

Ks. RYSZARD KIJOWSKI

UWAGI NA TEMAT AKTUALNOŚCI ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Szczególne zainteresowanie człowiekiem jest dzisiaj faktem. Zamiast długo dowodzić słuszności tego twierdzenia wystarczy po prostu przyjąć się mnożącej się literaturze naukowej i filozoficznej zorientowanej antropologicznie¹. Zainteresowanie to nie powinno właściwie dziwić, gdyż było i jest wiele teorii bądź uzupełniających się, bądź wykluczających — nie tylko filozoficznych — usiłujących wyjaśnić zagadkę człowieka². Ponadto problem człowieka jawi się każdej generacji od nowa, a wynika to nie tylko z historyczności ludzkiej egzystencji, ale również z historycznego momentu tkwiącego w poznaniu, którego zakres i wartość zależy od różnych jego pozycji wyjściowych albo od coraz innego horyzontu poznawczego³.

Natomiast tego, że problematyka człowieka staje dzisiaj przed nami z większą natarczywością niż kiedykolwiek przedtem, nie można wytłumaczyć — tak się zdaje — wskazaniem jedynie na to, że dotychczasowe odpowiedzi dawane na pytanie o człowieka są niewystarczające⁴.

Niestety nie wiemy, czym człowiek jest w swej najgłębszej istocie. Stwierdzenie tego prostego stanu rzeczy nie jest dla filozofa niczym szokującym. Jest wiele sytuacji tylko pozornie samo przez się zrozumiałych. Heideggera na przykład dziwi najbardziej to, dlaczego jest raczej byt niż niebyt⁵. Antropologia filozoficzna rozwinęła się właśnie w świadomości tej niepewności w stosunku do wiedzy o samym sobie. Ale dlaczego właśnie teraz antropologia filozoficzna stała się tak bardzo aktualna? Jakie okoliczności złożyły się na to, że filozoficzna wiedza o człowieku

1 W. Lepenies, *Zur Aktualität der Anthropologie*, w: M. Gerhardt (wyd.), *Die Zukunft der Philosophie*, München 1975, 128.

2 Por. J. Pastuszka, *Idee człowieka we współczesnych prądach filozoficznych*, Poznań 1947; B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963; B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967.

3 Być może, że ten właśnie moment warunkuje to, że człowiek nie jest istotą jednoznaczną, dającą się zdefiniować w sposób ostateczny i wyczerpujący, a jednocześnie wymyka się spojrzeniu jednowymiarowemu. Por. *Wer ist das eigentlich der Mensch* wyd. E. Stämmler, München 1973, 7.

4 Z. J. Zdybicka, *Tajemnica człowieka. Człowiek w oczach filozofów*, w: *Colloquium salutis* 7 (1975), 14.

5 K. Michalski, *Heidegger*, *Twórczość* 8 (1975), 87—100.

rozwinęła się w kierunku konstytuowania się antropologii filozoficznej jako osobnej dyscypliny filozoficznej? Jak należy pojąć — przynajmniej w głównych zarysach — antropologię filozoficzną?

Powiedzenie, że rozumiemy przez nią naukę o człowieku, dotyka wprawdzie jej przedmiotu materialnego — człowieka, ale nic nie mówi jeszcze o jej przedmiocie formalnym, tzn., nie mówi nic o tym, pod jakim kątem widzenia zajmuje się ona człowiekiem. Nieuwzględnienie tego właśnie aspektu pozostawia również otwartą kwestię co do zakresu tej nauki o człowieku, gdyż nie wiadomo, czy ma tutaj chodzić o wiedzę o duchowej i moralnej stronie człowieka, o poznanie jego strony biologicznej, o zespół nauk przyrodniczych o człowieku badających osobniczą i rasową zmienność w czasie i przestrzeni w stosunku do jego cech fizycznych, o naukę badającą różnicowanie ras ludzkich wyrażające się również w jego wytworach, zachowaniu się, wierzeniach itp., czy też po prostu obejmuje ona wszelkie dyscypliny o człowieku?

Oczywiście, człowiekiem — jako pewną specyficzną całością — zajmowano się już na przestrzeni dziejów, aczkolwiek nie traktowano zagadnień zespolonych z problematyką człowieka tak antropocentrycznie, jak wskazywałoby na to powiedzenie Protagorasa, że „wszystkich rzeczy miarą jest człowiek”⁶. Na pewno jednak nie zajmowano się człowiekiem w sposób systematyczny i albo odchodzono od zagadnień antropologicznych albo też, traktując człowieka aspektowo, zajmowano się jego elementami. „Idee człowieka” były raczej wynikiem intuicji niż rezultatem metodycznych badań czy przemyśleń nad tym zagadnieniem⁷. Być może, że wiąże się to w jakiś sposób ze spostrzeżeniem Marcina B u b e r a: aczkolwiek człowiek wie, iż sam jest najgodniejszym przedmiotem przemyśleń, to boi się traktować siebie jako całość; niekiedy zwraca się do tej problematyki, ale wnet z niej rezygnuje prawdopodobnie dlatego, że go ona przemaga i wyczerpuje; woli zagadnienie człowieka podzielić na odcinki i zająć się szczegółami, gdyż to jest z jednej strony mniej problemowe, a z drugiej mniej angażuje i zobowiązuje⁸.

Otóż nie wystarczy tylko stwierdzić, że nasz wiek jest „wiekiem szczególniejszych zainteresowań antropologicznych”⁹, ale uwagę tę trzeba by uzupełnić opisem sposobów zajmowania się tą problematyką szczególnie na terenie filozofii. Należy się jednak zastrzec, że czymś innym jest to wszystko, co powiedziano o człowieku w ramach np. ogólnych rozważań nad światem, a czymś innym jest świadome i celowe wyłączenie problematyki antropologicznej i uczynienie z niej przedmiotu oddzielnej nauki.

I.

Za twórcę antropologii filozoficznej — rozumianej jako dyscyplina samodzielna, świadoma swej odrębności i swoistości — uchodzi Max S c h e l e r¹⁰. W tradycyjnym, przedschelerowskim kanonie dyscyplin

6 W. Kranz, *Vorsokratische Denker. Griechisch und deutsch*, Berlin 1939, 164—167; W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1968, 323—343.

7 Por. M. Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg 1962.

8 *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1961, 9—10.

9 W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, 19.

10 E. Coreth, *Was ist philosophische Anthropologie?*, Zeitschrift für kath. Theologie 91(1969) z. 3, 254.

filozoficznych brak czegoś takiego jak ta wspomniana nauka o człowieku. Dokładniej: za datę powstania antropologii filozoficznej w wyżej podanym znaczeniu uważa się rok 1928, kiedy to ukazały się dwie pozycje książkowe stawiające zupełnie inaczej zagadnienia filozoficzne dotyczące człowieka niż robiono to dotychczas, Chodzi w tym przypadku o „Die Stellung des Menschen im Kosmos” „Maxa Schelera oraz o „Die Stufen des Organischen und der Mensch” Helmutha Plessnera. Zwłaszcza niezbyt obszerna książka Schelera, która stanowi li tylko szkicowy zarys jego koncepcji antropologicznych¹¹, spowodowała dyskusję, w której była czy wciąż jeszcze jest nie tylko czymś w rodzaju dawno oczekiwanego hasła, ale przede wszystkim czymś niezmiernie inspirującym i wpływowym przez jasne sformułowanie po raz pierwszy przedmiotu filozoficznej nauki o człowieku. Plessner zaś rozwinął w sposób systematyczny to, co u Schelera jest tylko programem, a ponadto nadał antropologii filozoficznej kierunek oparcia jej o wyniki nauk szczegółowych¹².

Schelerowi chodziło o całościowe podejście do zagadnienia człowieka i o dotarcie do jego prawdziwej, fundamentalnej istoty. Był zdania, że antropologie szczegółowe pozwalają poznać tylko pewną dziedzinę bytu ludzkiego i dlatego nie są w stanie wytworzyć istotowej idei człowieka. Ich przedmiotem jest albo życie (antropologia biologiczna) albo psychika (antropologia psychologiczna) albo zdrowie człowieka (antropologia medyczna) albo formy bytowania ludzkiego, np. jego społeczność czy historyczność (antropologia społeczna, historyczna) czy też jakieś jego uzewnętrznienia, np. religijność czy kultura. Antropologia religijna czy kulturowa, owszem, antropologia filozoficzna uwzględnia dane antropologii szczegółowych, ale istotnym dla niej jest to, że wnika poza dane doświadczalne. Jej poznanie jest poznaniem istotowym i apriorycznym, a opiera się ono na istotnej całości i jedności człowieka, a nie na istotnych właściwościach np. takich jak: zbawienie, duch, życie, popęd i inne. Filozofia, która z takich właściwości wyprowadziłaby swoją

11 Liczy w VII wydaniu z roku 1966, Bern u. München, łącznie sto stron.

12 Jest niezmiernie trudno, albo wręcz niemożliwe, ustalić stopień zależności Plessnera od Schelera. Plessner uchodzi poniekąd za ucznia Schelera i niewątpliwie inspirował się niektórymi pomysłami i poglądami Schelera tym bardziej, że ten cstatni na długo przed ukazaniem się *Die Stellung des Menschen im Kosmos* wielokrotnie wypowiadał się na tematy koncepcji antropologii filozoficznej. Obaj działali równocześnie na wydziale filozoficznym Uniwersytetu Kolońskiego. Niemniej idee antropologii filozoficznej również i u Plessnera — który nota bene przeszedł od biologii do filozofii — mają swoją prehistorię. Sam zwraca uwagę — w przedmowie do 1. wydania cytowanej wyżej pozycji — na swoją wcześniejszą pracę z roku 1923 pt. *Die Einheit der Sinne* (według pierwszego pomysłu późniejsza *Die Stufen des Organischen und der Mensch* miała być tylko uzupełnieniem w formie broszury tej właśnie pracy z roku 1923).

Wspomniane pozycje obu filozofów różnią się swoim charakterem. Scheler dochodzi do całościowego obrazu człowieka, któremu — na skutek nauki o duchu — przyznaje szczególną pozycję w świecie. Plessner rozwija problematykę antropologii filozoficznej w perspektywie biologicznej (perspektywę tę poszerzył w pracy z roku 1931 pt. *Macht und menschliche Natur* w aspekcie humanistyki i nauk o kulturze) na drodze metodycznej konsekwencji budując bardzo ostrożnie swoją koncepcję o ekscentrycznej pozycji człowieka względem przyrody ożywionej, przy czym wyniki, do których dochodzi, formułuje bardzo abstrakcyjnie.

koncepcję człowieka, dałaby jedynie filozoficzną typologię względnie ideologię człowieka, wyjaśniałaby coś istotnego, ale nie samą istotą człowieka¹³.

Scheler myśli o tego rodzaju fundamentalnej idei człowieka, która by na tyle była ideą dynamiczną, że mogłaby ona być zastosowana do wszystkiego, co jest człowiekiem. Ma to być idea ściśle formalna, składająca się z poglądowych istotności z wykluczeniem wszelkiego elementu empirycznego, tzn. bazującego na znamieniu dającego oparcie obserwacji i indukcji. Tym, co człowieka wynosi ponad przyrodę i świat, i przez co człowiek jest człowiekiem, jest przeciwstawna względem wszelkiego życia zasada — nawiasem mówiąc: niedająca się wyjaśnić przy pomocy naturalnej ewolucji — którą Scheler nazywa duchem. W oparciu o pierwszorzędne akty ducha, Scheler formułuje kontynuowane pojęcie człowieka; mowa tutaj o konstytutywnych aktach ducha, gdyż w oparciu o jego publikacje byłoby niezmiernie trudno, a może na obecnym etapie jego interpretacji, czymś niemożliwym, podać definicję ducha tak, jak go rozumie Scheler. Jego podstawowym rysem charakterystycznym jest oddzielenie istnienia od istoty¹⁴, wszystkie inne jego właściwości zasadzają się właśnie na tej. W akcie ideacji, oddzielając istotę od istnienia, duch — niezależnie od indukcji i obserwacji — dochodzi do istotowej wiedzy a priori o istocie i strukturze rzeczy. Duch bowiem nie tylko jest rozumem, ale obejmuje również myślenie pojęciowe, ogląd istotowy oraz akty emocjonalne i wolitywne. Jest on wolny w znaczeniu wolności wobec życia i środowiska¹⁵. Rzeczywistość czyni przedmiotem, gdyż posiada zdolność stwarzania dystansu w stosunku do siebie samego i do rzeczy: potrafi spojrzeć na siebie jak na kogoś obcego albo jak gdyby postawić siebie obok siebie¹⁶, sam zaś pozostaje bezprzedmiotowy, gdyż jest czystą aktualnością. Ma świadomość świata. Wobec świata i własnego życia może zająć postawę ascetyczną, tzn. potrafi zwalniać i hamować impulsy i pędy. W ogóle jest zdolny do wyzwolenia się spod nacisku czynnika biologicznego, tzn. spod nacisku pędu do życia jak również ze skrępowania popędem i nie ginie w środowisku, lecz jest zdolny zdystansować się od środowiska, czyli jest wolnością od wewnątrz.

W oparciu o te dane można o człowieku powiedzieć, że jest on istotą wyniesioną ponad całą naturę w sobie w tym znaczeniu, że obecnie cała dynamika życia służy duchowi.

Ocena znaczenia Schelera dla ukonstytuowania się antropologii filozoficznej jako osobnej filozoficznej dyscypliny może być różna. Jedno wydaje się nie podlegać dyskusji: jego wpływ na rozwój tej problematyki po dzień dzisiejszy jest niewątpliwy. Oceniając w tym kontekście poglądy Schelera z okresu powstawania „Die Stellung des Menschen im Kosmos” można wyjść od podkreślenia momentu jakiegoś przełomu w jego nastawieniu do idei Boga¹⁷. Ale można również podjąć próbę tego ro-

13 O miejscu antropologii filozoficznej w obrębie całej filozofii Schelera mówi np. A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, 73—90.

14 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 49.

15 O pojęciu życia u Schelera por. Znaniecki, *Antropologia filozoficzna Maxa Schelera*, w: *Studia Pelplińskie* 1969, 153—160.

16 A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbeck 10 1974, 12—14.

17 Por. Znaniecki, art. cyt., 144—149.

dzaju interpretacji jaką przedstawił Arnold Gehlen¹⁸. Faktem jest to, że tutaj Scheler nie porównuje ani też nie stawia człowieka w relacji do Boga, ani też stamtąd nie podejmuje żadnej interpretacji człowieka, lecz pyta się o istotową, różnicę zachodzącą pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Nie człowiek jako taki staje się problemem, lecz problem rodzi jego porównanie ze zwierzęciem, ponieważ pytając o dwa różne sposoby bytowania, wprowadzamy w problematykę człowieka zagadnienia biologiczne z zakresu tzw. antropologii biologicznej albo przyrodniczej.

W związku z tym nasuwa się pytanie, czy nie zachodzi tutaj moment, wskazany gdzie indziej też przez Gehlena, że w pewnym okresie czasu filozofia Schelera uwolniła się spod wpływu teologii¹⁹, i w związku z tym — nie uwzględniając kontekstu w jakim to powiedziano — można by powtórzyć za Znanięckim, że „... w pierwszym okresie Scheler człowieka ujmował w świetle Boga, (a w drugim) Boga ujmował w świetle człowieka...”²⁰.

II.

Jeżeli antropologia filozoficzna zajmuje się człowiekiem, to chodzi jej o jakieś całościowe podejście do zagadnienia człowieka z uwzględnieniem całego bogactwa i możliwie pełnej wiedzy o człowieku. Jest to też same z postawieniem problemu na płaszczyźnie najogólniejszej w odróżnieniu od roztrząsania zagadnienia z jakiegoś tylko punktu widzenia, gdyż to w konsekwencji dałoby tylko jednostronną i fragmentaryczną wiedzę o człowieku. Za A. Dempfem można by powiedzieć, że chodzi w tym przypadku o wiedzę „poznawczo wartościową”²¹. Ideałem tak rozumianej antropologii filozoficznej jest wypracowanie pełnej teorii człowieka i wyrowadzenie z niej możliwie wszystkich, a nie tylko niektórych tez o człowieku. Zakres zagadnień antropologii filozoficznej obejmowałby problematykę filozofii człowieka — tzn. problematykę z wyłączeniem kwestii normatywnych postępowania ludzkiego — koncentruje się wokół problemu istoty człowieka, i jest odpowiedzią na następujące pytania: co wiemy o pochodzeniu człowieka? na czym polega jego swoistość, czyli co odróżnia go od innych bytów? jakie jest jego miejsce w świecie? jakie jest jego środowisko? jaka jest struktura jego indy-

18 Dz. cyt., 14—16. Otóż Gehlen twierdzi, że emancypacja filozofii spod dominacji teologii przypada dopiero na wiek XVII, dokładniej: objawia się u Descartesa. Przedtem uprawiano filozofię jako część teologii, tzn. filozofia była częścią teoretyzującą teologii. Descartes wziął po prostu w nawias tematykę stworzenia, która w sposób istotny wchodziła w dotychczasową ideę człowieka. Ciało ludzkie zinterpretował w duchu nauk przyrodniczych jako ciało wśród innych ciał, a człowieka w ogóle pojął w duchu dualizmu jako maszynę ożywioną duchem. Dalszy rozwój i pogłębienie tej koncepcji zahamował idealizm, który nie filozofował dualistycznie, a człowieka całkowicie spiritualizował, gdyż znów podjęto próbę zbliżenia filozofii do teologii, co szczególnie wyraźnie występuje w późniejszej zwłaszcza twórczości Fichtego, Hegla i Schellinga.

19 A. Gehlen, dz. cyt., 14. 15.

20 Art. cyt., 146.

21 W *Die Einheit der Wissenschaft*, Stuttgart 2 1962, 26 Dempf nazywa to dosłownie „wissenswertes Wissen”. Z innego trochę punktu widzenia można by powiedzieć, że spodziewamy się zadowolającej nauki o tym, czym człowiek jest istotnie; por. A. Bucher, *Anthropologie in Methaphysik-Distanz*, Zeitschrift für philosophische Forschung 29 (1975) z. 3, 350.

widualnego bytu? kim on jest jako jednostka? kim jest jako ludzkość? jaki jest jego cel? jaka będzie jego przyszłość? ²².

Te same w zasadzie zagadnienia Scheler grupuje w dwa zespoły, ściśle z sobą powiązane ²³.

Zespół pierwszy stanowiłaby cała problematyka związana ze strukturą człowieka. Z konieczności należałoby wpierw sprecyzować pojęcia nieodzowne przy omawianiu struktury ontycznej człowieka, takie jak np. pojęcie osoby, osobowości, ja, świadomości i podświadomości, charakteru itp. Następnie trzeba by wypracować najogólniejszy schemat budowy człowieka jako określonego typu przedmiotu. Do zagadnienia zaś istoty człowieka należałby tzw. problem ontogenetyczny wyrażający się w pytaniu 1-o o istnienie właściwości czy cechy stanowiącej o bycie człowieka; 2-o o bliższe określenie tej cechy; 3-o o ustalenie gatunkowej i indywidualnej istoty człowieka.

Drugi zespół zagadnień antropologicznych wiąże się z miejscem człowieka w świecie. Ustaliwszy w oparciu o materiał nauk szczegółowych pojawienie się tego szczególnego bytu, jakim jest człowiek, kwestią pierwszą w tym zespole zagadnień byłoby ustalenie filozoficznego sensu antropogenezy, tzn. wypunktowanie istotnych momentów procesu stawania się człowiekiem oraz zakwestionowanie podawanych przez nauki szczegółowe faktów w tym znaczeniu, że należałoby rozważyć problem, czy fakty te w należyty sposób wyjaśniają obecny etap rozwoju człowieka. Ponadto: aktualne miejsce człowieka w świecie ma charakter wieloaspektowy i wielopłaszczyznowy i obejmuje bogactwo relacji łączących człowieka ze wszechświatem — np. przestrzenno-czasowe umiejscowienie w nim — jak również ze społeczeństwem i całością wytworów specyficznie ludzkich i dlatego te z kolei zagadnienia wymagają wszechstronnego opisu, przeanalizowania i wyjaśnienia. Ponieważ jednak miejsce człowieka w świecie jest ograniczone czasowo przez śmierć, należy rozważyć śmierć jako zasadniczy moment strukturalny człowieka, kształtujący postać jego własnego życia i jego stosunek do świata ²⁴.

III.

Obecnie można powiedzieć tylko tyle, że antropologia filozoficzna nie jest jeszcze nauką jednolitą i scaloną o powszechnie przyjętym podejściu metodologicznym i z uznanym programem badań ²⁵. Są różne modele an-

²² M. Fritzhand, *Filozofia człowieka a antropologia filozoficzna*, Przegląd Kulturalny 17 (556). Cyt. za W. Osiński, *Antropologia filozoficzna. Nowa nauka o człowieku*, Znak 113 (1963), 1263.

²³ Za Osińskim, art. cyt., 1264—1267.

²⁴ Por. co na temat nieopracowania tego aspektu pisze E. L. Mascall, *Teologia a przyszłość* (Theology and future), tł. J. Marzęcki, Warszawa 1970, 105—109.

²⁵ Dotychczasowy rozwój antropologii filozoficznej nie doprowadził do wytworzenia metodycznie jasnych i przejrzystych podstaw, które byłyby w stanie uzasadnić ją jako dyscyplinę autonomiczną. Nie ma np. zgodności co do tego, co z bezbrzeżnych materiałów o człowieku powinno być rozważane przez antropologię filozoficzną. Nie wiadomo też jaki punkt wyjścia byłby właściwy z punktu widzenia metodycznego. Nie rozwiązano w sposób zadowalający jej stosunku do nauk szczegółowych. Nie sędzę, by to ostatnie udało się np. A. Stępieniowi, *Wprowadzenie do Metafizyki*, Kraków 1964, 138—139, gdy postulował, że punkt wyjścia filozofii człowieka ma stanowić zebrany odpowiednio materiał empiryczny

tropologii filozoficznej korespondujące z różnorodnością modeli filozofii²⁶. Mimo wszystko, jeżeli nie wyczerpująco, to przynajmniej tytułem próby usystematyzowania można by wyróżnić — oczywiście przy założeniu, że nie jest ona jedną ze szczegółowych nauk o człowieku — trzy koncepcje antropologii filozoficznej²⁷.

Według koncepcji pierwszej zadaniem jej jest opracowanie i synteza rezultatów z dziedziny nauk szczegółowych o człowieku. Gdyby przyjąć taką koncepcję antropologii filozoficznej, to wówczas byłoby zrozumiałe to, że najpierw musiały się rozwinąć szczegółowe nauki o człowieku, a później dopiero mogła powstać antropologia filozoficzna. W tym znaczeniu byłaby ona reakcją filozofii na rodzące się nowe nauki szczegółowe bez ich wydzielenia z obrębu filozofii. Jednak wówczas antropologia filozoficzna nie byłaby już dyscypliną filozoficzną w znaczeniu filozofii klasycznej, lecz taką, która przepracowywałaby w sposób filozoficzny materiał nauk szczegółowych. W tym jej kształcie nie uzasadniałaby już nauk szczegółowych, nie powodowałaby ich powstawania i nie mogłaby podnieść roszczeń, by być dyscypliną fundamentalną.

Według koncepcji drugiej byłaby ona jedną z dyscyplin filozoficznych obok ontologii, teorii poznania, filozofii przyrody i innych. Byłaby dyscypliną, której przedmiotem materialnym jest człowiek²⁸, a której metody

uzyskany w bezpośrednim kontakcie z badanym przedmiotem przy jednoczesnym uwzględnieniu wyników nauk szczegółowych poszerzających zasięg doświadczenia pozanaukowego; równocześnie jednak pozostał na daniu przestrogi przed niepewnością nauk szczegółowych.

26 S. Kamiński, *Z metafizologii człowieka*, w: M. A. Krąpiec, *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, 425. 431.

27 Coreth, *Was ist philosophische Antropologie?* 254 n. sądzi, że mnóstwo modeli antropologii filozoficznej można co do treści i co do metody sprowadzić do alternatywy:

A. wyjście od szerokiego materiału badawczego nauk szczegółowych z podjęciem próby dokonania syntezy antropologicznej, który to sposób uprawiania antropologii filozoficznej przejawia się u Gehlena, Portmanna, Teilharda de Chardin, Lerscha, Rothackera, Landmanna, Lévy — Straussa, a poniekąd i u Plessnera;

B. punkt wyjścia czysto filozoficzny, niezależny od nauk empirycznych: wykładając w sposób fenomenologiczny samodoświadczenie siebie i samorozumienie usiłują dotrzeć do istoty człowieka m. in. N. Hartmann, Th. Litt, Buber, Ebner, Marcel, Jaspers, a poniekąd również i Heidegger.

W stosunku do wariantu pierwszego trzeba by się zapytać, czy taka synteza jest w ogóle możliwa i to z powodu zbyt szerokiego zakresu badań antropologicznych, ale i z powodu jakiejś odpowiedzialności naukowej. Po pierwsze mógłby powstać dość arbitralny kompleks zagadnień heterogennych bez jednolitej zasady jedności i uporządkowania tych elementów. Na pewno jednak nie ma przy takiej scjentyzycznej koncepcji antropologii filozoficznej jakiegoś istotnego wyjścia poza wyniki nauk szczegółowych ani też spojrzenia na człowieka z jakiejś nowej, całościowej perspektywy.

W stosunku do wariantu drugiego należy zauważyć możliwość zaistnienia niebezpieczeństwa zbyt zamykania się w sobie antropologii filozoficznej i wytworzenia się izolacji od nauk empirycznych, co prowadzi do jakiejś abstrakcyjnej całości pozbawionej konkretnej treści. Jak trudno w sposób zadowalający rozwiązać zagadnienie punktu wyjścia filozoficznej refleksji w antropologii, o tym świadczą również zauważenie i tej okoliczności, że samorozumienie człowieka jest determinowane przez naukowe poznanie z zakresu nauk szczegółowych, które to poznanie wchodzi w skład myślenia, mówienia, wartościowania i działania człowieka.

28 Według Kamińskiego, *Z metafizologii człowieka*, 431—434 w zasadniczo porównywalnym podziale antropologii filozoficznej należałoby jeszcze uwzględnić bar-

są tylko przystosowaniem do przedmiotu metod ogólnie obowiązujących w filozofii. W takim jej rozumieniu uprawia się filozofię człowieka w obrębie filozofii klasycznej²⁹.

W jej trzecim ujęciu nie jest ona tylko jedną z dyscyplin filozoficznych o wyjątkowej aktualności, lecz dyscypliną fundamentalną, która zamiast teorii poznania uzasadnia całą filozofię i co więcej: ją przenika. W tym znaczeniu jest ona odrębną nauką filozoficzną o własnej terminologii i własnym — sensu stricto — filozoficznym sposobie rozważania zagadnień związanych z człowiekiem³⁰.

IV.

Podejmując z kolei próbę charakterystyki współczesnej antropologii filozoficznej z całym naciskiem należy podkreślić jej minimalizm w płaszczyźnie dokonywanych sformułowań i uogólnień. Nie tyle chodzi w tym przypadku o świadome nawiązywanie do minimalistycznych postaw pojawiających się co jakiś czas w dziejach myśli filozoficznej, ile raczej o niedowierzanie intuicyjnym ujęciom przedmiotu i przedwcześnie dokony-

dziej precyzyjne podpodziały:

1. antropologię można potraktować jako wycinek i aspekt tematyczny o człowieku klasycznej ontologii, filozofii przyrody, nauki o Bogu i etyki;
 2. można ją uważać za jedną z dyscyplin metafizyki szczegółowej poszukującej ostatecznych racji ontycznych zachowania się ludzkiego i w tym znaczeniu antropologia filozoficzna byłaby autonomiczną dyscypliną filozoficzną w ramach klasycznej filozofii bytu. W takim jej rozumieniu, człowieka ujmuje się dystrybutywnie, tzn. jako konkretnego człowieka. W takim jej rozumieniu antropologia filozoficzna jest metafizyką szczegółową, uwzględniając kategoriałne określenia bytu. Kategoriałne kwalifikacje przedmiotów możemy ująć oraz określić ich specyficzność i objaśnić ich pozycję egzystencjalną tylko wtedy, gdy dysponujemy obfitym materiałem empirycznym. Ponadto skoro mamy tutaj do czynienia z metafizyką, to możemy posłużyć się aparaturą pojęciową metafizyki, a nawet jej twierdzeniami jako przesłankami rozumowania czy też jako podstawami do sformułowania reguł rozumowania;
 3. antropologię filozoficzną można również ująć jako syntetyczne zwięźczenie nauk szczegółowych o człowieku, dokonany najczęściej na gruncie jednej z dyscyplin wiodących. Ta syntetyczno-uogólniająca nadbudowa na bazie nauk przyrodniczych może z kolei być:
 - a. encyklopedyczno-syntetycznym opracowaniem rezultatów antropologii przyrodniczej, kulturowej, psychologii i socjologii — co daje mozaikową wizję człowieka;
 - b. ekstrapolacyjnym uogólnieniem najbardziej teoretycznych twierdzeń nauk szczegółowych o człowieku w rezultacie czego otrzymujemy indukcyjną filozofię człowieka;
 - c. zwięźczającą syntezę osiągnięć naukowych na płaszczyźnie jakiejś dyscypliny wiodącej lub ponaddyscyplinarnie według jakiejś idei kierunkowej;
 - d. analityczno-krytyczną refleksją nad ogólnie przyjętymi faktami z dziedziny nauk o człowieku w celu skonstruowania odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące jego natury, pozycji w świecie i sensu jego istnienia;
 4. wreszcie można by w niej widzieć filozoficzną próbę stworzenia całościowego obrazu człowieka w drodze rozbudowania psychologii.
- 29 Przez „filozofię klasyczną” rozumiem taki typ filozofii, która zasadniczo chce uchodzić za wiedzę naukową o jakimś przedmiocie wyjaśniając go przez ostateczne zasady i racje w porządku poznania, co skrótowo wyrażamy stwierdzeniem, że filozofii chodzi o poznanie dogłębne pod kątem widzenia jego ostatecznych uzasadnień (por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 2 1970, 271 oraz Stępień, dz. cyt., 135).
- 30 Por. Osinski, *Antropologia filozoficzna*, art. cyt., 1262.

wanym syntezom. Wydaje się również, że można zauważyć pewien wzrost odpowiedzialności za poczynania antropologii filozoficznej ze względu na ewentualność wyciągnięcia daleko idących wniosków co do pragmatycznych postaw konkretnego człowieka zwłaszcza w dziedzinie etycznej, politycznej i gospodarczej. Zdaje się nawet, że można spostrzec i to, że antropologia filozoficzna jakby „spokorniała”, gdyż — aczkolwiek na pewno nie wyrzekła się swojego celu, którym jest całościowa wizja rzeczywistości ludzkiej — do zarysowania idei człowieka podchodzi bardzo ostrożnie: wiadomo przecież jak dalecy jesteśmy najpierw od zauważenia a następnie opisanie wszystkich fenomenów bytu ludzkiego, a ponadto świadomości jesteśmy i tego, że potrzeba nie byle jakiej biegłości filozofowania, by ominąć nader często popełniany błąd przyjmowania za coś dowiedzionego i uzasadnionego tego, co z góry jest niejako wyznaczone przez sam sposób stawiania pytań. Postulat ominięcia tego ostatniego błędu nazywał Plessner „zasadą otwartego pytania”³¹, której treścią jest gotowość zaakceptowania odpowiedzi najmniej przewidzianych. Po linii niejako konsekwencji tej zasady leży otwartość antropologii filozoficznej primo — na to wszystko, co jest jednorazowe i szczegółowe; secundo — jej gotowość wykorzystania implikacji stąd płynących i to nawet za cenę tego, że z każdym poszczególnym fenomenem antropologia filozoficzna musi rozpoczynać swoje badania jakby od nowa.

Jeżeli to, co w ramach próby charakterystyki współczesnej antropologii filozoficznej określono jako jej minimalizm, ma przynajmniej cechę prawdopodobieństwa, wówczas nie od rzeczy będzie przytoczyć pogląd Bollnowa na obecną sytuację antropologii filozoficznej³². Zauważa on mianowicie, iż jej istota polega na tym, że nie rozpoczyna ona swych badań od rozważenia jakiejś gotowej istoty człowieka, lecz po pierwsze, poszukuje takiej całości, w której fenomeny egzystencji ludzkiej dałyby się pojąć w sposób sensowny i konieczny; po drugie, zakłada rozpoczęcie wszelkich poszukiwań w tej dyscyplinie filozoficznej od skrzyętnego uwzględnienia wszystkich fenomenów tej rzeczywistości, którą powyżej nazywałem egzystencją ludzką; po trzecie, przy takim podejściu stosuje się w sposób bardzo ostrożny hipotezę roboczą, według której szczegółowe fenomeny nie mogą być czymś przypadkowym czy czymś zgoła zbędnym w całości życia ludzkiego. Mówiąc zaś o jakiejś całości jednej i niesprzecznej nie chodzi bynajmniej o taką jej postać, w której jej szczegółowe problemy jednoczyłyby się w czymś na kształt zwieńczającego obrazu człowieka. Właśnie w związku z tą ewentualnością raz jeszcze należy przypomnieć wspomnianą wyżej Plessnerowską zasadą otwartego pytania³³, co konsekwentnie zostawia tę całość otwartą na ewentualne uzupełnienia i odpowiednio nieprzewidziane dopowiedzenia. W uzupełnieniu niejako płynących stąd konsekwencji, a zaznaczonych już wyżej, trzeba by wyrzec się zbudowania czegoś więcej niż tylko probabilnej teorii człowieka³⁴.

31 Za O. F. Bollnow, *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*, w: *Philosophische Anthropologie heute*, wyd. R. Roček i O. Schatz, München 2 1974, 34—35.

32 Tamże, 35.

33 Tamże, 34.

34 Tamże, 36.

V.

Oдноśnie do początków antropologii filozoficznej zdania są podzielone. Wiadomo, że mówi się o najwcześniejszym utematyzowaniu się tej dyscypliny filozoficznej w pierwszej połowie XIX wieku³⁵. Wówczas już dostrzegano w niej fundamentalną dyscyplinę filozofii, gdyż mówiło się o specyficznym rodzaju badań, antropologii filozoficznej: punktem wyjścia jej badań miał być sam człowiek, a celem — poznanie jego istoty³⁶. Innymi słowy — główna tematyka antropologii filozoficznej była już wyraźnie zarysowana, aczkolwiek brak było odpowiedniej metody do jej systematycznego opracowania.

Powyższe stwierdzenie nie tłumaczy jeszcze tego, w jaki sposób tematy antropologiczne w powolnym procesie odseparowywały się od podstawowej tematyki filozoficznej. Patrystyka i scholastyka nie znały jeszcze ani kierunku, ani nawet pojęcia antropologii³⁷. Czy stało się to w następstwie jakiegoś zaistniałego napięcia pomiędzy klerem a kulturą tzw. świeckich w epoce humanizmu i wczesnego renesansu, w następstwie czego zajęto się problematyką antropologiczną? Czy może obfity materiał etnologiczny i etnograficzny z epoki odkryć geograficznych skierował zainteresowania w kierunku zbadania naturalnych konstant bytu ludzkiego — tego w tej chwili nie da się z pewnością ustalić. Problematykę antropologiczną uprawiano zrazu na modłę filozofii szkolnej. Kartezjuszowi stawia się zarzut spowodowania opóźnienia rozwinięcia się antropologii filozoficznej w kierunku jednolitej, pełnoprawnej nauki, gdyż zainteresowanie człowiekiem rozplynęło się w mnóstwie dyscyplin specjalistycznych, których metodologiczna samoistność uniemożliwiła porównawczy ogląd syntetyzujący³⁸.

Gdyby nawet przyjąć ostrożniejszy pogląd, że współczesna antropologia filozoficzna powstała w latach 1910—1940 i to głównie dzięki wysiłkom filozofów niemieckiego obszaru językowego³⁹, to i tak nie ominie się pytania, dlaczego dopiero wówczas, a nie wcześniej, powstała ta odrębna, a dziś bardzo prężna dyscyplina filozoficzna? Dlatego pytamy najpierw: jakie okoliczności mogły się złożyć na powstanie antropologii filozoficznej względnie, co sprzyjało jej powstaniu?

1. Powodów niebywałego rozwoju antropologii filozoficznej można by doszukiwać się w takich mniej więcej okolicznościach jej powstania:

W wyniku czy w powiązaniu z rewolucją naukowo-techniczną, łącznie z niewątpliwymi osiągnięciami człowieka, wytworzyła się jakby atmosfera triumfalizmu, której jednym z wyrazów było przekonanie o możliwości takiego uporządkowania świata, w którym — przynajmniej w zasadzie — wszystko da się wytworzyć czy osiągnąć. Potem — po przemi-

35 Por. np. Gehlen, dz. cyt., 13.

36 Tak w zasadzie ukształtowała się antropologia filozoficzna u Ludwika Feuerbacha, według którego filozofia ma traktować o człowieku łącznie z przyrodą jako jego środowiskiem i bazą.

37 Termin „antropologia” otrzymuje nowe znaczenie w obrębie niemieckiej filozofii szkolnej pomiędzy XVI a XVII wiekiem przez M. Hundta (1501), O. Cassmana (1594 i 1596), C. Butheliusa i I. Rethę (1605), S. Gveniusa (1613). Por. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter, Bd 1., Basel-Stuttgart 1971, 362—370.

38 Gehlen, dz. cyt., 13—14.

39 Kamiński, *Z metafizologii człowieka*, art. cyt., 430 odnośnik 14.

nięciu tego pierwszego nastroju uniesienia — jakby w jakimś wtórnym podejściu do zagadnienia, uświadomiono sobie ambiwalentność korzyści płynących z ludzkich dokonań. Z jednej bowiem strony dzieło chwaliło swego twórcę, z drugiej — upokarza go swymi brakami i swoją jednostronnością. Mamy świadomość, że potrafimy produkować, ale równocześnie ulegamy własnym produktom. Opanowujemy świat przy jednoczesnym ztracaniu siebie. Prawdopodobnie to zestawienie tych komplementarnych okoliczności — pierwszej euforii i wtórnego przemyślenia ewentualnego niebezpieczeństwa — doprowadziło człowieka do uświadomienia sobie tego, że nie można poprzestać na hasle tej treści, że człowiek jest ośrodkiem, ku któremu rzeczywistość zmierza albo z którego wychodzą impulsy w jej kierunku. Obecnie zależy człowiekowi raczej na tym, by wiedzieć jak w sposób efektywny stać się tym centrum rzeczywistości. I w związku z pytaniem o wizję takiego celu człowieka, w kierunku którego należy planować i organizować, jawi się problem wiążącej idei człowieka, problem jej interpretacji i problem jej wartości.

Wspomniane zagadnienia wiążącej idei człowieka stało się również aktualne i z tego powodu, że stosunek człowieka do przyrody znalazł się w stanie kryzysu, co — posługując się wyrażeniami antropomorfistycznymi — można by opisać jako wywieranie zemsty na człowieku przez przyrodę.

Jeżeli do tego dodamy i to, że samo zbliżenie ludzi wcale nie rozwiązało istniejących problemów i napięć lecz uwypukliło jeszcze zachodzenie bardzo wielkich różnic zwłaszcza w pojmowaniu i ocenie wartości, to w przybliżeniu naszkicowalibyśmy dość kryzysową sytuację, w jakiej obecnie znajduje się człowiek.

A może jest tak, że przed człowiekiem rzeczywiście otwierają się obecnie większe niż kiedykolwiek możliwości rozwoju i bardziej niż kiedykolwiek przedtem właśnie teraz człowiek uświadamia sobie swoją odpowiedzialność za losy świata? ⁴⁰.

Być może, że ów „zwrot antropologiczny”, jaki dokonał się w pierwszej połowie XX w., stoi również w jakimś związku z upadkiem wiary w ponad światowy autorytet, ze zeświecczeniem nauki, z unaukowieniem świata oraz z powolnym najpierw rozkładem, a potem zanikiem zrutynizowanych form życia. To z kolei mogło spowodować doświadczenie pewnego wyobcowania wiążącego się z upadkiem dotychczasowych pozycji społecznych i z zachowaniem ważności norm, co z kolei zaostrzyło wycucie dla stawiania pytań o istotę człowieka. Innymi słowy: taka bądź co bądź sytuacja kryzysowa — jeśli nie wywołała, to przynajmniej sprzyja — powstaniu pragnienia odnośnie nowego zorientowania się co do własnego miejsca w świecie. Tym bardziej, że ostatnie ożywienie zainteresowania się problematyką człowieka nie jest czymś bezwzględnie nowym. Po upadku bowiem Rewolucji Francuskiej, gdy wyraźnie zaznaczył się kryzys ideowy, notujemy dość obfite piśmiennictwo antropologiczne o

40 Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, dz. cyt., 15 — dostrzega tutaj pewne analogie z epoką renesansu, gdy powstawała również nowa epoka i gdy narodziła się nowożytna wizja człowieka w filozofii, literaturze i sztuce. Istotnie, mniej więcej od XVI w. zauważamy tendencję w kierunku refleksji nad człowiekiem w związku z doświadczaniem siebie samego. Por. również E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck 1973, 35.

wyraźnym profilu medyczo-biologicznym; po śmierci Hegla i po pewnym zdezaktualizowaniu się jego systemu, problematyką człowieka zajmują się Schelling, Kierkegaard, Feuerbach i Marx; po obu wojnach światowych twórczość z dziedziny antropologii filozoficznej urasta do rangi jednego ze „znaków czasu”

Deliberacja na temat ewentualnych antecedensów tego zjawiska idą w tym kierunku, że upatruje się pojawienie zbiektywizowania się refleksji antropologicznych wówczas, gdy aktualne w danym okresie czasu systemy filozoficzne nie mają już początkowej siły przekonywającej względnie gdy symbole i formy światopoglądów stają się problematyczne. Ponoć zwykle wówczas antropologiczny sposób stawiania kwestii przetwarza myślenie filozoficzne.

Oczywiście nie jest to jedyny pogląd uwzględniający szerokie tło aktualizowania się problematyki antropologicznej. A. Dempf⁴¹ na przykład — powołując się na próbę przeprowadzonego dowodu w oparciu o możliwie zupełną indukcję⁴² — twierdzi, po przeanalizowaniu trzynastu okresów w dziejach filozofii różnych kultur, że tzw. okres antropologiczny w filozofii wiąże się z ostrym czy ze zgoła zasadniczym kryzysem jakiegoś stadium filozofowania, ale też stanowi jego fazę końcową rozumianą jako fazę doskonałości⁴³.

Sam Scheler był w tej materii zdania, że dotychczas przyjmowana koncepcja człowieka stała się nagle problematyczna. W żadnej bowiem epoce poglądy na jego istotę i pochodzenie nie były bardziej niepewne, nieokreślone i różniące się między sobą, jak właśnie obecnie. Nie jest wykluczone, że po raz pierwszy człowiek całkowicie i bez reszty stał się problematyczny nie wiedząc kim jest. Problematyczność tę spowodował ogrom danych nauk szczegółowych podważających dotychczasowe wyobrażenia o człowieku. I głównie to właśnie wymagało przemyślenia na nowo tego zagadnienia⁴⁴. Oczywiście przypisywanie Schelerowi rozpoznania tylko tego jednego powodu najpierw powstania, a potem rozwoju współczesnej antropologii filozoficznej, byłoby z jednej strony zacieśnieniem się do ostatniej jego za życia wydanej pozycji książkowej, a ze strony innej uproszczeniem złożoności widzenia spraw. Przecież mówiąc, o filozoficznym zadaniu niecierpiącym zwłoki jakim jest „zbudowanie antropologii filozoficznej” dostrzega powód takiego postulatu przede wszystkim w roli, jaką mogłaby czy powinna spełnić taka nauka o charakterze filozoficznym w stosunku do wszystkich innych nauk zajmu-

41 *Theoretische Anthropologie*, München 1950, 13, 18, 53—54.

42 W jego *Selbstkritik der Philosophie. Eine vergleichende Philosophiegeschichte im Umriss*, Wien 1947.

43 Początki współczesnej antropologii filozoficznej widzi Dempf w pierwszych dziesięcioleciach XIX w., wtedy bowiem nastąpiła w filozofii nowożytnej faza antropologiczna. „Fazą antropologiczną” filozofii jest okres krytycznej autorefleksji człowieka, obejmujący semantykę jego celu, szczęścia i istoty. Wspomniane pierwsze dziesięciolecia XIX w. są według Dempfa „wielkim czasem antropologii filozoficznej”, po którym nastąpił jakiś międzyczas zacieśnienia się nauki o człowieku do jej uprawiania w duchu nauk szczegółowych przy pomocy metod mechanistycznych i biologicznych. Pod koniec XIX w. wystąpił kryzys nauki o człowieku pod kątem widzenia nauk szczegółowych. Por. *Theoretische Anthropologie*, dz. cyt., 15.

44 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 9—10.

jących się człowiekiem. Byłaby bowiem nie tylko fundamentem, ale trafiłaby ona nadać im kierunek przez ukazanie celu ich badaniom⁴⁵.

To rozpoznanie nie musi stać w żadnej sprzeczności z twierdzeniem, że antropologia filozoficzna jest rozwinięciem tego, co zapoczątkowała tzw. filozofia życia pytająca się o funkcje, jakie w obrębie życia spełniają sztuka, nauka czy myślenie pojęciowe, a więc wszystko obiektywizacje ducha ludzkiego⁴⁶.

Krótko jeszcze raz rzecz ujmując: antropologię filozoficzną zrodziły potrzeby współczesnej mentalności nie mającej pewności co do tego kim jest człowiek wzięty całościowo; w jakich relacjach pozostaje do innych bytów typu gatunek, społeczeństwo, kultura, przyroda, wartości ponadczasowe, absolut; jaki on jest w aspekcie jego struktury ontycznej; jaki jest typ więzi bytowej natury ludzkiej; jaki jest jego sens w perspektywie ontycznej; jak zdeterminować dychotomie typu człowiek — świat, wolność — konieczność, immanentność — transcendentność, dualizm — jedność duszy i ciała. Również i ze względu na jego szczególną pozycję w świecie trzeba sobie uprzytomnić i to, że rośnie odpowiedzialność ludzi za rzeczywistość, w której żyją i tworzą, a kłopoty wcale nie maleją w zajęciu optymalnej postawy w aktualnej cywilizacji. Rodzi to sytuacje konfliktowe, w których trzeba rozstrzygać, a brak tymczasem trwałych kryteriów do rozstrzygnięć⁴⁷.

2. Jeżeli jednak problem antropologii filozoficznej postawi się nieco inaczej niż go ujmowali Groethuysen, Scheler, Brüning i Landmann, tzn. iż istnieje ona od dawna i właściwie nie jest żadną nową, a tylko ze względu na szczególną aktualność wyróżnioną dyscypliną filozoficzną, mianowicie (tak jak Plessner i Habermas) jako dyscyplinę zupełnie współczesną „centralną w stosunku do innych dyscyplin filozoficznych, czy zgoła jako podwalinę filozofii w ogóle i to jako podwalinę tego rodzaju, że tradycyjne dyscypliny filozoficzne jawią

45 *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, 15.

46 W ciągu ostatnich 150 lat próbuje się obecnie po raz trzeci w sposób filozoficzny opracować zagadnienie człowieka (Dempf, *Theoretische Anthropologie*, 53 młmi o trzech okresach nauki o człowieku od czasów Kanta). Współczesny nowy zwrot antropologiczny poprzedziło szereg dyskusji filozoficznych w przedmiocie szczegółowych problemów, dotyczących zasadniczych momentów w poglądzie na rzeczywistość. Przede wszystkim fenomenologia zdołała zwrócić uwagę na możliwość apriorycznego oglądu istotowego i pojęcia człowieka jako zdolnego do poznania istoty. Neowitalizm, podchodząc w sposób niemechanistyczny do problematyki życia, zrehabilitował myślenie teologiczne. Egzystencjalizm, wychodząc z wewnętrznego doświadczenia egzystencjalistów, próbuje na nowo zbudować naukę o życiu i śmierci człowieka. Pogląd ten, wiążący zwrot do antropologii jako do panującej dyscypliny filozoficznej, z fenomenologią a także z tzw. filozofią życia jest w zasadzie zgodny ze zdaniem M. Landmann, *De homine*, 533.

Momenty, podkreślone przede wszystkim przez fenomenologię i neowitalizm, pozwoliły Schelerowi widzieć problem teoretycznej nauki o człowieku i określić tak poznanie świata jak i człowieka w kategoriach ponadbiologicznych.

Na przedłużeniu tych uwag należy zauważyć chwilowy zastój w rozwoju antropologii filozoficznej po nagłej śmierci Maxa Schelera. Być może, że zastój ten nastąpił z jednej strony w wyniku przemilczenia jego twórczości w czasach nazizmu i w braku zbiorowego wydania jego dzieł, a częściowo i w wyniku emigracji fenomenologów; z drugiej jednak strony stało to w jakimś związku z rozwojem i kontynuacją przede wszystkim schelerowskiej socjologii wiedzy.

47 Kamieński, *Z metafizologii człowieka*, 438—439.

się w zupełnie nowym świetle i będą miały zupełnie inną funkcję wewnątrz filozofii”⁴⁸ to tłumaczenie czy wyjaśnianie aktualności antropologii filozoficznej wyżej podanymi okolicznościami nie może nas zadowolić. Inaczej natomiast przedstawia się ta sprawa, gdy podejmie się próbę wytłumaczenia rzeczowej aktualności jakąś immanentną koniecznością rozwoju samej filozofii. Wydaje się, że rzeczywiście można wskazać dwie takie próby tłumaczenia.

Stefan Świeżawski⁴⁹ opowiadając się za głęboką i konieczną zależnością, jaka zachodzi pomiędzy antropologią filozoficzną a metafizyką, na której podłożu rozrasta się filozoficzna teoria człowieka, uważa, że każde poszerzenie perspektywy ontologicznej wizji rzeczywistości — a więc samej koncepcji bytu — musi za sobą pociągnąć daleko sięgające następstwa w tych działach filozofii, które dotyczą koncepcji bytu. Otóż nawiązując w jakiejś mierze do tej uwagi o współzależności między poszerzaniem się perspektyw a zmianami w poszczególnych dyscyplinach filozoficznych, można by wśród uwarunkowań dość intensywnego współczesnego rozwoju antropologii filozoficznej zauważyć, że w porównaniu z przeszłością, obecnie tak znacznie poszerzyły się wizje rzeczywistości i — być może — owe wizje z punktu widzenia różnych nauk o człowieku doszły do stanu jakiejś konwergencji, że umożliwia to nowe spojrzenie na człowieka; nowe w znaczeniu dostrzeżenia go na tle dość zróżnicowanego środowiska i głębszego, w znaczeniu precyzyjniejszego, przeniknięcia jego struktur.

Inna próba zakotwiczenia aktualności antropologii filozoficznej w immanentnym rozwoju filozofii mogłaby się przedstawiać tak, jak to widzi Bollnow⁵⁰. Tok jego rozumowania jest następujący:

Od początków tzw. czasów nowożytnych dopatrywano się uzasadnienia zarówno filozofii jak w ogóle wszelkich nauk w teorii poznania. Jej zadaniem — jeszcze przed wykształceniem się wszelkiej treściowej wiedzy — było wypracowanie metodycznych reguł poznania pewnego. Tymczasem mniej więcej od końca XIX wieku stało się jasne, że ideał takiego poznania, które rozpoczyna od ustalonego punktu wyjścia i powolnie, w sposób systematyczny, wznosi się ku prawdzie, jest zbyt abstrakcyjny i praktycznie niemożliwy. Okazuje się bowiem, że wszelki wysiłek poznawczy jest wkomponowany w szersze tło życiowe tzn. w praktyczne, aktywne zachowanie się, uzależnione od przeróżnych nastrojów, uczuć i popędów, a ponadto wyrastające i niesione przez nieświadomione podłoże ducha ludzkiego. Innymi słowy poznanie nie jest czymś autonomicznym, lecz jest zdarzeniem uzależnionym od przeróżnych okoliczności. Taki stan rzeczy domaga się wyjścia poza teorię poznania w kierunku ogólnej teorii człowieka⁵¹. Tym samym problematyka teoriopoznawcza przesunęła się na teren antropologii filozoficznej, gdyż zrozumienie dokonań poznawczych na tle całości życia ludzkiego jest zadaniem antropologii filo-

48 Por. K. Giel, *Philosophie als Anthropologie*, w: *Wege zur pädagogischen Anthropologie*, Heidelberg 1963 cyt. za *Philosophische Anthropologie heute*, dz. cyt., 25—26.

49 S. Świeżawski, *Problem filozoficznej teorii człowieka*, Znak 60 (1959), 790.

50 Art. cyt., 21—22.

51 Bollnow, art. cyt., 22 mówi dokładniej o „eine Tieferlegung der Fundamente der Erkenntnistheorie”.

zoficznej. Aczkolwiek byłaby to tylko część jej problematyki, to mimo to pozwoliłoby to na wytłumaczenie tego, że antropologia filozoficzna prawie natychmiast zajęła centralne miejsce filozoficznej dyscypliny podstawowej, to miejsce, które dotychczas zajmowała teoria poznania.

*

Wzrost zainteresowań filozoficzną problematyką człowieka łączy się z chęcią odzyskania dla filozofii nazwy „antropologia”⁵². Jako wyraz współczesnej eksplozji antropocentryzmu zainteresowanie to nie zostało wywołane życzeniem myślicieli, lecz — być może — potrzebami dyscyplin praktycznych, skoro możliwie najpełniejszego obrazu człowieka się domagają szczególnie: teologia, etyka, pedagogika, polityka, medycyna⁵³. W pewnej chwili — na pewnym etapie rozwoju nauk teoretycznych i praktycznych⁵⁴ — zaistniała jakaś dysproporcja pomiędzy tym, co wiemy o świecie nas otaczającym a tym, co wiemy o sobie samych. Sytuację tę można by jeszcze opisać inaczej: twierdzenia o świecie nas otaczającym — albo o przedmiotach dookoła nas — stawiano w oparciu o metodyczne zajmowanie się nimi, czyli w konsekwencji naukowego podejścia do zagadnień związanych z ich byciem. Tezy o człowieku natomiast opierały się o intuicje powstałe na marginesie zajmowania się wspomnianymi przedmiotami, lub związane były z uogólnieniami zachowania się człowieka w przeróżnych sytuacjach, względnie też mogły być odgórnie poczynionymi założeniami ułatwiającymi zrozumienie ludzkich zachowań. Jeśli te spostrzeżenia są słuszne, to nie należy się dziwić, że Alexis Carrel nazwał człowieka „istotą nieznaną”, przynajmniej w znaczeniu nieznanowości człowieka wziętego całościowo.

52 Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, 14.

53 Kamiński, *Z metafizologii człowieka*, 425.

54 W przybliżeniu można by to ustalić na początek XX w.