

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

EGZYSTENCJA I BYT

Czesława Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Universitas, Kraków 2011, s. 302.

Karl Jaspers nie uważał się za egzystencjalistę. Pojęcie egzystencji miało dla niego inne znaczenie niż dla większości przedstawicieli tego nurtu myślowego. Mianem egzystencji określał on duchowy wymiar ludzkiego istnienia, ujawniający się najpełniej w odniesieniu do transcendencji będącej dla niego bytem w najbardziej źródłowym sensie tego słowa – tym, co trwałe w zmienności i przemijalności zjawisk. Z powodu powiązania egzystencji z bytem, filozoficzne poszukiwania Jaspersa można słusznie nazwać rodzajem metafizyki, co też z powodzeniem robi Czesława Piecuch w swojej najnowszej książce. Całość rozważań prowadzonych w *Metafizyce egzystencjalnej Karla Jaspersa* stanowi potwierdzenie przyjmowanej przez Autorkę tezy, że refleksja Jaspersa nad człowiekiem jest niezrozumiała poza problemem bytu (transcendencji).

Punktem wyjścia swoich rozważań Czesława Piecuch czyni relację, w jakiej człowiek pozostaje do świata. Człowiek rozpatrywany w dwojaki sposób, z jednej strony jako byt empiryczny, a z drugiej jako egzystencja. W odróżnieniu od istnienia empirycznego, które może być zrozumiane i opisane jak każdy inny przedmiot poznania, egzystencja umyka wszelkim opisom. Ze względu na swój nieprzedmiotowy charakter egzystencja jest tylko możliwa, co oznacza, że może ona, lecz nie musi się urzeczywistnić w świecie. Jak pokazuje Autorka, w pierwszym wymiarze swojego istnienia człowiek odnosi się do świata, w drugim wykracza poza świat i kieruje się ku transcendencji będącej, inaczej mówiąc, bytem absolutnym, Bytem pisany przez duże B, a także Bogiem. Nie w znaczeniu Boga osobowego stanowiącego obiekt kultu religijnego, ale w znaczeniu metafizycznej „podstawy” świata.

Najważniejszą konsekwencją przyjęcia przez Jaspersa duchowego wymiaru ludzkiego istnienia jest niemożliwość całkowitego spełnienia się człowieka w świecie. Z drugiej strony jednak Jaspers inaczej niż Kierkegaard, a także inaczej niż Platon czy Plotyn uważał świat za jedyne miejsce urzeczywistnienia się egzystencji. W momentach niespełnienia i niezaspokojenia człowiek doświadcza tego, co zachodząc w czasie, wykracza poza czas, co będąc skończone wskazuje na nieskończoność, której nie jest w stanie w żaden sposób ująć (ani zmysłowo, ani pojęciowo). Z tego właśnie powodu egzystencja dochodząca do głosu w perspektywie transcendencji, nie jest niczym substancjalnym i nie może być pojęta, a jedynie doświadczona. Sposób, w jaki się to dokonuje jest zawsze indywidualny i niepowtarzalny. W doświadczeniu egzystencjalnym jesteśmy zdani na siebie samych. Egzystencjalne rozjaśnienie, jakie daje nam filozofia nie może mieć stąd cech poznania powszechnie ważnego. W przeciwieństwie bowiem do niego, poznanie filozoficzne uwrażliwia nas na niepewność naszej sytuacji

w świecie, nie może nam jednak podać rozwiązania, jak zdobyć pewność i poczucie bezpieczeństwa. Filozofia apeluje jedynie do ludzkiej wolności, niczego człowiekowi nie „nakazuje” w takim sensie, w jakim nakazem można nazwać wnioski wynikające z poznania naukowego.

Odnoszenie się człowieka do świata ujawnia się najpełniej w sytuacjach granicznych stanowiących jądro koncepcji Jaspersa. Doświadczenie tych sytuacji zmusza człowieka do spojrzenia bez złudzeń na swoje istnienie, na jego kruchość i niepewność. W sytuacjach granicznych takich jak wina, przypadkowość świata, śmierć dochodzi do rozbitcia wszelkich wyobrażeń człowieka o trwałości bytu, jak i pewności jego uzasadnień. Niemożność usunięcia i ominięcia sytuacji granicznych powoduje, że w ich sposobie przeżywania ujawnia się bądź nasza słabość bądź też siła. Nie możemy nie być w tych sytuacjach, ważne jest jednak to, co z nich wynosimy. Jak podkreśla Autorka za Jaspersem, chodzi o to, by umieć w nie wchodzić w otwartymi oczami, nie oszukując siebie i nie budując złudzeń.

Koncepcja Jaspersa, jak wynika z analiz prowadzonych w *Metafizyce egzystencjalnej*, ujawnia nam antynomiczny charakter świata i naszej w nim sytuacji. Z jednej strony, egzystencja rzeczywistnia się tylko w odniesieniu do transcendencji. Z drugiej strony, nie dokonuje się to poza tym światem. Człowiek jest w pełni sobą, kiedy podejmuje bezwarunkowy nakaz płynący ze strony transcendencji. Nie oznacza to jednak, że nakaz ten jest ściśle zdeterminowany. Jeden z licznych paradoksów koncepcji Jaspersa, na które zwraca uwagę Autorka, polega na tym, że człowiek jest wielością możliwości, jednak urzeczywistnienie tej, którą wybierze, zamyka go na inne możliwości. Tak zatem wolność jest rodzajem konieczności: „Tu stoję i inaczej nie mogę”. Ta własność ludzkiej wolności, a zatem fakt, iż nie jest ona samowolą wskazuje na istnienie racji wykraczających poza subiektywną ocenę dokonywanych przez człowieka wyborów, na zakorzenienie jego egzystencji w transcendencji. Człowiek nie tworzy siebie dowolnie, a robi to niejako według odkrywanego przez siebie w ciągu życia wzoru. Nie jest to wzór wpisany w niego, dany jako niezmienny algorytm zachowań, jak program komputerowy. Tworzymy i jednocześnie odkrywamy siebie. Nie jesteśmy sobie dani, lecz „zadani”. Nasze życie to ciągłe pokonywanie kolejnych etapów wielkiego zadania, jakim jest dojście do siebie, zrozumienie tego, kim jesteśmy, urzeczywistnienie siebie jako egzystencji. Jasne jest też, dlaczego bycie sobą i egzystencja są dla Jaspersa synonimami. Ani jedno ani drugie nie jest uchwytne w sposób jednoznaczny i nie budzący wątpliwości. Stąd tak ważne są nasze relacje z innymi ludźmi, to, co Jaspers nazywa miłosną walką, w trakcie której dochodzimy do prawdy, która nigdy nie jest prawdą absolutną, lecz zawsze tylko punktem wyjścia do dalszego poszukiwania siebie.

Metafizyka egzystencjalna Jaspersa ma zatem dychotomiczny charakter. Odbija się w niej rozdarcie ludzkiego istnienia na dwa wymiary: empiryczny i duchowy. O ile ów empiryczny wymiar stanowi przedmiot badania nauk szczegółowych, o tyle duchowy wymiar – możliwa egzystencja – nie daje się uprzedmiotowić. Wynika z tego niepowtarzalność wszystkiego, co rozgrywa się w ludzkim życiu. Egzystencja jest inaczej wolnością, umykającą każdemu pozytywnemu określeniu. Nie jest ona czymś dostępnym badaniu, jak przedmiot naukowy. Nie jest z tego powodu niczym. To, czym jest, staje się jasne dla człowieka w konkretnych momentach życiowych, stanowiących niejako potwierdzenie słuszności dokonywanych wyborów, sensu obranej drogi wbrew całej niepewności i niejednoznaczności świata. W tych nielicznych momentach życia jednostka uświadamia sobie to, co wieczne i niezmienne w zmienności doświadczanych przez nią zdarzeń. Egzystencja posiada zatem swoje ugruntowanie nie w sobie samej,

ale w czymś poza nią, w czymś, co pozwala się jej niejako upewniać o sobie. Egzystencja nie jest możliwa bez odniesienia do czegoś, co stanowi jej ugruntowanie, nie jest możliwa bez transcendencji dającej człowiekowi oparcie, choć nie oznacza ono wcale bezpiecznej przystani, do której człowiek może dotrzeć i osiągnąć na stałe. Wieczność w poprzek czasu, stanowiąca obrazowe określenie sposobu, w jaki jednostka doświadcza transcendencji, a poprzez to staje się sobą, nie oznacza też faktu objawiania się jakiegos innego świata, który istniałby poza tym, co dane nam jest tu i teraz. Czesława Piecuch wielokrotnie podkreśla w swojej książce, iż Jaspers nie przyjmuje dualizmu rzeczywistości „prawdziwej” i „pozornej”. Transcendencja, a zatem byt we właściwym sensie – nieskończony i niepoznawalny, wieczny i trwały – nie jest „dostępna” poza tym światem. Tylko w tym, co przemijające, możemy doświadczyć tego, co wieczne, tylko w zawodności świata – tego, czym jest niezawodność, tylko w przeżywanym przez nas cierpieniu uzmysławiamy sobie, czym jest szczęście. Wieczności nie doświadczamy inaczej, jak tylko poprzez działanie w tym świecie, nawet wbrew wszelkim nadziejom na lepszy świat. Na tym polega heroizm ludzkiego istnienia, tworzenie wysp sensu w morzu bezsensowności i przekazywanie swojego doświadczenia innym. W ten tylko sposób możemy, jak sądzi Jaspers, przyczynić się do poprawy świata. Nie zmienimy go, lecz możemy uczynić lepszym.

Byt ma w koncepcji Jaspersa charakter aporetyczny. Wszelkie jednostronne związania są uproszczeniami. Jaspers ostrzega przed nimi wskazując na niejednoznaczność sposobu, w jaki transcendencja przemawia do nas w postaci szyfrów. Niszczenie mowy szyfrowej dokonuje się przez sprowadzanie jej do zrozumiałych pojęć. Dzieje się tak wówczas, gdy chcemy pozbawić sprzeczności mit czy wykazać absurdalność wiary w to, co niemożliwe z punktu widzenia rozumu. Podobnie systemy filozoficzne są sposobami odczytywania szyfrów transcendencji. Czesława Piecuch pokazuje, że myśl Jaspersa odnosi się zarówno do nauki, jak i do religii. Jednakże pozostaje niezależna zarówno od jednej, jak i od drugiej.

Czytając *Metafizykę egzystencjalną Karla Jaspersa* łatwo można ulec złudzeniu, że ukazana w niej zależność egzystencji i bytu jest jednoznaczna, ponieważ wywód prowadzony przez Autorkę jest gładki, a jego zrozumienie nie nastęrcza żadnych trudności. Nic bardziej mylnego. Każdy, kto zetknął się z koncepcją Jaspersa wie, jak jest ona trudna i nie poddaje się prostym interpretacjom. Powiązać liczne wątki tej koncepcji w porządek, ukazać ich spójność, a jednocześnie nie uprościć ich i nie zbanalizować, to rzecz godna najwyższego uznania. Wydaje się, że stało się to możliwe dzięki wieloletniemu trudowi Czesławy Piecuch, rozumiejącego odnoszenia się do koncepcji Jaspersa, jej głębokiemu przemyśleniu. Tym, co uderza czytelnika *Metafizyki egzystencjalnej*, jest osobisty ton narracji. Koncepcji Jaspersa nie da się inaczej przedstawić. Każdy niezaangażowany w nią interpretator staje się tylko jej komentatorem. Natomiast, kiedy myśl Jaspersa przenika życie piszącego o niej człowieka, przemienia także jego samego. Zresztą jest to najgłębszy sens rozumienia przez Jaspersa zadań filozofii – ma ona pobudzać, poruszać, uświadamiać, w końcu ukazywać możliwości. Filozofujący człowiek nie może nie być zaangażowany w dzieło rozumienia siebie i świata. Myślenie zdystansowane i obiektywizujące nie poradzi sobie z koncepcją Jaspersa, prowadzącą nas po zawiłych drogach naszego istnienia. Filozofia i życie w koncepcji Jaspersa to jedno. *A Metafizyka egzystencjalna* jest żywym świadectwem sensu tej jedności.

IWONA ALECHNOWICZ
(Opole)

INTERDYSCYPLINARNE DYSKUSJE
WOKÓŁ MATERII SZTUKI

Materia sztuki, M. Ostrowicki (red.), Wyd. Universitas, Kraków 2010, s. 570.

Tom, na który złożyło się czterdzieści cztery artykuły, stanowi publikację pokonferencyjną z XXXIV Krakowskich Spotkań Estetycznych, które tradycyjnie organizowane są przez Zakład Estetyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Publikacja podzielona została na cztery działy, które charakteryzować mają historyczną rozległość poruszanych zagadnień oraz ich interdyscyplinarny charakter. Bloki tematyczne to: „Materia jako tworzywo sztuki – od marmuru do LCD”, „Materia jako pojęcie estetyki i kultury: od *techné* do technologii”, „Materia, forma, treść – od Arystotelesa do Baudrillarda” oraz „Imateria jako medium współczesności – od materii do immaterii”. Tom kończy się obszernym indeksem nazwisk. Książka nie jest poświęcona zagadnieniom filozoficznym w ścisłym sensie, przedmiotem dociekań autorzy wielokrotnie czynią konkretne dzieła sztuki, praktyczny aspekt twórczości, bądź analizują działalność i postawę wybranego artysty. Książka jest w znaczącej części opracowaniem krytycznym dotyczącym sztuki współczesnej.

Śród dużej liczby artykułów, które tworzą razem okazałej wielkości tom, wspomnieć można tu jedynie kilka wybranych. W części pierwszej Iwona Lorenc przedstawiła twórczości Henryka Musiałowicza na podstawie dwóch jego prac malarzkich: *Cienie na murach* (1960) oraz *Dno morskie* (1962). Obrazy te stanowią przyczynek do refleksji nad takim wyobrażeniem świata, w którym nie zachodzi jednoznaczne i wyraźne rozgraniczenie między tym, co wizualizowane, a tym, co wizualizujące. Dodatkowe inspiracje myślą H. Beltinga i M. Merleau-Ponty’ego stały się dla autorki podstawą ujęcia problemu ontologii dzieła sztuki, jako zmiennej i dynamicznej, koncentrującej się wokół tego, co stanowi powierzchnię, a co podłoże dzieła sztuki.

Ontologia dzieła sztuki stanowi znamieny punkt wyjścia w artykule Janiny Makoty, która wierna pozostaje rozstrzygnięciom Romana Ingardena. Makota traktuje materię sztuki jako jej fundament bytowy, zauważa jednak, że samo pojęcie „tworzywa sztuki” rozumieć można wielorako, jako element będący już nie samą stroną zmysłową dzieła, ale wkraczający w zagadnienie jego formy i treści. Przedmiotem dociekań stały się przestrzenne dzieła sztuki: architektura, rzeźba i malarstwo oraz dzieła czasowe: muzyka, dzieła literackie i teatralne, na przykładzie których Makota charakteryzuje tworzywo sztuki w ujęciu fenomenologii Ingardena.

Przykładem artykułu, który porusza zagadnienie konkretnych realizacji artystycznych jest tekst Konrada Chmieleckiego, dotyczący pojęć medium, obrazu i ciała w pracach Billa Violi. Pomocną okazuje się tu antropologiczna koncepcja Beltinga, stanowiąca „przewrotną” teorię medium i posiadająca inspirujące odniesienie do myśli M. McLuhana. W twórczości artystycznej Violi podkreślone zostały dążenia do zdematerializowania świata zewnętrznego na rzecz ujęć imaginacyjnych i wyobrażeniowych. Jednak, jak uważa Chmielecki, nie jest to jedyne możliwe ujęcie: Viola pyta, czy ludzkie ciało stanowić może taki sam rodzaj medium tworzenia obrazów, jak kamera wideo, czy posiada te same właściwości, które tradycyjnie przypisuje się medium?

W drugiej części książki, Krystyna Pankowska podjęła się odczytania twórczości Norwida, jako nowatorskiej syntezy dyskursu poetyckiego i filozoficznego. W artykule *Norwidowska materia sztuki – między słowem a znaczeniem. Od postromantyzmu do ponowoczesności* autorka powołuje się na słowa Hansa G. Gadamera, który

wskazuje zgodną z intencją Norwida ontologiczną perspektywę zbliżenia sztuki do filozofii. W relacji z dziełem sztuki dokonuje się doświadczenie prawdy, która jest niedostępna żadnej innej dziedzinie ludzkiej aktywności. Twierdząc, iż sztuka jest sposobem przedstawienia prawdy, Norwid świadomie odcina się od tradycyjnego dyskursu literackiego, zwracając się ku doświadczeniu intelektualnemu, a nawet mistycznemu.

Prace artystyczne polskiej grupy Azorro stały się inspiracją do refleksji nad zagadnieniem sztuki haptycznej. Aneta Rostkowska, wspominając nakręcony w 2003 roku film *Wszystko już było*, zadaje pytanie o zasadność sądu wypowiedzianego w tytule dzieła. Artyści z jednej strony skrytykowali wymóg oryginalności stawiany współczesnej sztuce, z drugiej zaś – paradoksalnie – wymogowi temu sprostali. Zważając na fakt, iż funkcjonująca w zachodniej kulturze hierarchia zmysłów podkreśla szczególnie znaczenie wzroku, istnieje uzasadniona potrzeba rozważenia nowych przestrzeni wypowiedzi artystycznych, które odwoływałyby się do pozostałych zmysłów. Słusznie twierdzi autorka, że pomimo intensywnych poszukiwań prowadzonych przez artystów współczesnych, sztuce nie udało się jak do tej pory w pełni wykorzystać ludzkiego aparatu poznawczego w odbiorze sztuki. Pod pojęciem haptycznego dzieła sztuki rozumieć należy takie, którego pełne spektrum doświadczenia odbywa się dopiero poprzez dotyk.

W trzeciej części książki Alicja Głutkowska analizuje pojęcie formy w filozofii Baudrillarda na tle jego koncepcji banalności, która w niniejszym artykule łączona jest z wyznacznikami sztuki współczesnej. „Braniem w formę rzeczywistości” określa Baudrillard tworzenie sztuki; sztuka jest dla niego tworzeniem iluzji i pozorów rzeczywistości. Tak ujęta sztuka staje się rodzajem flirtu z rzeczywistością. Sztuka piękna nie wymaga dla siebie żadnego uzasadnienia, jej istnienie polega na możliwości pozbawienia każdej rzeczy jej prawdy i rzeczywistości. Jednak – zdaniem Baudrillarda – sztuka nowoczesna zatraciła swoją magiczną moc i poza nielicznymi przypadkami, wyczerpała już zupełnie swą estetyczną formę. Alicja Głutkowska dokonuje szerokiej interpretacji fenomenów sztuki współczesnej z punktu widzenia krytyki Baudrillarda.

Pozadźwiękowy materiał dzieła muzycznego stanowi zagadnienie podjęte przez Krzysztofa Lipkę. Postępując za rozróżnieniem dokonany przez Ingardena, autor dzieli składniki utworu muzycznego na dźwiękowe i niedźwiękowe. Ponieważ jednak rozstrzygnięcia Ingardena, już w jego własnych oczach budziły pewne wątpliwości i aporie, zasadna wydaje się konieczność zreferowania stosunku polskiego filozofa do zagadnienia składników i momentów dzieła muzycznego. Zagadnienie to, przedstawione w artykule, pozostaje w związku z zasadniczym pytaniem stawianym przez Ingardena, mianowicie pytaniem o ontologię dzieła muzycznego.

W czwartej części książki „Materia sztuki” przywołana zostaje praska konferencja, która w 2007 roku zwołana została w celu uczczenia 40-lecia czasopisma „Leonardo”. Referenci debatowali nad problemami sztuki, nauki i technologii w dobie posthumanistycznej, cechującej się mutacjami i technicznym wspomaganie ludzkiego organizmu. Zagadnienia stawiane w ramach debaty Piotr Zawojski charakteryzuje jako: pytanie o to, co oznacza bycie człowiekiem, i jaka jest przyszłość naszego gatunku, ponadto pytanie o rolę artysty i naukowca w kreowaniu i projektowaniu przyszłej przestrzeni życiowej, ostatecznie zaś, pytanie o możliwości angażowania i wykorzystywania najnowszych osiągnięć nauki w celach artystycznych. W artykule *Nowy ikoniczny zwrot. Od obrazów do bioobrazów* Piotr Zawojski podnosi pytanie o rolę i granice sztuki we współczesnym świecie, w którym technologia nie tylko kształtuje świat zewnętrzny człowieka, ale również współtworzy i współokreśla naturę samego człowieka. Artykuł

zawiera liczne odwołania do najnowszych wystaw i dzieł sztuki, co dowodzi aktualności problemów etycznych, moralnych i poznawczych związanych z naruszeniem granic środowiska naturalnego i cielesności człowieka, która do niedawna stanowiła swoiste *sacrum*.

Książka kończy się bardzo interesującą refleksją Sidey'a Myoo dotyczącą natury światła. Artykuł *Krótką historia światła* opiera się na wyróżnieniu światła naturalnego oraz sztucznego. Myoo dostrzega zagadkowość i ważność fenomenu światła, które bliskie jest naturze ludzkiej. Światło łączy się z symboliką stwarzania, poznawania i rozumienia, w toku dziejów tworzy się i rozwija metafizyka światła, która jest wyrazem łączenia jego niezwyklej natury z elementem duchowym i boskim. Tak więc mówiąc o świetle w sensie filozoficznym, mamy na uwadze jego znaczenie symboliczne, mówiąc zaś w kontekście przyrodoznawczym, określamy światło w kategoriach fizykalnych, tj. energia czy materia. Trzecie ujęcie światła, najbliższe człowiekowi, odwołuje się do procesu poznawczego, który opiera się na akcie widzenia form, kształtów i kolorów. Myoo dokonuje rozróżnienia między światłem naturalnym i technologicznym, biorąc pod uwagę genezę oraz jakość, a ostatecznie traktując światło jako tworywo. Światło przedstawione zostało jako droga rozwoju człowieka od natury do technologii.

Na książkę *Materia sztuki* powinniśmy patrzeć przede wszystkim z punktu widzenia inspiracji. Z pełnym przekonaniem zapewnić można, iż każda osoba zainteresowana sztuką współczesną – w jej aspekcie praktycznym i teoretycznym – znajdzie w tym tomie coś dla siebie. Artykułów jest dużo, a zapoznanie się z nimi łączy się z doświadczeniem otwarcia na szerokie spektrum sztuki współczesnej: zawarcie w jednym tomie zagadnień techniki, biologii, ontologii, krytyki i metafizyki, nie mówiąc już o historii sztuki i filozofii, o praktyce artystycznej, daje w rezultacie materiał nieoczekiwanie ciekawy, ale i miejscami kłopotliwy... Jest to oczywiście kłopot w znaczeniu filozoficznym: konieczność postawienia nowych pytań, ponowne zweryfikowanie przedmiotu badań i ostatecznie, podjęcie próby zbudowania własnego stanowiska, dotyczącego zjawisk sztuki współczesnej.

PAULINA TENDERA
(Kraków)

NIEUSUWALNOŚĆ TEORIOPOZNAWCZYCH PYTAŃ

Albert Keller, *Wprowadzenie do teorii poznania*, tłum. A. Ziernicki, Kraków: WAM, s. 182 [2].

Jaki status posiada dzisiaj teoria poznania? Czy cieszy się takim powodzeniem, jak inne dyscypliny filozoficzne? Z jakimi zmagą się trudnościami?

Przyznać trzeba, że nie cieszy się ona zbyt dużą popularnością. Z różnych względów. Wielu współczesnych myślicieli podziela na przykład następujące przekonania: (1) nie istnieje absolutnie pewny i niepowątpiewalny fundament wiedzy, (2) nie jest możliwe pełne poznanie całej rzeczywistości, (3) nie istnieje zewnętrzny punkt widzenia i całkowicie obiektywny obraz świata, (4) „prawda” jest terminem tak wieloznacznym, że najlepiej jest go unikać tam, gdzie tylko jest to możliwe. Wobec takiego stanu rzeczy trudno spodziewać się intensywnego i entuzjastycznego zaangażowania w ba-

dania teoriopoznawcze. Z drugiej strony jednak, bez względu na poziom trudności, z jakimi ta dyscyplina się zмага, ilość publikacji związana z ogólnymi lub szczegółowymi zagadnieniami teoriopoznawczymi nie jest wcale niska. Można zaryzykować stwierdzenie, że epistemologia, obok metafizyki i etyki, jest wciąż najważniejszą dyscypliną filozoficzną. Nie przytoczyły jej nawet takie dyscypliny, jak filozofia umysłu i kognitywistyka.

Co można polecić komuś, kto chce uzupełnić swoją bibliotekę o współczesne publikacje z zakresu epistemologii? Dla bardziej zaawansowanych w badania na pewno można zarekomendować *A Companion to Epistemology* J. Dancy'ego i E. Sosa oraz obszerny suplement do tego w postaci antologii tekstów: *Epistemology. An Anthology* E. Sosa i J. Kima. Ta ostatnia pozycja to dobrze zrobiona antologia tekstów z zakresu najnowszej epistemologii. Obejmuje m.in. następujące działy: sceptycyzm, definicję wiedzy, fundacjonalizm i koherencjonizm, uzasadnianie epistemiczne, problematykę pirrońską, znaturalizowaną epistemologię, problematykę dotyczącą eksternalizmu, epistemologię cnót, kontekstualizm i relatywizm. W publikacji tej, niestety, nie uwzględniono autorów i problematyki spoza kręgu angielskojęzycznej filozofii ostatnich dziesięcioleci. Z tego powodu warto może sięgnąć też do innych źródeł.

Osoby nieco mniej obeznane z omawianą problematyką mogą sięgnąć po *Wprowadzenie do teorii poznania* niemieckiego filozofa, Alberta Kellera. Powinni do niego zajrzeć zwłaszcza ci, którzy szukają rudymenarnego wprowadzenia do teorii poznania oraz osoby li tylko luźno zainteresowane problemami poznania. Nie znajdziemy w nim bowiem szczegółowego omówienia partykularnych problemów teoriopoznawczych, ale możemy odkryć tam coś, czego nie dają na przykład wzmiankowane powyżej prace i inne anglojęzyczne publikacje, a mianowicie pewnej próby odpowiedzi na zupełnie fundamentalne pytania epistemologiczne w szerszym kontekście. Keller bardzo mocno podkreśla holistyczną, tj. kompleksową strukturę naszego poznania i ścisły związek teorii poznania z innymi dyscyplinami: antropologią, filozofią nauki, filozofią umysłu i języka, a także etyką, filozofią prawa, filozofią społeczną i polityczną. Wszystkie je łączy (i ożywia) ludzka aspiracja do poznania prawdy.

Chcąc dokładniej poznać naturę jakiejś dyscypliny, zdaje się przekonywać autor, należy bliżej przyrzeć się pytaniom, jakie w jej ramach są stawiane. Pytania te dla różnych dyscyplin są różne. Wszelako samo zapytywanie jest już ciekawym przedmiotem badań:

Kto może sobie pozwolić na to, by zając się jakimś pytaniem w sposób systematyczny, i kogo skłania do tego uzasadnione zainteresowanie, ten musi [...] zdawać sobie sprawę z tego, o co pyta, następnie, gdzie pyta i skąd, na podstawie jakiego stanu wiedzy zadaje pytanie; musi także zastanowić się nad tym, dlaczego pyta i jak swoje pytanie – będąc świadomym wymienionych warunków – powinien sensownie sformułować, a także jakich środków wymaga zajmowanie się nim, czyli jak w praktyce najszybciej znaleźć oczekiwaną odpowiedź o żądanym stopniu ścisłości i uzasadnienia (s. 20).

Po bliższym zbadaniu natury samego zapytywania, Keller wyodrębnia trzy wiódące pytania związane z teorią poznania: Czym jest teoria poznania? Dlaczego i w jakim celu się ją uprawia? Jakimi metodami?

Wyjdźmy od pierwszego pytania: Czym jest teoria poznania? Na początek autor *Wprowadzenia* proponuje następujące sformułowanie: „teoria poznania to filozoficzna nauka o poznaniu” (s. 35). Dalej zaś uściśla, co należy rozumieć przez poznanie, naukę i filozofię. Przy poznaniu zwraca uwagę na ważne rozróżnienie (do którego w Polsce

przywykliśmy dzięki K. Twardowskiemu) czynności od wytworów. „Poznanie” to zarówno czynność umysłowa („poznawanie”), jak i jej wytwór („wiedza”). Wedle Kellera „zainteresowanie teorii poznania raczej odnosi się przede wszystkim do aktów poznawczych” (s. 36). Takie postawienie sprawy nie jest dziś bezproblemacyjne. Najwcześniejsze rozważania filozoficzne częściowo zbiegły się z problematyką teorii-poznawczą i krążyły wokół zagadnienia źródeł poznania (a dokładniej wokół zagadnienia źródeł poznania, jego przedmiotu i granic poznania). Od pewnego czasu jednak, wraz z rozwojem i usamodzielnieniem psychologii, problematyka ta zajmuje przede wszystkim psychologów poznawczych. Ponieważ dysponują oni ścisłymi metodami, wyniki ich są naprawdę imponujące. Niektórzy sądzą nawet, że współcześnie psychologia swobodnie, całkowicie i godnie zastąpiła epistemologię i że w ramach tej ostatniej nie ma nic ciekawego do zrobienia.

Wszelako można mieć pewne wątpliwości. Otóż warto zauważyć, że epistemologię interesowały i nadal zajmują nade wszystko rezultaty poznawcze (wiedza) i ich ocena z punktu widzenia prawdy lub fałszu, zasadności lub bezzasadności oraz pewności, a psychologię faktyczny przebieg procesów poznawczych. A zatem przedmiot badań psychologii i teorii poznania pokrywa się, ale tylko częściowo. Dla epistemologii naturalnie ważna jest również wiedza o tym, jak przebiegają procesy poznawcze podmiotu, a dla psychologii – zagadnienie dochodzenia do prawdy i proces uzasadnienia. Próby zastąpienia jednej przez drugą nie wydają się zasadne. Obie dyscypliny powinny egzystować obok siebie i wzajemnie się twórczo uzupełniać.

Nie będziemy dalej rekonstruowali tego, co wedle autora kryje się za pytaniami: W jakim celu uprawia się teorię poznania? Dlaczego uprawiamy teorię poznania? Jak powinniśmy uprawiać teorię poznania? Nie będziemy też przywoływali analiz Kellera na temat prawdy (teorii korespondencyjnej, semantycznej, koherencyjnej, pragmatycznej, konsensusu) i wyrażen „prawdziwy” i „prawda” oraz wiedzy, a więc zagadnień zupełnie fundamentalnych dla epistemologii. Podkreślmy jedynie, że w rozważania tych tematów autorowi udało się wpleść inne bardzo ważne zagadnienia, jak choćby problem bezzalożeniowości czy intencjonalności i pokazać, jak jedne warunkują inne.

Czym jest *X*, a czym *Y*? Jak się rzeczy mają naprawdę? Na czym dokładnie polega ludzkie poznawanie? Czym jest wiedza? Co możemy poznać? Gdzie leżą granice ludzkiego poznania? Pytania te niejednego doprowadziły do filozofii. A jednak nie są to problemy, które nurtują jedynie filozofów. Zmagają się z nimi naukowcy, intelektualiści, ale i zwykli prości ludzie. Ci ostatni również pragną wiedzieć: bo taka jest natura ludzka. Wskazywał na to już Arystoteles w pierwszym zdaniu *Metafizyki* „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania” i I. Kant w pierwszym zdaniu *Krytyki czystego rozumu*: „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość”. W podążaniu za tymi niełatwymi pytaniami pomagają nam wszyscy ci, którzy mają już pewne przemyślenia na te tematy i umieją je, jak Autor omawianej publikacji, przystępnie wyłożyć.

ANDRZEJ DĄBROWSKI
(Kraków)

MIĘDZY FASCYNACJĄ A KRYTYKĄ: TWÓRCZOŚĆ AUTORA *ZARATUSTRY* W INTERPRETACJI CARLA GUSTAVA JUNGA

Carl Gustav Jung, „*Zaratustra*” *Nietzschego. Notatki z seminarium 1934–1939*, t. I–II, wydał James L. Jarrett, przełożył R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, s. 1630.

Co może mieć do powiedzenia na temat filozofii Nietzschego lekarz, specjalista od psychoanalizy, jeden z twórców psychologii głębi, Carl Gustav Jung? Dla niektórych miłośników twórczości autora *Zaratustry* zestawienie tych dwóch nazwisk może być zaskoczeniem. Mogą oni przypuszczać, że chodzi w tym przypadku o problem medyczny, wciąż odradzającą się dyskusję na temat choroby Nietzschego, która zakończyła się jego obłądkiem. Nie będą jednak mieli racji. Carl Gustav Jung nie był bowiem zwyczajnym lekarzem i psychiatrą. Wśród wielu wybitnych przedstawicieli swojej profesji był bezsprzecznie najlepszym znawcą filozofii, zaś wśród znawców filozofii Nietzschego równać się z nim mogli tylko nieliczni. Ten rzadki i godny odnotowania przypadek niewątpliwie zasługuje na choćby krótkie omówienie.

Zainteresowanie filozofią ujawniło się u Junga między szesnastym a siedemnastym rokiem życia. Wtedy właśnie zaczął zgłębiać poglądy Pitagorasa, Heraklita, Empedoklesa i Platona. Kolejnym krokiem było odkrycie Kanta, Schopenhauera i Nietzschego. Kant oddziałł na niego swoją koncepcją apriorycznych kategorii i rozróżnieniem świata noumenów i fenomenów. U Schopenhauera pociągał go posepny obraz świata, zgodny z jego własnym postrzeganiem zła. Nietzsche fascynował Junga swoim życiem i symbolicznym charakterem twórczości.

Widoczne u Junga zamiłowanie do filozofii nie zdołało zmienić wcześniej podjętej już decyzji, zgodnej z resztą z rodzinną tradycją, o wyborze studiów medycznych na uniwersytecie w Bazylei. W ich trakcie nie zrezygnował jednak ze swoich filozoficznych zainteresowań. Wielokrotnie występował z odczytami w bazylejskim oddziale towarzystwa *Zofingia*, głosząc idee będące mieszkanką poglądów Schopenhauera, Kanta i Davida Straussa.

Carl Gustav Jung ukończył studia w 1900 roku. Długo wahał się z wyborem specjalizacji. Jak po latach przyznał, decydujący wpływ na jego decyzję miała lektura *Podręcznika psychiatrii* Krafft-Ebinga:

Przeniknęło mnie całkowicie pewnego rodzaju nagle intuicyjne zrozumienie [...]. Zdecydowałem się zostać psychiatrą, gdyż w końcu ujrzałem możliwości połączenia moich zainteresowań filozoficznych z nauką medycyny¹.

W latach późniejszych, jako światowej sławy praktyk i teoretyk psychoanalizy, Jung nadal zgłębiał swoją wiedzę z filozofii i innych, pokrewnych jej dyscyplin. Jego erudycja osiągnęła dostępne tylko nielicznym wyżyny. W swoich pracach łączył wspólną wiedzę o człowieku ze starożytnymi i średniowiecznymi naukami tajemnymi (gnoza, alchemia, astrologia), chrześcijański pogląd na świat z elementami buddyzmu

¹ Przytaczam za: G. Wehr, *Carl Gustav Jung*, przeł. J. Prokopiuk, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 25–26. Dla niezwykle utalentowanego, młodego człowieka nie była to decyzja łatwa, gdyż środowisko akademickie pogardzało wówczas psychologią jako dziedziną dla ludzi o słabszym intelekcie.

i mitraizmu. Analizował racjonalistyczną filozofię Zachodu (Platon, Kant) i mistyczną filozofię Wschodu (Księga *I Ching*, tybetańska księga umarłych), chrześcijańskie (*Exercitia Spiritualia* św. Ignacego Loyoli) i orientalne (joga) techniki medytacji. Prowadził też zakrojone na szeroką skalę badania terenowe², wykorzystując zgromadzony w ten sposób materiał empiryczny do budowy śmiałej, metafizycznej koncepcji człowieka.

Wśród filozofów szczególnymi względami twórcy psychologii analitycznej cieszył się Friedrich Wilhelm Nietzsche. Z autorem *Zaraturstry* łączyła go więź nadzwyczaj bliska i osobista. W latach 1913–1918 Jung walczył z chorobą psychiczną, będąc na skraju załamania i obłąd. Z walki tej wyszedł zwycięsko, później zaś zdał sobie sprawę, jak bardzo jego własne doświadczenia przypominały przeżycia Nietzschego z ostatnich lat przed popadnięciem w obłąd. Jung był przekonany, że ta wspólnota doświadczeń dała mu dostęp do ukrytych znaczeń myśli Nietzschego, niedostępnych dla innych czytelników *Zaraturstry*. Fascynacja osobą i twórczością Nietzschego widoczna jest w wielu pracach Junga w postaci komentarzy, interpretacji i odwołań do takich idei jak: apolińskość i dionizyjskość³, „śmierć Boga”, „nadczołwiek”, „wola mocy”, kryzys kultury europejskiej, „moralność panów”, „wieczny powrót tego samego”. Zaowocowała ona również prowadzonym przez długi czas (1934–1939) seminarium, które poświęcone było analizie jednego tylko dzieła: *Tako rzecze Zaraturstra*.

Według Junga dzieło to jest zapisem prowadzonych przez Nietzschego poszukiwań ukrytych treści nieświadomości zbiorowej, jego zmagania z kompleksami stojącymi na drodze do pełni człowieczeństwa czyli *homo totus*. *Tako rzecze Zaraturstra* interpretowane jest przez szwajcarskiego psychologa jako świadectwo walki z sobą i o siebie, prowadzonej przez człowieka, który czuje, że los go pogania. Niecierpliwie chce on przekazać swoje przesłanie, naiwnie jednak utożsamia się z postacią Zaraturstry (proces inflacji) i zostaje pochłonięty przez – zrodzony z nieświadomości zbiorowej – archetyp Starego Mędrca. Inflacja, stanowiąca regresję świadomości do nieświadomości, skazuje Nietzschego na niszczące go klęski. Podjęta przez autora *Zaraturstry* próba indywidualizacji kończy się jego porażką.

Jung nie krył swoich aspiracji do miana najlepszego znawcy myśli Nietzschego. W tym niektórzy upatrują źródło jego jawnej niechęci do Heideggera, który w okresie międzywojennym, w świecie niemieckojęzycznym, konkurował z nim o palmę pierwszeństwa wśród nietzscheanistów. Pozostawiając kwestię prymatu nie rozstrzygniętą

² Powodem podróży Junga na tereny „zacofane” było żywione przez niego przekonanie, że badania ludów „prymitywnych” pozwolą lepiej uchwycić obrazy archetypowe, które ujawniają się z całą wyrazistością tam, gdzie nieświadomość zbiorowa i indywidualna oddziela cieńszą warstwę kulturową. W pierwszej połowie 1925 roku Jung obserwował życie i zwyczaje Indian północnoamerykańskich (Pueblo, Nawaho, Siuksów i innych). W 1926 roku Jung udał się do Afryki Wschodniej i przez kilka miesięcy badał lud Elgonów, zamieszkujący niedostępne tereny nad Jeziorem Rudolfa (region ten położony na granicy między Kenią i Ugandą został zbadany po raz pierwszy zaledwie 37 lat wcześniej). Podróż do Afryki była najważniejszym spotkaniem Junga z „innym światem”. Skrystalizowała jego poglądy dotyczące snów i mitów.

³ Jung jako twórca koncepcji typów psychologicznych dostrzegał podobieństwa między psychicznymi mechanizmami introwersji i ekstrawersji oraz opisywanymi przez Nietzschego żywiołami, apolińskim i dionizyjskim. Twierdził, że koncepcja ta pozwala lepiej zrozumieć psychologiczne podstawy przełomu, jakim było przejście od kultury antycznej do kultury chrześcijańskiej. Jego zdaniem, była to zmiana ekstrawertycznego punktu widzenia na introwertyczny, zastąpienie „obiektywnego niewolnictwa subiektywnym zniewoleniem duszy”. Widocznym przejawem tego procesu była, według Junga, właściwa kulturze chrześcijańskiej degradacja ciała i stłumienie popędów.

przyznać należy, iż ambicje Junga nie były bezpodstawne. Dobitym tego świadectwem jest recenzowane tu dzieło, będące zapisem seminarium w całości poświęconego najważniejszej pracy Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra*. Jung prowadził to seminarium w Klubie Psychologicznym w Zurychu w latach 1934–1939 dla kilkudziesięcioosobowej grupy zainteresowanych filozofią adeptów psychologii analitycznej. Wykłady i dyskusje były szczegółowo zapisywane przez zawodową sekretarkę, zaś później, na podstawie jej notatek, uczestnicy seminarium sporządzali stenogram, który, powielony i oprawiony, dostępny był wszystkim zainteresowanym psychologiczną interpretacją filozofii Nietzschego. Stenogram opatrzony był zastrzeżeniem, iż jest on „przeznaczony wyłącznie do użytku prywatnego”.

W 1957 roku Jung pozwolił na upublicznienie krążących po świecie zapisków z licznych, prowadzonych przez siebie seminariów. Notatki z seminarium poświęconego Nietzscheańskiemu *Zaratustrze*, zredagowane przez Jamesa J. Jarretta i poprzedzone jego wprowadzeniem, opublikowane zostały w 1988 roku, w dwóch obszernych tomach (1616 s.), przez wydawnictwo Princeton University Press (*Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar Given in 1934–1939. 2 vols.*). W 1997 roku, w tym samym wydawnictwie, ukazała się skrócona (352 s.), jednotomowa wersja tych notatek, przygotowana również przez Jamesa J. Jarretta, jednak z nową już przedmową, wybitnego znawcy koncepcji Junga, Williama McGuire'a (*Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra, Abridged edition*).

Po przeszło trzydziestu latach doczekaliśmy się polskiego tłumaczenia, pełnej wersji, tej ważnej dla recepcji twórczości Junga i Nietzschego, pracy. Przekładu dokonał Robert Reszke. Z zadania wymagającego iście benedyktyńskiej cierpliwości (ponad 1600 s. tekstu!) wywiązał się wzorowo. Nie mogło być jednak inaczej, gdyż jest to jeden z najlepszych w Polsce znawców Junga, który wcześniej udostępnił polskiemu czytelnikowi wiele innych dzieł szwajcarskiego psychologa. Praca tłumacza nie była łatwa nie tylko ze względu na rozmiary tekstu, lecz również, a może przede wszystkim dlatego, że w trakcie prowadzonego przez siebie seminarium Jung odwoływał się zarówno do podstawowych kategorii swojej teorii i – co oczywiste – filozofii Nietzschego, jak i do bogatego zbioru pojęć i koncepcji rozwijanych w ramach innych, nieraz bardzo odległych, dziedzin humanistyki i nauk przyrodniczych.

Reszke nie tylko przetłumaczył zapiski z seminarium, lecz także wzbogacił je o szereg przypisów precyzyjnie lokalizujących (w ramach polskojęzycznego piśmiennictwa) i objaśniających przywoływane (nie zawsze precyzyjnie, niekiedy w wersji potocznej, skróconej lub wręcz przekręconej) w angielskim tekście myśli, powiedzenia, cytaty i nazwiska. Jest to praca żmudna, niewdzięczna, rzadko doceniana, a niezwykle ważna dla czytelnika, który chce mieć pełne rozeznanie w meandrach wywodów autora danego dzieła.

Polska wersja *Notatek z seminarium*, podobnie jak wersja angielska, opublikowana została w dwóch tomach. W sumie zawierają one zapis 86. spotkań Junga z seminarzystami, które odbyły się od maja 1934 do lutego 1939 roku. W tym czasie uczestnicy seminarium omówili szczegółowo trzy pierwsze części *Tako rzecze Zaratustra*. Studia nad częścią czwartą i zarazem ostatnią nie zostały podjęte ze względu na coraz bardziej napiętą sytuacją polityczną w Europie. Seminarium zostało przerwane. Po II wojnie światowej Jung nie zdecydował się na jego wznowienie.

Tom pierwszy poprzedzony jest kilkunastostronicowym *Wprowadzeniem* napisanym przez wydawcę, Jamesa J. Jarretta. Zawiera ono przydatne dla czytelników informacje dotyczące zmiennych kolei losu Nietzschego, choroby, twórczości i recepcji jego

dział, także informacje dotyczące życia Junga, jego zainteresowań filozofią Nietzschego, genezy i przebiegu seminarium poświęconego *Zaratuście*, historycznych wydarzeń towarzyszących studiom nad filozofią autora *Poza dobrem i złem* (narodziny III Rzeszy, zawłaszczenie filozofii Nietzschego przez ideologów włoskiego i niemieckiego faszyzmu). Niedosyt pozostawia ta część *Wprowadzenia*, w której autor, odnosząc się do poglądów Nietzschego i Junga, próbuje pokazać ich pokrewieństwo bądź też dzielące obu myślicieli różnice. Jego spostrzeżenia są powierzchowne, zaś niektóre uwagi – banalne. Wyraźnie widać, że James J. Jarrett, profesor pedagogiki UC Berkeley, nie jest znawcą filozofii Nietzschego, zaś twórczość Junga nie jest pierwszoplanowym przedmiotem jego zainteresowania.

Oprócz *Wprowadzenia*, w pierwszy tomie zamieszczona jest również lista ponad 70 uczestników seminarium, oba tomy uzupełnia indeks osobowy. Pod względem edytorskim *Notatką z seminarium* nie można nic zarzucić.

W recenzji należałoby odpowiedzieć na pytanie: dla kogo przeznaczone jest to obszerne, bogate w treści, dwutomowe dzieło? Odpowiedź nie jest prosta. Idealem byłby czytelnik świetnie znający psychologię analityczną (w szczególności koncepcję *psyche*, koncepcję typów psychologicznych i funkcji psychicznych, teorię indywidualizacji, koncepcję archetypów, teorię marzeń sennych), filozofię Nietzschego (przede wszystkim idee, które są analizowane i rozwijane w *Tako rzecze Zaratuśtra*, a więc „śmierć Boga”, „przewartościowanie wartości”, „nadczołwiek”, „wieczny powrót tego samego”), mitologię i symbole różnych kultur i ludów, historię powszechną, historię filozofii, historię porównawczą religii, historię architektury, patrystykę, gnozę, neoplatonizm, idee różokrzyżowców, antropologię kulturową, symbolikę snów, mistykę, tradycję niekanoniczną (herezje), itd. Niestety, takich czytelników w dzisiejszych czasach (chyba?) już nie ma.

Są jednak miłośnicy filozofii Nietzschego, którzy, nawet nie znając psychologii analitycznej, mogą wiele nauczyć się od Junga na temat Nietzscheańskiego *Zaratustry*; są również zwolennicy psychologii Junga, którym lektura tego tekstu umożliwi poznanie bogatego repertuaru metod i środków stosowanych przez ich Mistrza w procesie zgłębiania ukrytych warstw *psyche*; są wreszcie zwykli (choć oczywiście wykształceni) „zjadacze chleba”, którzy cenią sobie wyzwania i intelektualną przygodę, a tego właśnie może im dostarczyć studiowanie Junga w „wersji seminaryjnej”.

Zaratuśtra Nietzschego. Notatki z seminarium 1934–1939 powinien też zainteresować specjalistów z dziedziny antropologii kulturowej. Jung wykorzystywał bowiem w seminariach nie tylko swoją bogatą, teoretyczną wiedzę z tego zakresu, lecz także praktyczne doświadczenia i umiejętności zdobyte w trakcie badań terenowych w Afryce i Ameryce Północnej. Lektura zapisków z seminariów może też być źródłem inspiracji dla znawców antropologii filozoficznej. Oto bowiem jeden z twórców współczesnej filozofii człowieka interpretuje (komentuje, rekonstruuje, objaśnia, krytykuje) główne tezy najważniejszego dzieła jednego z prekursorów klasycznej antropologii filozoficznej. Konfrontacje wielkich myślicieli zawsze pozostawiają po sobie godne uwagi rezultaty, choć nie zawsze (lub też nie przez wszystkich) są one dostrzegane.

Kilka zdań komentarza wymaga również formuła zajęć dydaktycznych, wybrana przez Junga i określana mianem „seminarium”. Współcześnie tego typu zajęcia traktowane są jako płaszczyzna wymiany poglądów, swoiste forum dyskusji nad wybranym dziełem, czy też na określony temat, w którym na równych prawach uczestniczą zarówno zaawansowani, jak i początkujący seminarzyści. Głos decydujący należy oczywiście do prowadzącego seminarium, często jednak zadawala się on rolą moderatora, który nie

eksponuje swoich poglądów, nie narzuca swojej interpretacji, tylko zręcznie prowadzi seminarzystów do celu, którym jest racjonalnie uzasadnione stanowisko w odniesieniu do problemów, które są tematem seminarium. Prowadzone przez Junga i poświęcone Nietzsche seminarium wyglądało nieco inaczej. W gruncie rzeczy niewiele różniło się od wykładu. Długie wywody Junga rzadko przerywane były uwagami uczestników seminarium. Wyraźnie widać przepaść dzielącą Mistrza i uczniów. Seminarzyści są onieśmieleni wiedzą i erudycją Junga. Niekiedy jest on zmuszony „wywoływać ich do tablicy”, gdyż mimo zachęty i podpowiedzi nie mogą się zdecydować na dyskusję, czy choćby postawienie pytania. Gwoli usprawiedliwienia trzeba jednak dodać, iż tak (z reguły) wyglądały seminaria na przełomie XIX i XX wieku w niemieckojęzycznym środowisku akademickim. Władysław Tatarkiewicz opisując swoje studia doktoranckie na Uniwersytecie w Marburgu odnotowuje, że seminaria Cohena i Natorpa w swojej formie nie odbiegały od wykładu, były monologiem wygłaszanym przez prowadzącego, czy też raczej jego dialogiem z klasykami: Cohen rozmawiał z Kantem, zaś Natorp z Platonem, a studenci słuchali.

Pochlebną opinię na temat opublikowanych przez Wydawnictwo KR *Notatek z seminarium* Junga mać jedna tylko uwaga. Za dwa tomy trzeba zapłacić 240 złotych (!). Wprawdzie książka wydana jest starannie (choć w miękkich okładkach), zaś każdy tom liczy ponad 800 s., to jednak cena może zrazić wielu potencjalnych czytelników. I niewielkim tylko pocieszeniem może być fakt, że anglojęzyczni czytelnicy za tę samą książkę (choć w twardych okładkach) muszą zapłacić aż 265 \$.

LESZEK KUSAK
(Kraków)

HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2008 (Studienausgabe 2009), s. 684.

Autor tej obszernej pracy należy do średniego pokolenia niemieckich znawców problematyki antropologicznej. Urodził się w 1951 roku, ukończył studia z zakresu socjologii (Hanower), filozofii (Giessen), nauk politycznych (Tybinga) i germanistyki (Getynga). Był jednym z założycieli istniejącego od 1999 roku Helmuth-Plessner-Gesellschaft i jego sekretarzem generalnym do 2005 roku. Od 1999 roku pracuje w Instytucie Socjologii w Uniwersytecie Technicznym w Dreźnie.

Recenzowana praca jest poprawioną wersją rozprawy doktorskiej Joachima Fischera pt. *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, przyjętej w 1997 roku na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu w Getyndze. Autor przedstawia w niej szeroką panoramę współczesnych, filozoficznych badań nad człowiekiem oraz uzasadnia możliwość i potrzebę odróżnienia antropologii filozoficznej (*philosophische Anthropologie*) jako filozoficznej dyscypliny, od Antropologii Filozoficznej (*Philosophische Anthropologie*) rozumianej jako wyodrębniony (funkcjonujący obok fenomenologii, filozofii egzystencji, logicznego empiryzmu, strukturalizmu czy też filozofii języka) nurt (szkoła, kierunek) dwudziestowiecznej filozofii niemieckiego obszaru językowego. Ta pierwsza narodziła się pod koniec lat 20. XX wieku i do dnia

dzisiejszego pełni istotną rolę w dyskursie filozoficznym. Ta druga (dla odróżnienia pisana z dużej litery), związana z twórczością Maxa Schelera (1876–1928), Helmutha Plessnera (1892–1985), Arnolda Gehlena (1904–1976), Ericha Rothackera (1888–1965) i Adolfa Portmanna (1897–1982), stanowi – według Fischera – wyodrębnioną, historycznie zamkniętą już całość (1919–1975), która odegrała istotną rolę w dziejach antropologii filozoficznej i miała też wpływ na rozwój innych dyscyplin, szkół i nurtów filozofii (takich jak: etyka, metafizyka, teoria poznania, filozofia społeczna, filozofia języka, filozofia kultury, filozofia religii, fenomenologia).

Praca Fischera składa się z dwóch części, które mają charakter autonomiczny i mogą być studiowane niezależnie od siebie. Część I. zatytułowana *Philosophische Anthropologie. Zur Realgeschichte des Ansatzes* podzielona jest na dziewięć rozdziałów, w których prezentowane są, w porządku chronologicznym, najważniejsze fakty, idee i wydarzenia z dziejów Antropologii Filozoficznej: 1. *Genese* (1919–1927); 2. *Durchbruch* (1927/1928); 3. *Interregnum* (1928–1934); 4. *Neueinsätze* (1934–1944); 5. *Turbulenz* (1945–1950); 6. *Konsolidierung* (1950–1955); 7. *Nachfolge* (1955–1960); 8. *Driften* (1961–1969); 9. *Rückgang* (1969–1975).

Krótkie tytuły i wskazane w nawiasach ramy czasowe analizy tylko w niewielkim stopniu zdają sprawę z tego, co zawierają poszczególne rozdziały. Na ponad 450. stronach Autor szczegółowo omawia zmienne koleje losu Antropologii Filozoficznej, jej narodziny, wzloty i upadki, i wreszcie zmierzch.

Historia Antropologii Filozoficznej – w ujęciu Fischera – rozpoczyna się w 1919 roku, na reaktywowanym (po ponad stuletniej przerwie) Uniwersytecie Kolońskim, za sprawą Maxa Schelera, który w nowo powołanym Instytucie Nauk Społecznych, jako profesor filozofii i socjologii, rozpoczął budowę silnego ośrodka filozoficznych badań nad człowiekiem. Dwa lata później dołączył do niego Helmuth Plessner, młody, świetnie zapowiadający się filozof, który odegrał ważną rolę w urzeczywistnianiu sformułowanych przez Schelera planów. Działająca przez ponad 50 lat „szkoła filozoficzna” stworzyła dzieła, które w dziedzinie antropologii osiągnęły status klasyki. Miano to przysługuje przede wszystkim następującym rozprawom: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Scheler, 1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Plessner, 1928), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Gehlen, 1940), *Probleme der Kulturanthropologie* (Rothacker, 1942), *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* (Portmann, 1944).

Historia zapoczątkowanego przez Schelera projektu kończy się – według Fischera – w 1975 roku (tuż przed śmiercią Gehlena i faktycznym wycofaniem się Plessnera z życia naukowego), w sposób symboliczny: poświęconą Schelerowi pracą zbiorową opublikowaną w 100. lecie jego urodzin¹. W pracy tej Plessner i Gehlen oceniają dokonania antropologii filozoficznej, odnosząc się przede wszystkim do twórczości Schelera i własnego wkładu w dorobek tej dyscypliny. Ich opinie są krańcowo rozbieżne: Gehlen gloryfikuje autora *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, podkreślając przełomowy charakter jego antropologicznych idei i pomysłów, zaś Plessner z dystansem, nieco ironicznie, dezawuuje wartość antropologicznych prac Schelera, stawiając przy okazji w dwuznacznym świetle jego osobę.

Przedstawione w I części rozprawy dzieje Antropologii Filozoficznej w swojej konstrukcji i treści przypominają pasjonujący kryminał. Nie ma wprawdzie zabójstw,

¹ Zob. P. Good (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern/München 1975.

są jednak zaskakujące zwroty akcji, efektowne polemiki i spięcia między głównymi aktorami niemieckiej sceny filozoficznej, zakulisowa walka o stanowiska i wpływy, kontrowersyjne opinie, oceny i postawy. Wszystko to opisane jest jasno i precyzyjnie, świetnym językiem, w miarę bezstronnie, tzn. z punktu widzenia obserwatora, który sprawiedliwie udziela głosu wszystkim uczestnikom filozoficznych debat i sporów, stara się „wziąć w nawias” swoje preferencje i sympatie (choć – co zrozumiałe – nie zawsze mu się to udaje).

Część II, objętościowo skromniejsza (ok. 120 s.), ma charakter problemowy, zawiera analizę programu, kluczowych pojęć i metod badawczych stosowanych przez niemieckich klasyków Antropologii Filozoficznej. W tym fragmencie swoich rozważań Autor stara się uzasadnić tezę o możliwości i potrzebie wyodrębnienia *Philosophische Anthropologie* jako części składowej dyscypliny o tej samej nazwie (lecz pisanej z małej litery)².

Fischer prowadzi swoje wywody w sposób systematyczny, wyczerpująco odnosząc się do nasuwających się wątpliwości i zarzutów. Przyznaje, że Antropologia Filozoficzna nie może być traktowana jako szkoła filozoficzna w pełnym tego słowa znaczeniu³. Aby można było mówić o „szkole”, należałoby bowiem wskazać jej założyciela i mistrza, który opracował program, podchwycony i kontynuowany przez innych, jego bezpośrednich lub pośrednich uczniów, świadomych istnienia tej swoistej wspólnoty myśli i ducha, dążących do jej propagowania i umacniania.

Główni przedstawiciele projektu określanego mianem Antropologii Filozoficznej nie tylko nie uczynili nic, by sprostać takim wymaganiom, lecz nawet sami dostarczali argumentów pozwalających kwestionować pojawiające się niekiedy sugestie o wspólnych źródłach uprawianej przez nich filozofii, o łączącej ich ideowej i programowej więzi. Sprowadzony do Kolonii przez Schelera, o wiele od niego młodszy Helmuth Plessner podkreślał, że mimo bliskości ich początkowych relacji, nigdy nie był uczniem Schelera i w dziedzinie filozofii nie jest jego dłużnikiem ani spadkobiercą. Krytycznie oceniał też jego program i dorobek z zakresu antropologii, uznając go za mało oryginalny i niedopracowany. Z kolei Arnold Gehlen często podkreślał zasługi Schelera dla stworzenia i wypracowania programu antropologii filozoficznej, sam jednak chętniej przyznawał się do długu wobec Herdera i Nietzschego, niż wobec Schelera. Zarówno Plessner, jak i Gehlen zgodnie odżegnali się od pomysłu, jakoby należeli do jakiejś „szkoły filozoficznej” bądź też nawet ją założyli.

Obraz Antropologii Filozoficznej dodatkowo zaciemniają konflikty i animozje między głównymi animatorami tego ruchu. Max Scheler zarzucał Plessnerowi plagiat,

² Autor przyznaje, że w gruncie rzeczy nie jest pomysłodawcą tak sformułowanej tezy, lecz jej promotorem i propagatorem. Pierwsze próby wprowadzenia takiego rozróżnienia znaleźć można – jego zdaniem – już w pracach ucznia Gehlena, H. Schelsky'ego (*Zum Begriff der tierischen Subjektivität*, in: *Studium Generale*, Jg. 3 (1950), s. 102–116), ucznia Rothackera, J. Habermasa (*Anthropologie*, in: A. Diemer/I. Frenzel (Hrsg.), *Philosophie*. Mit einer Einleitung von H. Plessner, Frankfurt a.M. 1958, s. 18–35), ucznia Gehlena, K.-S. Rehberga (*Philosophische Anthropologie und die „Soziologisierung“ des Wissens vom Menschen*, in: R. M. Lepsius (Hrsg.), *Soziologie in Deutschland und Österreich*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sh. 23 (1981), s. 160–197).

³ Świadectwem mnożących się wątpliwości Fischera jest fakt, że odnosząc się do Antropologii Filozoficznej, w różnych fragmentach swojej pracy, zamiennie określa ją terminami takimi, jak: „szkoła”, „kierunek”, „nurt”, „formacja”, „paradygmat”, które nie są przecież synonimami.

świadome przywłaszczenie głównych idei planowanej, przygotowywanej i zapowiedzianej przez niego w 1924 roku, wielkiej *Antropologii filozoficznej*. Opinię tę podzieliło wielu wybitnych filozofów (m.in. Martin Heidegger i Arnold Gehlen), w rezultacie autor *Die Stufen des Organischen...* przez kilkanaście lat po opublikowaniu swojej głównej pracy był izolowany w środowisku filozoficznym. Choć po II wojnie światowej sytuacja Plessnera uległa zmianie, to jednak pogłoski o jego naukowej nierzetelności, skłonności do anonimowego wykorzystywania cudzego dorobku, co jakiś czas odzywały, utrudniając mu normalne funkcjonowanie w świecie nauki.

Nie mniej napięte były relacje między Plessnerem i Gehlenem. Autor *Die Stufen des Organischen...*, urażony przemilczaniem jego antropologicznego dorobku przez Gehlena (dopiero w 1950 roku, w czwartym, poprawionym wydaniu *Der Mensch...* pojawiła się krótka wzmianka na temat poglądów Plessnera) i podtrzymywanymi przez niego „insynuacjami” dotyczącymi plagiatu, nie ustawał w krytyce osoby i dorobku Gehlena, kwestionując jego moralne kwalifikacje (błyskotliwa kariera naukowa w okresie III Rzeszy) i „jednostronną, biologizującą” koncepcję człowieka.

Niesnaski w obozie twórców Antropologii Filozoficznej wykorzystywane były przez przedstawicieli konkurencyjnych nurtów i szkół filozoficznych. W swoich wystąpieniach i publikacjach podkreślali oni rozbieżność poglądów Schelera, Plessnera, Gehlena, Rothackera i Portmanna, brak jednolitego programu i nadmierne (kosztem filozofii) uzależnienie od empirycznych nauk o człowieku.

Krytyczne nastawienie części środowiska filozoficznego i brak zdecydowanej odpowiedzi na (wielokroć nieuzasadnione) zarzuty skomplikowały sytuację i ograniczyły szansę na sukces rozczukującego dopiero ugrupowania. W znaczących opracowaniach poświęconych filozofii XX wieku Antropologia Filozoficzna, rozumiana jako wyodrębniony nurt filozofii współczesnej niemieckiego obszaru językowego, prawie w ogóle się nie pojawia. Artykuły na jej temat pisane były bowiem przez osoby trzecie, spoza tego kierunku, w intencji przezwyciężenia głoszonych tam poglądów na rzecz np. pragmatyzmu, krytycznej teorii, czy też filozofii egzystencji⁴.

Kolejny czynnik utrudniający budowę solidnych fundamentów i rozwój Antropologii Filozoficznej miał charakter administracyjno-organizacyjny. Poza Rothackerem, który w latach 1938–1954 kierował Katedrą Filozofii na Uniwersytecie w Bonn i dzięki temu miał bezpośredni wpływ na rozwój naukowy młodych adeptów filozofii oraz promocję problematyki antropologicznej, żaden z pozostałych twórców Antropologii Filozoficznej nie miał takich możliwości. Co więcej, dwaj główni protagoniści, Plessner i Gehlen, mniej więcej w tym samym czasie, dokonali zaskakującej konwersji, porzucając (przynajmniej formalnie) filozofię na rzecz socjologii: Plessner w 1950 roku, po powrocie z emigracji, objął Katedrę Socjologii na Uniwersytecie w Getyndze, zaś Gehlen w 1946 roku przyjął propozycję kierowania Katedrą Socjologii i Psychologii w nowo założonej Hochschule für Verwaltungswissenschaften w Speyer.

Biorąc pod uwagę wszystkie argumenty i wspomniane tu okoliczności mogłoby się wydawać, że podjęta przez Joachima Fischera próba uzasadnienia tezy o istnieniu na

⁴ Zob. J. Habermas, *Anthropologie*, w: *Fischer-Lexikon Philosophie*, hrsg. v. A. Diemer/I. Frenzel, Frankfurt a. M. 1958, s. 18–35; W. Schulz, *Die Epoche der nichtspekulativen Anthropologie*, w: Ders., *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfuldingen 1972, s. 419–456; A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M./New York 1980, s. 48–87; H. Paetzold, *Der Mensch*, w: E. Martens/ H. Schnädelbach (Hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Reinbek b. Hamburg 1985, s. 440–479.

gruncie niemieckim w latach 1919–1975 wyodrębnionej formacji intelektualnej, działającej na polu Antropologii Filozoficznej, jest z góry skazana na niepowodzenie. Autor omawianej rozprawy jest jednak innego zdania. Próbuje przekonać czytelnika, że mimo widocznych różnic w poglądach Maxa Schelera, Helmutha Plessnera, Arnolda Gehlena, Ericha Rothackera i Adolfa Portmanna, tak wyodrębniona formacja, czy też nawet szkoła filozoficzna, istniała. Wprowadzony przez niego podział nie ma więc charakteru arbitralnego, lecz merytoryczny i przyczynia się do lepszego zrozumienia dziejów filozofii współczesnej.

Fischer w swoich wywodach najwięcej miejsca poświęca rozróżnieniu antropologii filozoficznej jako dyscypliny filozoficznej i Antropologii Filozoficznej jako pewnego nurtu (kierunku, szkoły, paradygmatu) w filozofii współczesnej. Obie ukonstytuowały się w obliczu ujawnionej i wciąż pogłębiającej się problematyczności człowieka, zakwestionowania dotychczasowych sposobów jego interpretacji i samozrozumienia. Ich drogi – jak podkreśla Autor – szybko się jednak rozeszły. Antropologia filozoficzna jako nowa dyscyplina filozofii stopniowo obejmowała swym zasięgiem coraz szersze (nie ograniczające się do obszaru niemieckojęzycznego) grono autorów, metod, idei i sposobów refleksji nad człowiekiem, podczas gdy Antropologia Filozoficzna jako wyodrębniony nurt (kierunek, szkoła, paradygmat), zamknęła się w wąskim kręgu ludzi, pomysłów i intelektualnego instrumentarium, okopała się na pozycjach, które przed nią zajmował neokantyzm, czy też filozofia życia.

Główne zadanie antropologii filozoficznej polegało – według Fischera – na systematyzowaniu i pogłębieniu refleksji nad funkcjonującymi już w filozofii sposobami pojmowania człowieka oraz próbami odpowiedzi na pytanie o specyfikę jego istnienia. Świadectwem takiego właśnie pojmowania jej misji przez współczesnych była opublikowana 1928 roku w Monachium praca pod tytułem *Philosophische Anthropologie*, w której uczeń W. Diltheya, Bernhard Groethuysen przedstawia typizujący zarys filozoficznych dróg rozwoju ludzkiej samoświadomości od czasów Platona do Montaigne'a⁵.

Nowa dyscyplina filozofii w kolejnych latach umacniała swoją pozycję rekonstruując historię refleksji nad człowiekiem w granicach wyznaczonych nazwiskami Platona i L. Feuerbacha⁶. Stopniowo dołączali do niej przedstawiciele również innych, znaczących w owym czasie, „ugrupowań” filozoficznych, dla których „antropologiczny zwrot” był ważnym impulsem rozwojowym. W opublikowanym w 1935 roku artykule *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie* F. Seifert, pisząc o „nowym odkryciu człowieka w filozofii”, zalicza do antropologii filozoficznej, obok prac Schelera i Plessnera, dzieła Jaspersa i Heideggera („antropologia egzystencjalna”), Freuda, Junga i Klagesa.

Antropologia filozoficzna jako nowa dyscyplina, funkcjonująca obok innych, mających już długą tradycję dyscyplin filozoficznych (epistemologii, etyki, metafizyki,

⁵ Do tego „doskonałego opisu ogólnego rozwoju antropologii filozoficznej” nawiązał m.in. E. Cassirer w swoim szkicu poświęconym „stadium rozwoju” antropologii filozoficznej do czasów współczesnych (E. Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, 1944).

⁶ Antropologię filozoficzną w takim rozumieniu opisują i analizują m.in.: M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart* (1955); W. Brünig, *Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand* (1960); H. G. Gadamer, P. Vogler (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie*, 2 Teile, in: H. G. Gadamer, P. Vogler, *Neue Anthropologie in 7 Bdn.*, Bd. 6. u. 7., Stuttgart 1972–1975.

estetyki), powstała zatem – jak opisuje to Fischer – w wyniku połączenia w jedną całość wielowiekowego dorobku filozoficznej refleksji nad człowiekiem i szerokiego spektrum nowych teorii „człowieka”, stworzonych w pierwszej połowie XX wieku. Wśród dyscyplin interesujących się pytaniem: *Was oder wer ist der Mensch?* przypadła jej rola wiodąca. Kantowska koncepcja antropologii, której obszar problemowy wyznaczają trzy pytania: 1) *Was kann ich wissen?* (Metaphysik); 2) *Was soll ich tun?* (Moral); 3) *Was kann ich hoffen?* (Religion), prowadzące do pytania czwartego, na którym są one ufundowane: *Was ist der Mensch?*, stanowi jej kamień węgielny.

W toku dalszego rozwoju nowa dyscyplina stopniowo wzbogacała się o kolejnych wybitnych przedstawicieli: E. Cassirer (który swoją filozofię form symbolicznych określał mianem „antropologii filozoficznej”), M. Merleau-Ponty, E. Fink, J. P. Sartre, A. Camus i J. Dewey, to tylko wybrane przykłady z długiej listy nazwisk podawanej przez Fischera. Do antropologii filozoficznej zalicza on również dorobek wypracowany w przeszłości i rozwijany w naszych czasach na Bliskim i Dalekim Wschodzie, w ramach konfucjanizmu, taoizmu, islamu i buddyzmu.

Antropologia filozoficzna, poszukując nowej syntezy w ramach refleksji nad człowiekiem, nie stroni również od dialogu z różnymi formami krytyki antropologii, takim jak „antropologia negatywna”⁷ czy też „antropologia postmodernistyczna”⁸. Ta systematyczna i zarazem programowa otwartość antropologii filozoficznej na nowe doświadczenia i idee doprowadziła, zdaniem Autora pracy, do rozmycia jej konturów i zagubienia własnej tożsamości.

Od tak rozumianej antropologii filozoficznej odróżnić należy – według Fischera – Antropologię Filozoficzną jako wyodrębniony nurt (kierunek, szkołę, paradygmat) filozofii współczesnej, który rozwijał się w ramach właściwej mu subdyscypliny, zachowując swoją autonomię i tożsamość. Ich wzajemną relację można próbować uchwycić na drodze analogii: antropologia filozoficzna ma się do Antropologii Filozoficznej tak, jak filozofia społeczna (rozumiana jako dyscyplina) do krytycznej teorii społeczeństwa (rozumianej jako wyodrębniony nurt współczesnej filozofii).

Fischer przyznaje, że twórcy Antropologii Filozoficznej byli także współtwórcami nowej dyscypliny, wyróżniało ich jednak swoiste podejście do problemu człowieka, które nie upowszechniło się w ramach antropologii filozoficznej. Scheler, Plessner i Gehlen zaproponowali nowy paradygmat, nowy sposób myślenia o człowieku. Nie interesowało ich hermeneutycznie – historyczne uzasadnienie i ugruntowanie własnych badań. Kantowskie usytuowanie antropologii w kontekście „trzech pytań” nie odegrało znaczącej roli w ich badaniach. Gdziekolwiek tylko widoczne są w ich tekstach wątle ślady myśli Herdera, Schillera i W. von Humboldta. Zdecydowanie odcinali się oni nie tylko od przeszłości, lecz także od innych prądów filozofii współczesnej, które, ze względu na swój antropologiczny potencjał, wprost lub pośrednio związane były z antropologią filozoficzną. Scheler, Plessner i Gehlen odkryli Antropologię Filozoficzną, bo – jak podkreśla Fischer – nie byli myślicielami „nawiązującymi”. Byli otwarci na nowe problemy i nową sytuację, która w ich czasach się wykrystalizowała, a którą Scheler ujął jednym zdaniem: „Człowiek już nie wie, czym jest, ale zarazem też wie, że tego nie wie”.

⁷ U. Sonnemann, *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Reinbek 1969.

⁸ W. Pircher, *Das „Verschwinden des Menschen“: Postmoderne Anthropologie*, in: R. Weiland (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Weinheim 1995, s. 205–216.

Mimo prezentowanego we wstępnej części pracy optymizmu J. Fischer przyznaje, że obraz Antropologii Filozoficznej przedstawiany we współczesnych opracowaniach bynajmniej nie jest jednoznaczny. Sprzeczne opinie na jej temat i wykluczające się diagnozy bynajmniej nie są rzadkością. Niezrażony trudnościami Autor w toku dalszych wywodów (w II części pracy) próbuje doprecyzować swoją koncepcję. Analizując wypowiedzi i opinie formułowane przez obserwatorów i (lub) krytyków Antropologii Filozoficznej oraz wypowiedzi i dzieła klasyków tego nurtu (Schelera, Plessnera, Gehlena, Rothackera i Portmanna) sporządza listę (mniej lub bardziej ważnych) własności, które odróżniają Antropologię Filozoficzną zarówno od antropologii filozoficznej, jak i konkurencyjnych nurtów (szkół, kierunków) filozofii współczesnej o antropologicznej proveniencji⁹:

1) Antropologia Filozoficzna miała ambicję bycia „filozofią pierwszą” (podkreślał to przede wszystkim Scheler, choć również Plessnerowska kategoria „ekscentrycznej pozycjonalności”, według Fischera, wskazuje na tego typu aspiracje).

2) Antropologia Filozoficzna rozwijana była w ścisłym związku ze szczegółowymi naukami o człowieku (biologią, etnologią, antropologią kulturową, psychologią, socjologią, językoznawstwem), które stanowiły dla niej źródło inspiracji i ożywczych impulsów¹⁰. Tym ścisłym związkom towarzyszyła jednak świadomość, że wywodzące się z nauk szczegółowych kategorie, nie mogą być wykorzystane w Antropologii Filozoficznej w swoim pierwotnym kształcie, z całym ich uwikłaniem w rzeczywistość empiryczną, lecz muszą być zinterpretowane przez pryzmat właściwych dla filozofii (w szczególności zaś dla Antropologii Filozoficznej) metod i środków.

3) Antropologia Filozoficzna odwoływała się do wyraźnie wyodrębnionego zbioru specyficznych dla niej kategorii, które z różnym nasileniem, niekiedy w zmienionej nieco postaci, przewijają się w wywodach pięciu „klasyków”. Najważniejsze z nich, według Fischera, to: *Weltoffenheit*, *Neinsagenkömner*, *Mängelwesen*, *Handlung*, *Entlastung*, *exzentrische Positionalität*.

4) Klasyków Antropologii Filozoficznej szczególnie interesowało miejsce człowieka w systemie istot żyjących, porównawcza analiza *homo sapiens* na tle świata zwierząt, uwzględniająca jego osobliwości fizjologiczne, anatomiczno-morfologiczne, sytuację ontogenetyczną i specyfikę zachowań.

5) Antropologię Filozoficzną cechował specyficzny, w pewnym sensie dwuznaczny, zwrot w stronę życia. Polegał on, z jednej strony, na podjęciu problemów i wykorzystaniu kategorii właściwych dla filozofii życia („organiczne życie”, „zmysłowo-cieleśne życie”, „życie popędowe”, „samo siebie doświadczające, pojedyncze życie”, „życie historyczne”, itd.), z drugiej zaś na podkreślanii (np. przez odwołanie do kategorii *Geist* lub *Ex-zentrität*) zasadniczej nieciągłości pędu życiowego w człowieku. Antropologia Filozoficzna miała przywrócić i umocnić rolę kategorii „ducha” (*Geist*) w odniesieniu do kategorii „życia” (*Leben*): uduchowić, to, co ożywione i ożywić to, co uduchowione. Ten kluczowy dla Antropologii Filozoficznej punkt widzenia umożli-

⁹ J. Fischer nie kwestionuje istnienia różnic między koncepcjami „klasyków”, wątek ten omawia w swojej pracy obszernie, podkreśla jednak, że mieściły się one w ramach zakreślonych dla Antropologii Filozoficznej i nie prowadziły do destrukcji jej tożsamości.

¹⁰ W tym kontekście szczególnie często przywoływane są prace trzech badaczy, którzy wywarli duży wpływ na „klasyków”: J. von Uexküll (Umwelt und Innenwelt der Tiere, 1909), W. Köhlera (Intelligenzprüfungen an Anthropoiden, 1917) i L. Bolka (Das Problem der Menschenwerdung, 1926).

wiał ujęcie tzw. monopoli człowieka (rozum, mowa, muzykowanie, narzędzia, śmiech i płacz) nie wedle jakiejś hierarchii, lecz jako systemu powiązanych ze sobą, węzłowych elementów jego struktury.

6) Antropologię Filozoficzną cechował zwrot w stronę natury, docenienie cielesno-biologicznych komponentów człowieczeństwa. Zwrotu tego nie należy jednak utożsamiać z uproszczonym, biologizującym ujęciem człowieka. Antropologia Filozoficzna rozwijana była bowiem w opozycji do koncepcji darwinowsko-ewolucjonistycznych.

7) Antropologia Filozoficzna była pierwszą próbą systematycznej odpowiedzi na pogłębiający się kryzys człowieczeństwa, zakwestionowanie jego miejsca w świecie i tradycyjnych form ludzkiej samoświadomości.

Autor wiele miejsca poświęca także omówieniu różnic między Antropologią Filozoficzną a innymi, popularnymi w XX wieku kierunkami filozofii (neokantyzm, logiczny empiryzm, filozofia egzystencji, fenomenologia itd.). Jego wywody na ten temat prowadzone są w oparciu o założenie, że kluczową kategorią Antropologii Filozoficznej, decydującą o jej tożsamości i wyznaczającą różnice w stosunku do innych nurtów filozofii współczesnej jest Plessnerowska „ekscentryczna pozycjonalność”. Przyjęte założenie jest dyskusyjne, argumenty nie zawsze brzmią przekonująco, widać jednak, że mamy do czynienia z dobrym znawcą filozofii współczesnej.

Joachim Fischer opisuje Antropologię Filozoficzną jako pewnego rodzaju fenomen historyczny o ściśle zakreślonych granicach. Na początku XX wieku pojawiła się grupa filozofów, którzy dali nowy impuls poszukiwaniom odpowiedzi na pytanie: *Was ist der Mensch?* Wypracowali oni oryginalny, konkurencyjny wobec innych propozycji, program badawczy, który zaowocował wybitnymi pracami i nową wizją człowieczeństwa. W latach 70. XX wieku siły żywotne paradygmatu, funkcjonującego nie tylko w szerokim nurcie antropologii filozoficznej, lecz także w ramach metafizyki, teorii poznania i etyki, zdaniem Autora, wyczerpały się. Klasyki Antropologii Filozoficznej zakończyli swój żywot, bądź też przeszli na emeryturę i zamilkli. Ich dzieła nie miał już kto kontynuować.

Tej nieco pesymistycznej ocenie towarzyszy zaskakująca informacja o pierwszych oznakach „renesansu antropologicznego dyskursu” i „rehabilitacji Antropologii Filozoficznej”, które miałyby się dokonywać (oczywiście) na gruncie niemieckim. Jak informuje Autor zwiastunem przelomu była konferencja zorganizowana w Bad Homburg w 1992 roku na temat *Anthropologie und Rationalitätskritik*, w której udział wzięli: V. Gerhardt, H. Schmitz, A. Honneth, K.-S. Rehberg, O. Höffe, H. Schnädelbach, G. Böhme, E. List, W. Kuhlmann i Autor recenzowanej pracy¹¹. Na czym miałyby polegać ów „renesans” i „rehabilitacja”, tego Fischer nie precyzuje. Można jednak odnieść wrażenie, że chodzi mu o ponowny (po pewnym okresie marazmu i zastoju) wzrost zainteresowania problematyką antropologiczną w środowisku niemieckich filozofów. Do tak rozumianego „odrodzenia” przyczynić się miała również działalność, funkcjonującego od 1981 roku, założonego przez uczniów Plessnera i Gehlena (K. Thomasa i K.-S. Rehberga) w ramach Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego, koła „Filozoficznej Antropologii i Socjologii” oraz pozytywny oddźwięk opublikowanej przez R. Weilanda pracy *Philosophische Anthropologie der Moderne* (1995).

¹¹ Właśnie na tej konferencji J. Fischer po raz pierwszy przedstawił swoją koncepcję Antropologii Filozoficznej jako wyodrębnionego nurtu filozofii niemieckiego obszaru językowego. W tym samym roku ideę tę zaprezentował on również na poświęconej H. Plessnerowi konferencji w Berlinie.

Przedstawiona w II części pracy argumentacja, mająca uzasadnić potrzebę odróżnienia dwóch rodzajów antropologii filozoficznej, rodzi wiele pytań i wątpliwości. W ujęciu Fischera antropologia filozoficzna jako nowa dyscyplina traci swoją specyfikę i staje się synonimem, mającej już długą tradycję, filozofii człowieka (*Philosophie des Menschen*). Ten, moim zdaniem, nieuprawniony zabieg, umożliwiał Autorowi wyodrębnienie Antropologii Filozoficznej jako zupełnie nowego paradygmatu refleksji nad człowiekiem, który na tle pozbawionej wyrazu antropologii filozoficznej (filozofii człowieka) jawi się jako ostoja programowej i merytorycznej jedności i spójności. Cel ten jest jednak osiągnięty przy pomocy dyskusyjnych środków. Fischer uwypukla ideowe pokrewieństwo Schelera, Plessnera, Gehlena, Rothackera i Portmanna, bagatelizując dzielące ich różnice. Gdy zaś zestawia ze sobą Antropologię Filozoficzną i antropologię filozoficzną, bądź też Antropologię Filozoficzną i inne nurty filozofii współczesnej (filozofię życia, fenomenologię czy też filozofię egzystencji), drobne różnice stają się podstawą fundamentalnych podziałów, zaś podobieństwa okazują się powierzchniowe i pozbawione merytorycznego znaczenia.

Antropologia filozoficzna jako dyscyplina jest – według Fischera – spadkobierczynią i kontynuatorką wielowiekowej tradycji filozoficznych badań nad człowiekiem, rozwijanych w ramach różnych cywilizacji i kręgów kulturowych. Z kolei Antropologia Filozoficzna jako nurt w filozofii współczesnej jest – w jego interpretacji – zjawiskiem zupełnie nowym, nie nawiązującym do wcześniejszych dokonań, zrywającym z przeszłością. Fakty, które nie pasują do tego opisu, są przez niego pomijane, bagatelizowane bądź też opacznie interpretowane. I tak np. powtarzane przez Gehlena słowa o długu wdzięczności wobec antropologii Herdera nie oznaczają – według Fischera – nawiązania i faktycznej zależności Gehlena (i tworzonej przez niego Antropologii Filozoficznej) od Herdera, lecz są elementem personalnych rozgrywek między nim i Plessnerem. Gehlen jakoby chciał w ten sposób pomniejszyć zasługi Plessnera, zakwestionować jego aspiracje bycia prekursorem Antropologii Filozoficznej, Herder zaś był tylko przypadkowo wybranym narzędziem. Tej zadziwiającej sugestii, przypisującej Gehlenowi niskie intencje i intelektualną nieuczciwość, nie sposób zaakceptować. Tym bardziej że przemawiają przeciw niej oczywiste ustalenia dotyczące merytorycznych związków między koncepcjami Gehlena i Herdera.

Wątpliwości budzi również przypisywanie Plessnerowi wiodącej roli w Antropologii Filozoficznej i traktowanie wprowadzonej przez niego kategorii „ekscentrycznej pozycjonalności” jako klucza do zrozumienia swoistości stanowiska wypracowanego w ramach tego nurtu i punktu odniesienia dla dyskusji z wszystkimi innymi nurtami i szkołami filozoficznymi uczestniczącymi w dyskursie antropologicznym. Dokonania Schelera, czy też Gehlena, były bowiem nie mniej istotne i nie mieszczą się one w granicach wyznaczonych przez system Plessnerowskich idei i kategorii.

Zakreślone w pracy ramy czasowe funkcjonowania szkoły Antropologii Filozoficznej to kolejne, dyskusyjne rozstrzygnięcie Autora. Choć Scheler jest uznawany przez Fischera za ojca, zarówno Antropologii Filozoficznej, jak i antropologii filozoficznej, to ta pierwsza – w jego ujęciu – okazuje się być nieco starsza, jej początek wiąże się bowiem z podjęciem przez Schelera pracy na Uniwersytecie Kolońskim (1919), ta druga zaś miałaby się narodzić dopiero pod koniec lat 20. XX wieku. Jeszcze mniej przekonujący jest opis ostatnich lat funkcjonowania Antropologii Filozoficznej i jej cudownego odrodzenia po blisko dwudziestoletniej przerwie. We wskazanym przez Fischera (jako data graniczna) roku 1975 nie wydarzyło się nic takiego, co upoważniałoby do formułowania wniosku, iż oto właśnie zamknięta została ostanía karta historii opisywanej

przez niego szkoły. Zarówno wtedy, jak i w latach następnych, problematyka antropologiczna cieszyła się zainteresowaniem, prowadzono badania, powstawały nowe prace¹². Wymienieni przez Fischera „odnowiciele” Antropologii Filozoficznej, z małymi wyjątkami, publikowali już w latach 70. i 80. XX wieku. V. Gerhardt, H. Schmitz, K.-S. Rehberg, G. Böhme, czy też O. Höffe, nie byli nowicjuszami, rozpoczynającymi w latach 90. swoją karierę. Antropologia Filozoficzna, nawet w tym wąskim, proponowanym przez Fischera, rozumieniu¹³, rozwijała się w II. połowie XX wieku (również po roku 1975) w sposób nie odbiegający od normy, i to nie tylko w krajach niemieckiego obszaru językowego. Normą zaś nie jest stan permanentnej rewolucji i ciągłych przełomów. Poszczególne dyscypliny filozofii, działające w jej ramach szkoły, nurty i kierunki, mają w swoich dziejach okresy wzlotów i upadków, okresy normalnej aktywności przeplatane są chwilami stagnacji lub nawet marazmu. Antropologia filozoficzna nie była wyjątkiem od tej reguły.

Niefortunna wydaje się również propozycja Fischera, aby dyscyplinę filozoficzną i nurt (kierunek, szkołę) w filozofii określać takim samym terminem, pisany z małej, bądź dużej litery. Tego typu sztuczne rozróżnienie z trudem spełnia przypisaną mu rolę w słowie pisanym, w mowie jednak staje się bezużyteczne.

Mimo wątpliwości i zastrzeżeń, których lista bynajmniej nie została tu wyczerpana, praca J. Fischera zasługuje na uznanie i uważną lekturę. Godna podziwu erudycja, kompetentna analiza różnych wątków filozofii współczesnej, ogrom faktów i informacji (niekiedy trudno dostępnych, przechowywanych w niemieckich archiwach bądź też zbiorach prywatnych), dołączony do pracy indeks osobowy i rzeczowy oraz obszerna, licząca ponad 1200 (!) pozycji bibliografia tekstów klasyków i komentatorów Antropologii Filozoficznej, powinny zostać docenione i wykorzystane przez wszystkich poszukawczy wiedzy o człowieku.

LESZEK KUSAK
(Kraków)

¹² Zob. np.: G. Haefner, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1982; G. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt am Main 1985.

¹³ Sfera zainteresowań klasyków Antropologii Filozoficznej, wbrew sugestiom Fischera, wcale nie była aż tak wąska, obejmowała bowiem szerokie spectrum zagadnień i problemów, poczynwszy od fenomenologii ciała, a skończywszy na analizach kultury, techniki, języka i instytucji społecznych.