [też opanować].”⁵

Scheler nie podejmuje tu dyskusji na klasyczny, interesujący neopozytywistów temat związków zakorzenionego w obserwacji doświadczenia empirycznego z wiedzą teoretyczną, lecz podnosi problem selektywnego charakteru wiedzy empirycznej przykrojonej do „ukierunkowania danego systemu popędów i potrzeb”.⁶ Jak zauważa, „jaszczurka słyszy wprawdzie najłżejszy szelest, ale nie słyszy strzału z pistoletu”.⁷ To właśnie owo biologiczne *status quo* istoty żywej, polegające na tym, że „rejestruje ona raczej te fragmenty procesu rozwoju świata, które mają charakter jednakowy (powtarzalny)”⁸ i są wpisane w krąg jej gatunkowych preferencji, sprawia, że człowiek może odkrywać prawa rządzące zjawiskami. Scheler zawiesza epistemologiczną debatę na temat prawdziwości tak rozumianej wiedzy. Skłania się raczej do antycypującego późniejsze rozstrzygnięcia epistemologii ewolucyjnej Konrada Lorenza i Karla R. Poppera stanowiska, że realizm ludzkiej wiedzy jest niejako „z góry zagwarantowany” biologicznie, ponieważ organizmy, aby przetrwać ewolucyjnie, muszą dysponować selektywną wprawdzie, ale niejako z natury rzeczy adekwatną wiedzą o swym środowisku.⁹ Kryterium prawdy staje się tu samo przystosowanie organizmu do środowiska, a prawda jako taka nabiera charakteru sukcesu ewolucyjnego i jest utożsamiona z pewnym dobrem pozapoznawczym.¹⁰ W tym samym kontekście Scheler

⁴ M. Scheler, *Światopogląd filozoficzny*, w: idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. A. Węgrzecki, S. Czerniak, Warszawa 1987, s. 415.

⁵ Ibidem, s. 416.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Por. S. Czerniak, *Hipotetyzm a biologia. Rozważania na marginesie dialogu Karl R. Popper – Konrad Lorenz*, w: ibidem, *Lorenz Plessner Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Toruń 2002, s. 165–209.

¹⁰ Jak pisze Marcin Urbaniak; „Zarówno Lorenz, jak i Monod zgodziliby się z Tomasello, że umysł ludzki odzwierciedla świat zewnętrzny poprzez wchłanianie informacji i ich transformowanie, bowiem hipotetycznie zakładamy pierwotne istnienie realnego oraz autonomicznego otoczenia. [...]”

pragmatyzuje kantowskie kategorie czasu i przestrzeni twierdząc, iż nie są „one jedynie uwarunkowane uposażeniem naszego intelektu”, lecz także „przez nasz przemożny popęd władzy nad przyrodą”.¹¹ Punktem wyjścia dla zrozumienia ich ontycznego statusu jest nasza aktywność.

„Dopiero wtórnie [bowiem] przenosimy naszą organiczną możliwość poruszania się na rzeczy, jako ich własną możliwość poruszania się względem siebie. Ściśle analogicznie ma się rzecz z czasem. Zbiory wszystkich możliwości ruchu oraz zmian, jakimi są faktycznie przestrzeń oraz czas, służą ostatecznie naszej woli panowania nad tym, co realne.”¹²

Scheler nawiązuje tu milcząco do przeciwstawności newtonowskiej i einsteinowskiej koncepcji czasu i przestrzeni, uznając, iż błędem było traktowanie „czasu i przestrzeni za istniejące same w sobie, pozbawione możliwości oddziaływania, nieskończone »puste formy«, które istnieją niezależnie od nas i istniałyby nadal, gdyby unicestwiło się rzeczy, materię i strumienie energii”.¹³

Uderza prymat tego rodzaju ogólnofilozoficznej refleksji, sięgającej niejako przy okazji do podstaw fizyki, w kontekście rozważań nad określonym rodzajem wiedzy, który Scheler kojarzy *expressis verbis* z danym rodzajem nauk. Abstrahuje on bowiem od wielu problemów metodologicznych nauk empirycznych i niejako z góry zakłada, że upodabnia je do siebie pragmatyczny kontekst, w którym się rozwijają. Jego refleksja wykracza tym samym poza horyzont filozofii nauki we współczesnym rozumieniu, badającej aspekty synchroniczne/ strukturalne i diachroniczne poszczególnych nauk. Dyskurs epistemologiczny nakłada się tu, jak u Kanta, na dyskurs ontologiczny i jak zobaczymy, antropologiczno-metafizyczny. Scheler zupełnie pomija przy tym rolę wiedzy formalnej, aksjomatycznej (matematyka, logika) w naukach empirycznych. Przyjmuje bardzo szeroką definicję wiedzy, którą mogą posiadać jego zdaniem także zwierzęta i która nie daje się sprowadzić do formuły językowej, a zarazem propozycjonalnej, charakteryzującej wiedzę ludzką. Można w zasadzie uznać, że jego koncepcja ma charakter funkcjonalistyczny – wiedzę definiuje się tu wedle funkcji, jakie ma spełniać w rozwoju cywilizacyjnym. Taka definicja funkcjonalna zwalnia niejako filozofa w obowiązku bardziej szczegółowego zdania sprawy z osobliwości warsztatu badawczego nauk empirycznych jako takich czy też ich poszczególnych rodzajów. Warto postawić zatem pytanie o ewentualną rolę kategorii funkcjonalistycznych w schelerowskim opisie dwóch pozostałych, wyróżnionych przezeń typów wiedzy.

Hipoteza realnego i percypowalnego otoczenia jest stale weryfikowana poprzez kolejne generacje żyjących i poznających podmiotów – skoro wciąż istniejemy i ewoluujemy, to a) świat istnieje realnie, b) ludzkie poznanie jest wiarygodne i weryfikowalne.” M. Urbaniak, *Biologiczne wymiary rozumienia*, Kraków 2017, s. 50.

¹¹ M. Scheler, *Światopogląd filozoficzny*, op. cit., s. 418.

¹² Ibidem, s. 417.

¹³ Ibidem.

B) Wiedza istotowa, aprioryczna

Scheler rozwija określenie wiedzy istotowej w opozycji do modelu poprzedniego. O ile empiryczna wiedza dająca władzę „poszukuje praw czasoprzestrzennej koincydencji przypadkowych realności świata”, o tyle wiedza istotowa „w sposób ściśle metodyczny abstrahuje [...] od tego, co przypadkowo jest takie lub inne”.¹⁴ Zadaje się tu pytanie,

„czym jest [...] np. każde dowolne tak zwane »ciało«, czym jest każda dowolna istota żywa, czym jest istota rośliny, zwierzęcia, człowieka itd. w swej inwariantnej strukturze [złożonej] z cech esencjalnych... czym jest »myślenie«, »miłość«, »poczucie piękna« – niezależnie od przypadkowego czasowego strumienia świadomości tego czy innego człowieka, u którego *de facto* pojawiają się te akty.”¹⁵

Scheler odwołuje się tu, jak łatwo zauważyć, aczkolwiek w swoisty dla swej narracji filozoficznej sposób, do wspomnianej już idei redukcji ejdetycznej w rozumieniu husserlowskim, a więc do kwestii możliwości specyficznego „uzdolnienia” (przygotowania, przysposobienia w sensie kognitywnym) podmiotu do aktów poznawczych, których zwieńczeniem jest uchwycenie „tego, co istotowe”. Przypomina, iż u ich źródeł czy też jako przesłanka ich zaistnienia pojawia się „wyłączenie wszelkiego nacechowanego pożądaniem, popędowego zachowania się”.¹⁶ To ono pozwala doświadczyć człowiekowi realności świata danej w poczuciu oporu, jaki stawia naszym działaniom. Wiemy już, że to owa aktywność właśnie stanowić ma wedle Schelera warunek ludzkiego doświadczenia przestrzeni i czasu. Wiedzy istotowej dostarczać ma natomiast postawa „miłująca”, poszukująca tego, co pozaczasowe w jej przedmiocie, co przysługuje mu „jako takiemu”, niezależnie od jego czasoprzestrzennych artykulacji. Abstrahuje się tu jednocześnie, dowodzi Scheler, w ogóle od „realnego istnienia rzeczy”, co sprawia, iż

„poznanie istoty możemy też zasadniczo czerpać z [rozważania] rzeczy wykonywanych. [Oto] również na przykładzie ruchu pozornego (z jakim mamy do czynienia w filmie) lub udatnie namalowanego psa mogą uchwycić naoczne części składowe przynależne do istoty (*essentia*) »ruchu w ogóle«, »istoty żywej w ogóle«, itd.”¹⁷

Scheler podkreśla także nieindukcyjny charakter wiedzy istotowej. Wykracza ona poza horyzont wielokrotnych pomiarów jakiegoś wycinka rzeczywistości. Poznań istotowych „można dokonać na jednym, jedynym egzemplifikującym przypadku”.¹⁸ Jeśli jednak już się je uzyskało, „to posiadają

¹⁴ Ibidem, s. 418.

¹⁵ Ibidem, s. 418–419.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 420.

one ważność w sposób bezwarunkowo ogólny, ...*a priori*, to znaczy »z góry« w odniesieniu do wszelkich przypadkowych obserwowalnych faktów o odnośnej istocie”.¹⁹ Co więcej, Scheler zakłada, że ważność ta rozciąga się „poza i ponad granicami niewielkiego obszaru realnego świata, który jest nam dostępny dzięki zmysłowemu doświadczeniu oraz jego dowolnemu instrumentalnemu wsparciu”.²⁰ Owe poznania mają być również ważne zatem „w odniesieniu do bytu, jaki jest on sam w sobie i dla siebie. Mają one »transcendentny« zasięg i stają się w ten sposób odskocznią do wszelkiej krytycznej metafizyki”.²¹ Scheler odwołuje się tu do posiadającej kantowską proveniencję, ale wychodzącej poza filozoficzne intencje Kanta opozycji: intelekt–rozum. Twierdzi, iż charakter „intelektualny” ma już pojawiająca się u wyższych zwierząt (np. małą człekokształtnych) „praktyczna inteligencja” polegająca na szybkim rozwiązywaniu zadań praktycznych, które wykracza poza zachowania instynktowe czy mające utrwalony charakter asocjacyjny (odruchy warunkowe). Intelekt pozostaje jednak w służbie życiowych popędów i dopiero rozum zdolny jest do zdobywania wiedzy apriorycznej oraz do „zastosowania spełnionych uprzednio apriorycznych poznań istot do przypadkowych faktów doświadczenia”.²² Tylko człowiek jest zatem niejako z definicji istotą „rozumną” w tej interpretacji tego terminu.

Scheler również w przypadku wiedzy istotowej odwołuje się do nauki zakładając, że „w odniesieniu do każdego obszaru nauk pozytywnych (matematyka, fizyka, biologia, psychologia) poznania istotowe zakreslają główne założenia odnośnego obszaru badań. Tworzą one jego »istotową aksjomatykę«”.²³ Mają one jednak jednocześnie znaczenie dla metafizyki, stanowią „okno na absolut” w sensie, w jakim operował tym pojęciem Hegel. Nauka w sposób zamierzony, jak dowodzi, „wyklucza [...] ze swego zakresu pytania dotyczące istoty”.²⁴ I konkluduje: „Dlatego też zarówno istotowa struktura, jak i istnienie świata muszą zostać koniec końców wywiedzione z czegoś istniejącego absolutnie, to znaczy z najwyższej wspólnej zasady świata i jaźni.”²⁵

Zasygnalizowana przez Schelera możliwość przejścia od wiedzy istotowej do poznania metafizycznego nie jest metodologicznie i filozoficznie oczywista. Mamy tu do czynienia z wyraźnym odejściem od ostrożnej kantowskiej strategii argumentacyjnej, w świetle której poznanie absolutu wykracza poza horyzont możliwego doświadczenia i nabiera postulatycznego charakteru, w sensie poznawczym i moralnym. Czy dysponujemy natomiast bezpośrednim, naocznym doświadczeniem absolutu, posiadającym analogiczny status poznawczy, co np. rozważane przez Husserla doświadczenie istotowej „prze-

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 421.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 422.

²⁵ Ibidem.

strzenności” barw? Scheler ucieka się tu raczej do argumentacji archaicznych, sięgających filozofii średniowiecznej, takich jak ontologiczny dowód na istnienie Boga Anzelm (1033–1109), arcybiskupa Canterbury, wyłożony w jego pracy *Proslogion*, który z istnienia pojęcia Boga, znajdującego się w ludzkim umyśle i posiadającego cechę doskonałości, wywodził rzeczywiste istnienie Boga. Jeśliby bowiem Bóg istniał tylko w ludzkiej myśli, argumentował Anzelm, jego istnienie nie byłoby doskonałe, ponieważ brakowałoby mu własności istnienia rzeczywistego. Idea Boga doskonałego, który istniałby tylko w naszym umyśle, byłaby zatem czymś sprzecznym i należałoby ją odrzucić niejako z mocy logiki. Istnienie pewnego bytu wywodzone jest tu w rezultacie bezpośrednio z zakładanych konstelacji pojęciowych. W podobny sposób można podsumować wywód Schelerowski: posiadamy wiedzę istotową i wyprowadzamy z niej istnienie bytu absolutnego, ponieważ tylko odwołanie się do niego może nam dać odpowiedź na obce naukom pytanie, dlaczego treść wiedzy istotowej (istota świata, istota życia) jest taka, a nie inna. Scheler, inaczej niż Anzelm, nie odwołuje się tu wprawdzie do kategorii sprzeczności, ale i on argumentuje na rzecz istnienia Boga wychodząc od pewnych pojęć należących do ludzkiej wiedzy, z tym, że nie interesuje go już ich „doskonałość”, lecz ich pełna zrozumiałość/ważność poznawcza, którą miałoby legitymizować istnienie absolutu. Takim postawieniem tej kwestii refleksja autora *Światopoglądu filozoficznego* wykracza jednak poza kantowski obszar możliwego doświadczenia, w obrębie którego fenomenologowie odkrywają obecność poznania apriorycznego, a on sam wkracza na ścieżkę filozoficznej spekulacji. Przejście od wiedzy istotowej do wiedzy metafizycznej jako takie nie jest nam bowiem dane w doświadczeniu, lecz zostaje tu „wyprowadzone” myślowo z pewnych filozoficznych założeń. Warto przyjrzeć się zatem bliżej schelerowskim określeniom samej wiedzy metafizycznej, stanowiącej dlań trzeci z wyróżnionych rodzajów wiedzy.

C) Wiedza metafizyczna, wyzwalająca

Scheler waha się, poszukując określenia poznawczego statusu metafizyki. Z jednej strony, jak już wiemy, twierdzi, że „»pierwsza filozofia«, to znaczy dotycząca tego, co istotowe, ontologia świata i jaźni jest ...odskoczną do poznania [metafizycznego]”.²⁶ Z drugiej strony jednak zakłada, że „nie jest to jeszcze metafizyka sama, ponieważ dopiero powiązanie rezultatów zwróconych ku rzeczywistości nauk pozytywnych ze zwróconą ku temu, co istotowe, pierwszą filozofią oraz powiązanie ich obu z wynikami dyscyplin aksjologicznych (ogólnej teorii wartości, estetyki, filozofii kultury) wiedzie ku metafizyce”.²⁷ Ta ostatnia może przybierać przy tym postać metafizyki pierwszego szczebla, czyli „metafizyki problemów granicznych” nauk pozytywnych (czym

²⁶ Ibidem, s. 424.

²⁷ Ibidem.

jest życie, czym materia), oraz nadbudowanej nad nią metafizyki drugiego szczebla, czyli metafizyki absolutu.²⁸ Jak zauważamy, poznanie istotowe zlewa się tu niejako z poznaniem metafizycznym, gdyż w poprzednich analizach Scheler uznawał odpowiedź na metafizyczne pytanie w rodzaju: czym jest życie, po prostu za przynależną do kompetencji poznania ejdetycznego.

Pomiędzy tymi dwoma rodzajami metafizyki Scheler sytuuje antropologię filozoficzną, skupiającą się w jego mniemaniu na pytaniu o istotę człowieka, dokonując swego rodzaju ekstrapolacji rezultatów argumentacji Kanta z *Krytyki czystego rozumu*. Podobnie jak dla Kanta

„cały świat przedmiotowy [...] nie [jest] bytem w sobie, lecz jedynie dopasowanym do całokształtu duchowej i cielesnej organizacji człowieka rzutem (*Gegenwurf*) oraz »wycinkiem« tego bytu [dopowiedzmy: danym w sieci form zmysłowości i kategorii transcendentálnych] – dopiero na podstawie istotowego obrazu człowieka, który bada antropologia filozoficzna, można [wedle Schelera] wnioskować o prawdziwych atrybutach najwyższej zasady wszechrzeczy, dzięki odwołaniu się do tryskających pierwotnie z centrum człowieka aktów ducha, stanowi ona bowiem niejako ich wsteczne przedłużenie.”²⁹

Scheler pisze tu o „transcendentalnym sposobie wnioskowania”.³⁰

Polega on na tym, że „obszary bytu, które istnieją i trwają niezależnie od krótkotrwałego ludzkiego życia, odnosi się do aktów jakiegoś jednego ponadjednostkowego ducha, który musi być atrybutem prabytu, czynny jest w człowieku i poprzez niego wzrasta”³¹. Metafizyka, zauważa Scheler, staje się tu meta-antropologią. Jednocześnie zaś na pierwszy plan wysuwa się zasada „niemożności uprzedmiotowienia” zarówno bytu ludzkiego, jak i boskiego, które stają się „zbiorem czystych możliwości spełniania aktów”.³² Boga nie można pojąć teoretycznie, „a dostęp do niego może zapewnić jedynie udział człowieka na rzecz Boga, jego stawania się w procesie samourzeczywistnienia, poprzez współspełnianie wiecznego aktu, będącego źródłem zarówno duchowej, polegającej na tworzeniu idei aktywności, jak i odczuwanej w naszym życiu popędowym siły pędu”³³. Idąc tropem Spinozy, Scheler uznaje bowiem prabyt (*ens per se*) za wyposażony w dwa główne atrybuty, jakimi są duch i pęd. Mamy tu do czynienia ze swoistym pojednaniem heglowskiej filozofii ducha z schopenhauerowską filozofią życia, a w terminologii filozofii religii – z panteizmem. Stanowi on ukrytą przesłankę tej argumentacji, gdzie antropologia filozoficzna jest punktem wyjścia metafizyki i gdzie filozofia Boga niejako z konieczności musi po kantowsku „stoso-

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, s. 425.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 426.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 427.

wać się” do kategorii antropologicznych. Podsumujmy ten wywód obszerną schelerowską konkluzją:

„Człowiek nie jest więc odtwórcą istniejącego w sobie czy też w gotowej formie jeszcze przed stworzeniem istniejącego w Bogu »świata idei«, bądź też tym, kto oddaje się opatrności, lecz współtwórcą, współfundatorem i współwykonawcą idealnego dynamicznego porządku stającego się wraz z nim samym w procesie rozwoju świata. Człowiek jest nie tylko jedynym miejscem, w którym i poprzez które prabyt uchwytuje i rozpoznaje sam siebie; człowiek to również byt, w którego wolnych decyzjach Bóg jest w stanie urzeczywistnić i uświęcić swą czystą istotę. Powołanie człowieka to coś więcej niż tylko bycie dzieckiem skończonego w swej doskonałości Boga. W swym bycie ludzkim człowiek – jako podmiot decyzji – nosi wyższą godność współbojownika, co więcej, współtwórcy Boga.”³⁴

KONKLUZJE

Schelerowska koncepcja trzech typów wiedzy budzi różnorakie wątpliwości i stawia czytelnika przed wieloma pytaniami. Odpowiedzi na nie wymagałyby wielowątkowej, pogłębionej dyskusji. W ramach tego artykułu będę mógł się odnieść jedynie w szkicowej formie do niektórych z nich.

1. Scheler nie podaje jasnych metodologicznych kryteriów, na podstawie których wyróżnia na swej liście wspomniane trzy typy wiedzy. O ile można się zgodzić, że podział taki jest czytelny w odniesieniu do wiedzy empirycznej i ejdetycznej, to określenie wiedzy metafizycznej w jego koncepcji rozmywa się, i to nie tylko pomiędzy oboma poprzednimi typami wiedzy, ale również jako zbiór kategorii meta-antropologicznych, czyli pomiędzy wiedzą o Bogu i o człowieku. Co więcej zaś, w tym samym kontekście Scheler twierdzi, że o Bogu nie można w gruncie rzeczy niczego „wiedzieć”, ponieważ Bóg nie stanowi przedmiotu wiedzy, można mieć jedynie czynny, wolicjonalno-emocjonalny „udział” w tym, co boskie.³⁵ Czy więc wiedza metafizyczna jest w ogóle wiedzą? Czy same akty woli niejako same z siebie wiodą do poznania i na czym miałyby polegać jego swoistość? Wiedza metafizyczna staje się tu zatem rodzajem semantycznego paradoksu, *contradictio in adiecto*, ponieważ pewne jej określenia (poznanie ejdetyczne) zawieszane są czy też podważane przez inne (czyste akty woli i zaangażowania emocjonalnego). Kwestię tę można by również wyartykułować w ten sposób: Swą definicję wiedzy dającej władzę i nastawionej na osiągnięcia Scheler usytuował w modelu funkcjonalistycznym zakładając jednocześnie, że jej różne subdyscyplinarne

³⁴ Ibidem, s. 428.

³⁵ Por. ibidem, s. 427.

odmiany posiadają podobny warsztat i w zasadzie podobny przedmiot, jakim jest szeroko rozumiana przyroda. Ale gdy przechodzi do analizy wiedzy istotowej i metafizycznej nie odwołuje się do analogicznych, różnicujących aspektów metodologicznych. Wiedza metafizyczna nie różni się bowiem w jego ujęciu co do swej epistemicznej natury od wiedzy istotowej, jako kwestia otwarta i czekająca na wyjaśnienie jawi się zaś sugerowana przez Schelera rola przyrodoznawstwa w genezie metafizyki. Jak ten motyw usytuować w funkcjonalistycznym paradygmacie filozofii wiedzy, czy partycypacja w genezie oznacza tu zarazem pokrewieństwo funkcji? Inaczej mówiąc, czy funkcje wiedzy istotowej i empirycznej rzutują na antropologiczną rolę wiedzy metafizycznej? Metodologiczne, przedmiotowe i funkcjonalistyczne kryteria podziału nakładają się zatem w koncepcji schelerowskiej na siebie, i są dość dowolnie oraz niejednoznacznie przykrawane do analiz poszczególnych rodzajów wiedzy.

2. Jak można sądzić, Schelerowska triada typów wiedzy jest w gruncie rzeczy zakamuflowanym dualizmem, który przenika całą późną twórczość myśliciela i ma swe źródło w spekulacjach poświęconych duchowi i pędowi jako dwóm atrybutom *ens per se*. Wiedza aprioryczna, jak się tu zakłada, to dzieło ducha, wiedza empiryczna zakorzeniona jest zaś w obserwacjach służących ludzkim praktykom życiowym wprzęgniętym w służbę prapopędów, takich jak popęd głodu, władzy oraz prokreacji.³⁶ Sama wiedza metafizyczna nie ma natomiast takiego suwerennego popędowego odniesienia, rodzi się na przecięciu obu tych rodzajów motywacji poznawczych i Scheler, jak już stwierdziliśmy, nie wskazuje na żadne jej osobliwości epistemiczne. Wyjściem z tej sytuacji mogłoby być podjęcie refleksji nad poznaniem mistycznym, bezpośrednio celującym w to, co metafizyczne „w drugim stopniu”, ale przed takim rozwiązaniem Scheler uchyła się twierdząc, że kontakt z Bogiem nie ma charakteru poznawczego (nie może więc być zatem również rezultatem poznawczo artykułowalnej mistycznej kontemplacji) i pojawia się wyłącznie w działaniu.

3. Dywagacje schelerowskie prowadzone są zupełnie niezależnie od stanu dyskusji toczonych we współczesnej mu filozofii nauki; wiemy zaś, że zwłaszcza w filozofii niemieckiej ich początki sięgały połowy XIX wieku, by przypomnieć stanowiska Wilhelma Windelbanda czy twórców empiriokrytycyzmu. Budzi zdziwienie przede wszystkim to, że Scheler nic nie wspomina o naukach humanistycznych i o leżących u ich podstaw potrzebach poznawczych. Czy winny się one zapożyczać w poznaniu istotowym? Czy można je zredukować do wiedzy dającej władzę i nastawionej na osiągnięcia? Scheler w ogóle nie stawia tego rodzaju kwestii. W jego perspektywie argumentacyjnej nauki humanistyczne nie istnieją jako suwerenne obszary poszukiwań

³⁶ Por. S. Czerniak, *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*, Warszawa 1981, s. 67–124.

poznawczych. Diltheyowskie rozróżnienie „wyjaśniania” i „rozumienia” nie pojawia się tu nawet w tle rozważań. (Analizy schelerowskie nie wnoszą jednak także nic nowego do sporów w metodologii nauk empirycznych i stanowią jedynie pobieżne przypomnienie takich ich charakterystyk, jak poznanie indukcyjne czy wiedza nomotetyczna). Oczywiście, można by bronić tezy, że humanistykę daje się interpretować jako rodzaj analizy ejdetycznej, w której poszukuje się istotowych charakterystyk takich antropologicznych fenomenów, jak sympatia, miłość, resentyment, wolność, skrucha, tragiczność losu, cierpienie, itp, co Scheler skądinąd czyni w swych znanych pracach.³⁷ Ale w analizowanym przez nas tekście nie rozważa tej perspektywy interpretacyjnej, ponadto zaś łatwo zauważyć, że tego typu fundamentalne badania ejdetyczne nie wyczerpują zadań poznawczych humanistyki. Pozostaje bowiem poza ich zasięgiem całe pole badań historycznych, a więc tego, co kontyngentne, nieistotowe i co stanowi budulec tożsamości ludzi w ich danym tu i teraz kontekście kulturowym. Awersję Schelera jako fenomenologa do dziewiętnastowiecznego historyzmu można zrozumieć, ale idiosynkrazja ta znieczula go na wiele nieeliminowalnych niuansów filozofii wiedzy, bez uwzględnienia których jej typologizacji nie sposób w pełni rozwinąć.

4. Czy można jednak uprawiać sensownie filozofię wiedzy niezależnie od ambicji epistemologicznych filozofii nauki? Nauki od wieków niejako zagospodarowały różne niesprowadzalne do siebie poznawcze możliwości ludzkiego umysłu i wykorzystują je do swoich przedmiotowych celów. Filozofia wiedzy, która abstrahuje od tego *status quo* i skupia się na wyprowadzaniu typologii wiedzy z założeń dotyczących struktury absolutu (dualizm ducha i pędu) pozbywa się jakichkolwiek walorów deskryptywnych wobec istniejącej praktyki uprawiania wiedzy w różnych kontekstach i konstelacjach badawczych. Do jakich konsekwencji to prowadzi na gruncie analiz schelerowskich, można łatwo zauważyć, rozważając prawomocność zakresu ważności, jaki przypisuje się w nich wiedzy ejdetycznej. Husserl, jak wiadomo, oddzielał tzw. fenomenologie regionalne (a więc np. ejdetyczne podstawy nauk ścisłych) od badań fenomenologicznych czystej świadomości w sensie transcendentnym. U Schelera natomiast analiza ejdetyczna wychodzi poza ten obszar, aspirując do artykułowania – w dość swobodny przy tym i wieloznaczny pojęciowo sposób – problemów metafizycznych. Traci więc w pewnym sensie swe referencje naukowe, ważne dla Husserla w ramach obu wskazanych przezeń strategii refleksji fenomenologicznej. Podjął on bowiem, z jednej strony, badania podpadające pod szyld fenomenologii regio-

³⁷ Por. m. in M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980; *Resentyment a moralność*, Warszawa 1977; *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, Warszawa 1994; *O zjawisku tragiczności*: w zbiorze: *Arystoteles, D. Hume, M. Scheler o tragedii i tragizmie*, Kraków 1976; *Skrucha i odrodzenie oraz Z fenomenologii i metafizyki wolności*, w: idem, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Kraków 2004.

nalnych analizując ejdetyczne podstawy geometrii.³⁸ Również jednak jako autor *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* pragnął nadać swym analizom transcendentalmym, co najmniej w aspekcie metodologicznym, walor ścisłości naukowej. Schelerowska filozofia wiedzy pozbawiona odniesienia do filozofii nauki zostaje w rezultacie, tracąc swój szeroko rozumiany status epistemologiczny, rozparcelowana pomiędzy filozofię przyrody (dywagacje na temat ontycznego statusu czasu i przestrzeni), ejdetyczną fenomenologię, metafizykę, antropologię filozoficzną i filozofię religii.

BIBLIOGRAFIA

- S. Czerniak, Jürgen Mittelstrass: nauki humanistyczne w świetle idei jedności nauki, w: idem, Wybrane koncepcje wiedzy i nauki we współczesnej filozofii niemieckiej, Warszawa 2017.
- _____, Socjologia wiedzy Maxa Schelera, Warszawa 1981.
- E. Husserl, O pochodzeniu geometrii, przeł. Z. Krasnodębski, w: S. Czerniak, J. Rolewski, Wokół fundamentalizmu epistemologicznego, Warszawa 1991.
- M. Scheler, Światopogląd filozoficzny, w: idem, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy, przeł. A. Węgrzecki, S. Czerniak, Warszawa 1987.
- _____, Istota i formy sympatii, Warszawa 1980.
- _____, Resentyment a moralność, Warszawa 1977.
- _____, Cierpienie, śmierć, dalsze życie, Warszawa 1994.
- M. Urbaniak, Biologiczne wymiary rozumienia, Kraków 2017.

MAX SCHELER'S PLURALISTIC CONCEPTION OF KNOWLEDGE

ABSTRACT

This article aims to reconstruct Max Scheler's conception of three types of knowledge, outlined in his late work *Philosophical Perspectives* (1928). Scheler distinguished three kinds of knowledge: empirical, used to exercise control over nature, eidetic (essential) and metaphysical. I review the epistemological criteria that underlie this distinction, and its functionalistic assumptions. In the article's polemic part I accuse Scheler of a) crypto-dualism in his theory of knowledge, which draws insufficient distinctions between metaphysical and eidetic knowledge; b) totally omitting the status of the humanities in his classification of knowledge types; c) consistently developing a philosophy of knowledge without resort to the research tools offered by the philosophy of science, which takes such analyses out of their social and historical context (i.e., how knowledge is created in today's scientific communities).

Keywords: types of knowledge, philosophical anthropology, Max Scheler.

O AUTORZE – prof. zw. afiliacja: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 00–330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72.

E-mail: stanislaw.l.czerniak@wp.pl

³⁸ Por E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski, w: S. Czerniak, J. Rolewski, *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, Warszawa 1991, s. 9–39.