

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 Helmut-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 urzeczywistnieniu 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 odżegnawali 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 rozczkującego 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*, *Neinsagenkönnen*, *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 przełomu 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 miałyby 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.