

The background of the cover is a dark, moody painting. It depicts a stormy sea with white-capped waves crashing against a dark, rocky shore. In the foreground on the left, a weathered stone pillar or part of a wall stands amidst dark, tangled foliage and branches. The overall tone is somber and dramatic, with a heavy, overcast sky in shades of grey and blue.

Maciej Woźniczka

Niepokój człowieka

Odpowiedź antropologii filozoficznej



Niepokój człowieka



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

[Kup książkę](#)

Maciej Woźniczka

Niepokój człowieka

Odpowiedź antropologii filozoficznej

Maciej Woźniczka (ORCID: 0000-0003-2359-5644)
Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie, Wydział Humanistyczny, Katedra Filozofii
42-200 Częstochowa, al. Armii Krajowej 36a

RECENZENT
Edward Fiał

REDAKTOR INICJUJĄCA
Natasza Grabowiecka

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ
Dorota Stępień

SKŁAD I ŁAMANIE
AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA
Wojciech Grzegorzczak

PROJEKT OKŁADKI
Monika Rawska

Na okładce wykorzystano obraz Adolfa Hirémy-Hirschla, *Seaside Cemetery* (WikiCommons)

© Copyright by Maciej Woźniczka, Łódź 2025
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2025

<https://doi.org/10.18778/8331-567-6>

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.10949.22.0.M

Ark. wyd. 15,3; ark. druk. 15,875

ISBN 978-83-8331-567-6
e-ISBN 978-83-8331-568-3

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-237 Łódź, ul. Matejki 34A
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 635 55 77

[Kup książkę](#)

Spis treści

Wstęp / 9

1. Antropologia o orientacji religijnej / 31

1.1. Człowiek a religia / 31

1.1.1. Człowiek a antropologia religijna / 34

1.1.2. Bibliografia / 37

1.2. Antropologia w religiach Dalekiego Wschodu / 40

1.2.1. Założenia antropologiczne / 40

1.2.2. Kultura i religia Chin / 43

1.2.2.1. Antropologia taoizmu / 44

1.2.2.2. Antropologia konfucjanizmu / 45

1.2.2.3. Bibliografia / 47

1.2.3. Kultura i religia Indii / 48

1.2.3.1. Antropologia wedyjska i bramińska / 49

1.2.3.2. Antropologia buddyzmu / 50

1.2.3.3. Bibliografia / 51

1.2.4. Podsumowanie / 52

1.3. Antropologia w religiach Bliskiego Wschodu i Zachodu / 55

1.3.1. Antropologia sumeryjska / 55

1.3.2. Antropologia babilońsko-asyryjska / 56

1.3.3. Antropologia zaratustrianizmu / 57

1.3.4. Antropologia judaizmu / 58

1.3.5. Antropologia chrześcijaństwa / 61

1.3.6. Antropologia islamu / 66

1.3.7. Podsumowanie / 67

1.3.8. Bibliografia / 69

2. Antropologia o orientacji filozoficznej / 75

2.1. Człowiek a filozofia / 75

2.1.1. Człowiek a antropologia filozoficzna / 77

2.1.2. Bibliografia / 80

2.2. Antropologia w ujęciu naturalistycznym / 82

2.2.1. Problem naturalizmu / 82

2.2.2. Antropologia naturalistyczna w starożytności i w średniowieczu / 84

2.2.3. Antropologia naturalistyczna w nowożytności / 93

2.2.4. Antropologia naturalistyczna we współczesności / 97

2.2.5. Podsumowanie / 106

2.2.6. Bibliografia / 108

2.3. Antropologia akcentująca afekty, uczucia i emocje / 111

2.3.1. Problem afektów, uczuć, emocji i postawy emocjonalizmu / 111

2.3.2. Antropologia emocjonalistyczna w starożytności i w średniowieczu / 117

2.3.3. Antropologia emocjonalistyczna w nowożytności / 122

2.3.4. Antropologia emocjonalistyczna we współczesności / 129

2.3.5. Podsumowanie / 135

2.3.6. Bibliografia / 139

2.4. Antropologia o nastawieniu racjonalistycznym / 143

2.4.1. Problem racjonalizmu / 143

2.4.2. Antropologia racjonalistyczna w starożytności i w średniowieczu / 145

2.4.3. Antropologia racjonalistyczna w nowożytności / 153

2.4.4. Antropologia racjonalistyczna we współczesności / 158

2.4.5. Podsumowanie / 164

2.4.6. Bibliografia / 167

2.5. Antropologia zorientowana na duchowość, antropologia spirytualistyczna / 170

2.5.1. Problem duchowości / 170

2.5.2. Antropologia duchowości w starożytności i w średniowieczu / 175

2.5.3. Antropologia duchowości w nowożytności / 182

2.5.4. Antropologia duchowości we współczesności / 186

2.5.5. Podsumowanie / 201

2.5.6. Bibliografia / 205

2.6. Antropologia w perspektywie społecznej / 211

- 2.6.1. Problem socjologizmu, postawy socjologicznej / 211
- 2.6.2. Antropologia socjologiczna w starożytności i w średniowieczu / 213
- 2.6.3. Antropologia socjologiczna w nowożytności / 218
- 2.6.4. Antropologia socjologiczna we współczesności / 222
- 2.6.5. Podsumowanie / 228
- 2.6.6. Bibliografia / 231

Zakończenie / 235

Aneks. Główne postacie i nurty filozoficzne w antropologii filozoficznej / 243

Wstęp

„Wszyscy jesteśmy ludźmi”, podsumowywał Gellner [...]

(Rapport 2018, 204)

Nie ma i nigdy nie było jednej antropologii. [...] Ta dziwna nauka
– o wciąż mgliście zarysowanych granicach i nieuchwytnym przedmiocie
– zawsze miała wiele imion i wiele oblicz.

(Czaja 2013, 7)

Każda antropologia jest na miarę kultury, w której powstaje.

(Kulas 2006, 187)

Refleksja nad człowiekiem należy do najstarszych i zarazem najbardziej podstawowych obszarów zainteresowania myśli ludzkiej. Przyczyny tego stanu rzeczy nie wymagają jakichś szczególnych uzasadnień – pojmowanie samego siebie należy do elementarnych czynności poznawczych. Człowiek chciałby wiedzieć, kim jest. Naturalne jest to, że poza fizycznym lustrem człowiek dysponuje czymś, co można by określić jako lustro mentalne. Cały problem zaczyna się wtedy, gdy podjęta zostaje próba wyjaśnienia, jak człowiek postrzega siebie samego. Przecież nie wystarczy stwierdzić, iż na człowieku właściwie każdy się zna, bo każdy jest człowiekiem.

Pytanie o człowieka jest jednym z najtrudniejszych pytań filozoficznych. Nie wiadomo nawet, jak je dokładnie sformułować (Kim jestem? Czym jestem? Jak(i) jestem? Co to znaczy, że jestem?). Dotąd nie udzielono na nie w pełni satysfakcjonującej czy choćby niebudzącej większych wątpliwości odpowiedzi. Od wieków filozofia jest poszukiwaniem, przedstawianiem wątpliwości, próbą poradzenia sobie z niepokojem naprawdę elementarnym (Czym jest życie? Jaki jest świat? Po co mi to wszystko?). Zapewne ten stan rzeczy nie zadowoli tych, którzy w filozofii szukają przede wszystkim odpowiedzi. Czy jednak nie lepiej jest uczciwie nie wiedzieć (przekorna niewiedza Sokratesa) niż uspokajać się pozorną wiedzą czy nawet złudzeniami? Omawiana problematyka zawiera w sobie również klasyczne pytania o naturę (o istotę i o sens), które uwikłane są w jakieś kryteria

udzielania odpowiedzi, wymagają więc odniesienia do kontekstu kulturowego (co już nie jest obojętne dla kształtu tych ewentualnych odpowiedzi). A które konteksty są najlepsze? Wątpliwości jest dużo i próbowano się z nimi mierzyć w nader różny sposób. Uświadomienie sobie odrębności tej refleksji trwało długo. Antropologia filozoficzna jako odrębna dyscyplina filozoficzna pojawiła się dość późno, bo dopiero około roku 1900.

W pytaniu o człowieka przełomu dwóch pierwszych ćwierćwieczy XXI w. nie sposób nie odnieść się do aktualnych wydarzeń. Największy niepokój zdaje się wywoływać przestrzeń społeczna współczesnego człowieka. Może budzić zdumienie to, że w zdawałoby się „cywilizowanym” i „nowoczesnym” (zdaniem wielu już „ponowoczesnym”) świecie toczą się brutalne walki o fizyczne przetrwanie narodów (na przykład wojna w Ukrainie). Związane z funkcjonowaniem systemów autorytarnych zaburzenia w przestrzeni społecznej obnażają nieprzygotowanie świata (ONZ, organizacji międzynarodowych, polityki mocarstw) do rozwiązywania konfliktów narodowych i społecznych. Oznacza to również nieprzygotowanie Europy do danej jej rzeczywistości społecznej (możemy obserwować elementarne błędy w pojmowaniu sytuacji dziejowej). Zjawisko wojny w Europie u progu drugiego ćwierćwiecza XXI w. odsłania niezwykle przynębiający fakt, że mimo (pozornego?) postępu cywilizacji w międzyludzkich sporach nadal mogą nie liczyć się elementarne prawa człowieka, lecz siła i przemoc. Ta filozofia przemocy to wyraz nieporadności, niedojrzałości kultury współczesnej i słabej kondycji współczesnego człowieka. Krótko mówiąc – świat funkcjonuje w podstawowych sprzecznościach, a stopień upośledzenia doświadczenia kulturowego człowieka w nim istniejącego jest niewyobrażalny. Wyraźnie widać, że epoka silnych konfliktów wewnątrzgatunkowych jeszcze się nie skończyła. Jak więc współczesny człowiek ma porozumiewać się z drugim człowiekiem? Przy pomocy słowa czy z użyciem argumentów militarnych? Innym problemem człowieka społecznego jest system, w którym on funkcjonuje. Mimo wszystkich swoich niepodważalnych zalet demokracja w naturalny sposób nieuchronnie prowadzi też do spłylenia kultury. Uproszczenia i trywializmy nurtu kultury masowej wywołują wiele negatywnych konsekwencji.

Fundamentalne pytania dotyczą oczywiście nie tylko kwestii politycznych czy społecznych. Człowiek antropocenu stworzył sobie nader zróżnicowane doświadczenie kryzysu. Przede wszystkim dotyczy ono jego istnienia biologicznego. Dominacja gatunku ludzkiego doprowadziła do niekorzystnych zmian klimatycznych, osłabienia bioróżnorodności czy zanieczyszczenia środowiska. Współczesne wyzwania stojące przed ludzkością stają się coraz wyraźniejsze.

Kolejny zespół zagadnień, z którymi musi mierzyć się współczesny człowiek, dotyczy naturalnych przemian cywilizacyjnych. Zasadniczo zmienia się jego kultura. Zjawisko Internetu, powstanie społeczeństwa mediów, zmiany w zakresie form komunikacji

stwarzają nowe wyzwania. Świat wirtualny z jednej strony dopełnia rzeczywistość, a z drugiej – staje się substytutem prawdziwego, „naturalnego” życia. Jak szybko człowiek może oswajać się ze swoimi nowymi wynalazkami, jak ma się do nich lepiej dostosować (tu pojawia się choćby dość świeży problem „sztucznej inteligencji”)?

Niepokój dotyczy również systemu edukacji. Trudno o powszechną filozofię w uniwersytetach. Nie ma również w polskich szkołach średnich elementarnego kursu filozofii, a już zupełnie brak jest możliwości skorzystania z kursu antropologii filozoficznej. A przecież pytania o to, kim jestem, kim jest drugi człowiek, czym jest społeczność (także internetowa), w której on funkcjonuje, są kwestiami elementarnymi – szczególnie na etapie edukacji, gdy kształtuje się osobowość młodego człowieka. Temu, kto nie przeszedł przez próby odpowiedzi na tego typu pytania, może być nieco trudniej stać się w pełni świadomym, wartościowym człowiekiem. Czy pomysł na kulturę bez filozofii nie jest przykładem nieporozumienia edukacyjnego? Czy bycie człowiekiem bez refleksji, nastawionym jednoznacznie na doraźność egzystencji jest w istocie ważniejsze od świadomego bycia samym sobą?

Jest jeszcze jeden odwieczny problem, a mianowicie kwestia jakiejś systemowo potwierdzonej nieporadności, czasem nawet bezradności. Człowiek może traktować jako normę to, że tak zaskakująco mało o sobie wie i może długotrwale nie starać się wiedzieć. Ze swoich młodzińskich czasów wielu pamięta próby zrozumienia samego siebie i potrzebę pojęcia własnego człowieczeństwa, a także moment uświadomienia sobie, że jest nam dany jedynie fragment, kawałek skończonego losu. A wszystko to trzeba sobie jakoś ułożyć i w końcu zmierzyć się z istotnymi pytaniami. Kim jestem? Jaki jestem? Dlaczego taki jestem? Co realnie mogę zrobić z sobą samym? Tu pojawić się może trudna konstatacja, że egzystencja człowieka (kondycja, los) to życie z pytaniami, na które jedynie czasem, nawet i przypadkiem, pojawiają się jakieś wersje odpowiedzi.

Przeświadczenia światopoglądowe, intuicje pierwotne

Refleksję o człowieku należałoby rozpocząć od kwestii najbardziej fundamentalnych. Uwikłana jest ona bowiem w różnego rodzaju przeświadczenia światopoglądowe, intuicje pierwotne, racje, które jakoś się wyczuwa, ale trudno wyraża w języku pojęć. Najprostsze z nich dotyczą następujących problemów: co jest podstawą doświadczenia kulturowego (na przykład religia czy filozofia, tradycja czy moje samostanowienie), co jest fundamentem doświadczenia człowieczeństwa (na przykład instynkt przetrwania, przeżycia emocjonalne czy może pojmowanie rzeczywistości), kim jestem ja jako podmiot (świadomością, psychiką, duszą). Następnym krokiem jest określenie, co wynika z tego, że dane przesłanki warunkują wizję człowieka albo już wyraźnie sprecyzowaną koncepcję antropologiczną.

Egzystencja człowieka wcale nie musi wykazywać się dużym stopniem spójności. Na przykład podstawowa kategoria, jaką jest pragnienie przetrwania, może stać wyżej niż potrzeba ładu i porządku. Jak ma więc wyglądać postawa przyjmowana wobec takiego stanu rzeczy? Specyfika doświadczenia filozoficznego zezwala na interpretację w postaci sporu. Czy taką trzeba przyjąć również w przypadku pytań o człowieka, gdyż tu nazbyt wielu kwestiom daleko jest do rozstrzygnięcia? Jeśli tak, to standardem postaw i działań winien być format dyskursywny. Zbyt często jednak spór o idee przekształca się w spór o ideologie. Wtedy miejsce kultury dyskursywnej zajmuje kultura przemocy.

Koncepcja, idea projektu

Koncepcja książki osadzona jest na próbie odczytania przeświadczeń antropologicznych zawartych w dziejach filozofii. Dla filozofa są już one znaczące same w sobie. Platona czyta się z nie mniejszym zainteresowaniem niż Ciorana czy Žižka. To różne wersje antropologii wydobywanej z dziejów filozofii. Pomysł napisania książki dotyczącej antropologii filozoficznej powstał na bazie wykładów prowadzonych z tego przedmiotu dla studentów psychologii. W praktyce okazało się, że studenci (zwłaszcza pierwszych lat studiów) wykazują duże zainteresowanie antropologią naturalistyczną. Można zaryzykować tezę, iż jako pierwszorzędne (status wiedzy akademickiej) traktują przyrodnicze pojmowanie człowieka. Bliskość wobec kanonu współczesnej medycyny również zdaje się wzmacniać postawę antropologii naturalistycznej. Ale może jednak warto wyjść poza granice antropologii naturalistycznej? Może trzeba wyodrębnić i pokazać tożsamość innych nurtów? I tak wyłonienie antropologii emocjonalistycznej to – może nieco nazbyt odważna – próba dostosowania treści wykładu do potrzeb studentów psychologii.

Poszukując odpowiedzi na elementarne pytania dotyczące kondycji człowieka, trzeba jednak spojrzeć jeszcze dalej – bo przecież nie tylko istniejemy biologicznie, nie tylko doświadczamy jakichś emocji, lecz także myślimy (stąd *cogito* Kartezjusza). Antropologia racjonalistyczna siłą rzeczy wyłania się zatem sama. W celu dopełnienia obrazu refleksji nad człowiekiem pozostaje włączyć do rozważań antropologię duchowości (antropologię spirytualistyczną). Ponadto człowiek bez wątpienia jest również istotą społeczną, powstaje więc potrzeba wyłonienia i scharakteryzowania także refleksji dotyczącej tych zagadnień – stąd antropologia socjologiczna (bliższe omówienie znaczenia tego terminu w podrozdziale 2.6.1). Książka ta może też być swoistym filozoficznym „alfabetem antropologicznym” dla studentów filozofii, pedagogiki czy humanistycznych kierunków pokrewnych. Jest raczej opracowaniem o charakterze wprowadzającym i orientującym.

Przyjąłem założenie, że w antropologii filozoficznej drogą do zrozumienia współczesności są dzieje. Celem projektu jest próba wyłonienia prawidłowości przemian w głównych nurtach antropologii filozoficznej. Ważne może być stworzenie swoistej mapy,

potrzebnej do interpretacji filozoficznie pojmowanego doświadczenia człowieczeństwa. Dla wielu może wydawać się istotne, jakim modyfikacjom ulegało rozumienie człowieka, jak zmieniało się pojmowanie jego natury i na którym etapie tego procesu poznania jest on sam.

Założenia

W pierwszej kolejności zapewne warto przedstawić założenia wstępne, swoiste przedzałożenia. Trzeba zaznaczyć, iż spory o koncepcję człowieka uwikłane są szczególnie w ten rodzaj uwarunkowań. Być może najważniejsze są właśnie te przeświadczenia podstawowe, a więc pierwotne intuicje, wycucia, skojarzenia czy nastawienia wartościujące. Dotyczą one nie tylko przekonań samych w sobie, lecz także ogólniejszych kontekstów ich formułowania. Czym jest bowiem ta swoista „prawiedza”, „przedwiedza” warunkująca formułowaną wiedzę? To przecież zarówno teoria, jak i jej osadzenie conceptualne. Jaką więc przyjąć postawę metodologiczną? Problem w tym, że te przedzałożenia niełatwo jest wyodrębnić i jasno sformułować. Są trudno zestawialne, czasem zupełnie wobec siebie niewspółmierne, nie mówiąc już o możliwości oceny ich wartości rzeczowej. Jeśli niełatwo je sformułować, to (na tym etapie) niech pozostaną nie do końca uświadomione i wyrażone. Ważne jest jednak, że mamy świadomość ich istnienia.

Natomiast wyraźnie precyzowane założenia właściwe są następujące:

1. Zadanie przedstawienia problematyki antropologii filozoficznej przynosi różnego rodzaju konsekwencje, m.in. w postaci konieczności dokonania pewnych interpretacyjnych wyborów. Postanowiłem poczynić nieoczywisty dla wielu zwolenników tradycji podział na **antropologię o orientacji filozoficznej** i **antropologię o orientacji religijnej**. To założenie osadzone jest w jakiejś części na przesłankach światopoglądowych (nieweryfikowalnych, trudnych do argumentacji), aczkolwiek wydaje się, że zapoczątkowany w średniowieczu rozdział filozofii i teologii, wzmacniany doświadczeniami filozofii nowożytnej i współczesnej, upoważnia do podtrzymania tego wyodrębnienia. Humanistyka to jednak nie przyrodoznawstwo, więc wszelkie jednoznaczne, arbitralne podziały na gruncie humanistyki wydają się nieadekwatne. Dzieje kultury człowieka to również przeplatanie się (niekiedy wręcz utożsamiające) refleksji filozoficznej i religijnej. Dlatego, nieco odchodząc od radykalizmu tego wyodrębnienia, starałem się przedstawiać zarówno elementy filozoficzne w refleksji religijnej, jak i przejawy myślenia religijnego w refleksji filozoficznej.
2. Zależało mi też na odzwierciedleniu koncepcji „**antropologii długiej pamięci**”. Ta propozycja badawcza to antropologia szeroko pojmowana. Współczesność w dużym

stopniu jest egocentryczna – ważne jest moje tu i teraz, ten aktualny świat, a dla niego istotna jest krótka pamięć. Chciałbym trochę rozwinąć tę skąpą wizję, poszerzyć ją o dodatkowe interpretacje. Przecież człowiek od tysięcy lat boryka się z podstawowymi dla siebie problemami, zatem dlaczego by chociaż nie spróbować jakoś ich zebrać i zestawić? Ważna jest też dla mnie potrzeba wzmocnienia pamięci kultury. Pamięć pokoleń jest bardzo krótka, a to, co doraźne, choćby było płaskie, wydaje się lepsze od tego, co odległe, choć głębokie. Ujęcie dziejowe jest istotne, bowiem oddaje przemiany w refleksji i może prowadzić do sformułowania pewnych paradygmatycznych standardów myślenia o człowieku.

Jeśli filozofia to dzieje, to czy antropologia filozoficzna to również dzieje? W tej książce przyjąłem, że tak właśnie jest. Zakładam, że antropologia filozoficzna stanowi o filozofowaniu, jest jedną z głównych dyscyplin filozofii, a w konsekwencji musi być oparta na tej dziejowości. Dlatego tak silne jest akcentowanie epok (historia jest ważna, bo odzwierciedla ducha epok). Uważam, że potrzebna jest swego rodzaju rzetelność wobec dziejów. To, że kiedyś myślano inaczej, wcale nie znaczy, że myślano źle. Choć oczywiście pewna „niewspółczesność” jest widoczna, ale może warto zobaczyć i te niesione przez wiatr historii usterki.

3. Ważna jest dla mnie **postawa pluralizmu**. Starałem się wydobywać z dziejów myślenia o człowieku również stanowiska skrajne. Filozofia ma pełnić ważną funkcję twórczą, odsłaniającą, ciągle redefiniującą horyzonty interpretacyjne człowieka. Doświadczenie myślowe, eksperyment intelektualny, ryzyko koncepcyjne odgrywają istotną rolę i stanowią wartość samą w sobie. Filozof to nie ten, kto stara się swoje idee bezpośrednio wcielać w życie. On ma tworzyć koncepcje, poszukiwać nowych rozwiązań i interpretacji, ma myśleć bez żadnych ograniczeń. Niewątpliwie wiele zależy od przyjętych kryteriów. W swoim opracowaniu potraktowałem postawę pluralizmu dość szeroko, starając się wyrażać niekoniecznie dobitnie formułowane kwestie, a nawet wydobywać jakieś mikrorewolucje. W pesymistycznych wizjach stwierdza się, iż niezbyt wiele się zmieniło w tym człowieku (na przykład relacja sił dobra i zła), dlatego wciąż istotne są próby odnajdywania nowych dróg poszukiwań, bo bez ryzyka, bez tej odwagi interpretacyjnej trudno o nowe i lepsze rezultaty podejmowanych refleksji.
4. Istotną kwestią jest dla mnie również **dystans do ideologii** (tu: do przekonywania na siłę, bez odpowiedniej argumentacji), nawet do tej swoistej ideologii filozoficznej (i akcentowania metafizycznych przeświadczeń opisującego) – dlatego w opracowaniu prezentowana jest duża skala stanowisk interpretacyjnych. Moim zdaniem naukowiec nie powinien być moralizatorem. Starałem się unikać formułowania ocen, zdając sobie jednak sprawę, że również język nie jest biernym medium. Język współkształtuje opis, więc pewne wartościowania w nim ukryte są nieuniknione. Ale czy

bez autorskiej perspektywy można w ogóle uprawiać humanistykę? Frederick Copleston, autor jedenastotomowej *Historii filozofii*, stwierdził, że: „prawdziwy historyk nie może nie przyjąć jakiegoś punktu widzenia, nie zająć jakiegoś stanowiska, ponieważ przy rozumnym szeregowaniu faktów musi się kierować jakąś zasadą wyboru” (Copleston 1998, 5), a nawet: „jego osobiste poglądy filozoficzne muszą wpływać na wybór i prezentację faktów lub przynajmniej na akcent, jaki kładzie na pewnych faktach i aspektach” (Copleston 1998, 6). Sztuką jest nadanie temu osobistemu odbiorowi wymiaru ogólniejszego choćby poprzez wyrażanie głosu swojego pokolenia.

5. Chciałbym raczej prezentować **postawę optymistyczną**. Uważam, że bez wiary w człowieka wiele rzeczy po prostu nie ma sensu. Nawet jeśli momentami jest to wiara poddawana ciężkiej próbie (bo przecież część doświadczeń ludzkości nie świadczy na korzyść człowieka). Może właśnie wtedy istnieje potrzeba, by „z pasją i furią rzucić go ku jakiemuś wielkiemu ideałowi” (Elzenberg 1994, 148). Filozofia przecież nie polega na zimnej rejestracji faktów i suchej, technicznej dedukcji formułowanych praw. Humanistyka to przekaz silnie wartościujący. Utrzymanie tej postawy optymistycznej wymaga nie tylko wysiłku i zaangażowania autora, bo ten sam wysiłek potrzebny jest i po drugiej stronie: „aby studiowanie historii filozofii przynosiło oczekiwane korzyści, [istnieje – M.W.] potrzeba pewnego »współodczuwania«, więzi, podejścia niemal psychologicznego” (Copleston 1998, 19).

Metodologia

Nie istnieje żadna uniwersalna metodologia, a tym bardziej metodologia przeznaczona do opisu kondycji człowieka i refleksji z nią związanej. Mimo wszystko nieuniknione jest pytanie, z jakich narzędzi interpretacyjnych należy w tym przypadku skorzystać? Nie ma co ukrywać, że zwłaszcza w humanistyce wybór opcji badawczej i postawy analitycznej jest obciążony. Naturalny rozwój refleksji humanistycznej to również ewolucja jej metodologii. Tradycja pozytywistyczna, silnie akcentująca znaczenie postawy scjentystycznej, na długo zdominowała myśl humanistyczną. Wskazanie ograniczeń tej perspektywy to trochę zbyt mało. Filozofia analityczna pozwala wiele uściślić, ale trudno na jej przesłankach zbudować satysfakcjonującą koncepcję człowieka. Filozofia pragmatyzmu wydaje się zaś mało esencjalna. Strukturalizm jest bardziej metodologią odpowiednią do badań nad językiem niż orientacją filozoficzną. Formaty filozofii życia, filozofii egzystencji, egzystencjalizmu wydają się dzisiaj mieć wartość przede wszystkim historyczną. Konwencjom filozofii ducha, filozofii spotkania i filozofii dialogu brak jest natomiast silnej kontynuacji. Orientacja hermeneutyczna też niesie spore odium metodologiczne, mało esencjalne. Formacja postmodernistyczna z kolei celowo nie jest jednolita w swoich postulatach interpretacji problematyki antropologicznej.

Może więc warto sięgnąć do klasyki interpretacyjnej? Władysław Tatarkiewicz wyróżniał dwa podstawowe rodzaje historiografii. Jego zdaniem od (1) historii filozofów (postaci, nazwisk) należy przejść do (2) historii zagadnień (Tatarkiewicz 1988a, 10). Historia zagadnień to doskonalszy rodzaj historiografii, gdyż daje większą możliwość samodzielnej pracy niż historia nazwisk. Chciałoby się jeszcze wyróżnić etap (3), polegający na wyłonieniu prawidłowości i ukonstytuowaniu problemu współczesnego. A już sytuacja komfortowa to etap (4), którym mogłoby być przedstawienie możliwości jego rozwiązania.

W swojej refleksji przyjąłem metodę chronologiczno-typologiczną. Chronologiczną, bo uważam, że dzieje pojmowania człowieka to ciąg wciąż otwartych, a nawet na nowo otwieranych problemów, a typologiczną, bo wyróżniam główne „typy” czy rodzaje myślenia o człowieku. I tak wyodrębniam najpierw dwie główne orientacje: religijną i filozoficzną. Podział antropologii o orientacji religijnej przeprowadzam na podstawie przynależności do odpowiednich kręgów kulturowych. W ramach antropologii o orientacji filozoficznej wyróżniam jej podtypy na podstawie rodzajów refleksji, uwzględniając perspektywę naturalistyczną, emocjonalistyczną, racjonalistyczną, spirytualistyczną i socjologiczną. W tym przypadku kryterium podziału ma charakter mieszany, uwzględnia bowiem własności funkcjonalne (naturę, społeczeństwo) i władze człowieka (rozum, emocje, ducha). W podsumowaniach próbuję dokonać precyzacji problemów poszczególnych typów. Podzielał stanowisko Tatarkiewicza, iż należy akcentować dzieje problemów, a adaptując to stanowisko do antropologii filozoficznej, podkreślam, że dzieje pytań są lepsze od dziejów nazwisk.

Współczesność jest naturalnie nie do pominięcia. W tym całym postmodernizmie potrzebna jest jakaś elementarna mapa, lecz nie jest łatwo ją opracować. Trudno mówić o jakiejś jednej, zwłaszcza spójnej, metodologii formacji postmodernistycznej. W literaturze przedmiotu można spotkać różnie precyzowane jej wyróżniki, a są to: (1) konstruktywizm społeczno-kulturowy, (2) nieustanne krytykowanie zastanego konsensusu kulturowego poprzez podważanie ogólnie przyjętych prawd oraz (3) silny sceptycyzm poznawczy. Konsekwencją tej postawy jest pluralizm, alternatywizm, równocенność (Markiewka 2012, 101). Warto zaznaczyć, że na gruncie kulturowej antropologii postmodernistycznej podważa się możliwość obiektywnego oglądu. Postulaty metodologii postmodernistycznej to (1) poszukiwanie dyskursu zbudowanego z pojęć niezapśredniczonych z historii i tradycji, (2) łączenie sposobu poznania (narzędzi, metodologii) z samopoznaniem (autorefleksją) ([Bratek] Robotycki 2013, 64). Wskazuje się na niestosowności związane z dominacją Europy i wyodrębnienie antropologii jako wyrosłej z pomijanego europejskiego kolonializmu (m.in. na wyższość poznającego nad poznawanym). Dlatego ostatecznym efektem refleksji pozostaje nierozstrzygnięcie: „antropologia, jak sądzę, jest

ustawicznym odgadywaniem, bez szansy na odgadnięcie. Ta wskazówka metodologiczna możliwa jest do sformułowania z punktu widzenia postmodernistycznego myślenia, gdyż to właśnie postmodernizm akcentuje stan wiedzy jako następujących po sobie coraz to innych metafor, innych słowników z uwagi na kryterium atrakcyjności, a nie adekwatności względem przedmiotu namysłu czy prawdy absolutnej” (Kulas 2006, 203). Ten sceptycyzm czy pesymizm wcale nie jest marginalny: „dla postmodernistów antropologia bardziej jest wyrazem niemocy ludzkiego rozumu w konfrontacji z przez ten rozum napisaną rzeczywistością i z tego powodu mówi się o irracjonalności myśli ponowoczesnej” ([Bratek] Robotycki 2013, 72). Jeśli wspominamy o „irracjonalności myśli” – to jak mamy mówić o poznaniu?

Możliwości wyjścia z zaistniałej sytuacji są ograniczone, bowiem należałoby odpowiedzieć twierdząco na pytanie: „czy istnieje jakaś uniwersalna dla wszystkich ludzi refleksja filozoficzna, która dawałaby jedno ujęcie człowieka, akceptowane przez wszystkich. Łączyłoby się to z przyjęciem jednej metodologii, określonych narzędzi namysłu. Sądzę, że taka roszczeniowa antropologia filozoficzna nie jest możliwa. Co najwyżej można przyjąć, że refleksja jest tylko kulturowo adekwatna” (Kulas 2006, 186). Widoczne jest to, że wątpliwości dotyczą samego statusu naukowej postawy racjonalności. Próbuje się tu bowiem stosować metodologię racjonalistyczną do wyjaśniania nieracjonalistycznych (czyli niepodatnych na nią) zjawisk.

Uproszczenia, symplifikacje i konwencje interpretacyjne

Dla celów dydaktycznych dokonano pewnych uproszczeń i uprzystępnień. Niektóre podziały mogą sprawiać wrażenie sztucznie stworzonej konstrukcji badawczej. Przyjęte w tym zakresie rozwiązania wydawały się jednak niezbędne, a wynikają z niżej wskazanych przesłanek.

1. Pewne idealizacje mogą pomóc w interpretacjach. Osiągnięte dzięki nim zrozumienie może potem zostać wykorzystane do analizy konkretnych, już bardziej rzeczywistych problemów. To metoda „rozjaśnienia za cenę lokalnych sztuczności czy niepełnej adekwatności”. Za przykład może posłużyć połączenie racjonalizmu z mistycyzmem u pitagorejczyków, które znalazło swoje omówienie zarówno w antropologii racjonalistycznej, jak i antropologii duchowości.
2. Wspomniana wyżej sztuczność mogłaby zostać zredukowana przez wprowadzenie, obok czystych typów interpretacji antropologicznej, jakichś rodzajów „mieszanych”, ale ten zabieg znacznie skomplikowałby prowadzone analizy. Bez wątpienia antropologia filozoficzna należy do zakresowo najszerszych subdyscyplin filozofii. Można zauważyć, że na przykład w logice czy filozofii nauki nie ma alternatywnego tła w postaci odpowiednika religijnej „drugiej antropologii”. Ta szerokość zakresu refleksji

(i związanych z nią licznych odniesień kontekstowych) stanowi poważne utrudnienie o charakterze metodologicznym.

3. Książka poświęcona jest problematyce filozoficznej, więc wszelkie próby odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek” osadzone są w kontekście refleksji filozoficznej. Za zasadne uznałem to, by przedstawić w pierwszej kolejności religijne koncepcje człowieka, gdyż ta perspektywa naturalnie poprzedzała ujęcia filozoficzne. Przy czym starałem się zachować bardziej postawę opisową, a mniej wartościującą – był taki czas, kiedy człowiek próbował rozumieć siebie przez religię, a nie było wtedy jeszcze filozofii. Refleksja zwrócona ku religii stanowi raczej uzupełnienie, lecz w próbach odpowiedzi na pytanie o człowieka bliskość religii i filozofii jest wyczuwalna. Niemniej jednak wyraźnie oddzielono antropologię religijną od antropologii filozoficznej. Zabieg ten ma na celu przedstawienie odrębności myślenia religijnego (teologicznego) i myślenia filozoficznego.
4. W kulturze powszechnego dostępu do informacji zdecydowałem się na „wersję fleszową”, czyli prawie słownikową wersję układu treści. Wierzę, że w potrzeby współczesnego młodego pokolenia najlepiej wpiszą się komunikaty dobitne i krótkie. Z tego powodu przedstawiane postacie oraz nurty zostały ujęte w dość skrótowy czy wręcz wybiórczy sposób. Prezentacje mają bardziej zachęcić, zainspirować do zgłębiania tych treści niż stanowić kompletny wykład. Zresztą w przypadku wielu myślicieli zamknięcie ich koncepcji człowieka w kilku zdaniach jest po prostu niemożliwe. Prezentowane refleksje nierzadko w większym stopniu stanowią interpretację autora niż zapis „obiektywnego” (na przykład rozumianego jako powszechnie akceptowany) stanu rzeczy.
5. Z powodów podstawowych (takich jak obszerność, zróżnicowanie, brak kanonu) współczesność refleksji antropologicznej przedstawiona jest na wybranych przykładach. Zwykle w takich przypadkach stwierdza się, że z powodów oczywistych (trudno współczesności przypisać zamknięcie) brak tu kanonu, czyli niełatwo danych myślicieli uznać za reprezentatywnych.
6. Starałem się nie stosować zbyt specjalistycznej aparatury terminologiczno-pojęciowej. Jej wprowadzenie mogłoby utrudniać bezpośredniość przekazu, znacznie rozbudować tekst, a także naruszać wprowadzający charakter prowadzonych tu refleksji.

Aporie, zło, negatywizm

1. Antropologia filozoficzna to klasyka trudności humanistycznej interpretacji (żeby nie powiedzieć wyraźniej: „humanistycznego rozgardiaszu”). Niech jednym z przykładów przyczyn głównych trudności w pojmowaniu człowieka będą uwikłania światopoglądowe prowadzonej refleksji. Są one wzajemnie niezestawialne, można je tylko

przyjąć albo odrzucić. Ważną rolę odgrywa tu tradycja kulturowa. W sporach o *etnos* (etnocentryzm czy relatywizm) nie sposób znaleźć sensownego rozwiązania. Problem ten jest precyzowany w literaturze przedmiotu. Dariusz Kulas stwierdził, że: „pytać o człowieka – i to stanowisko wydaje się być najbardziej optymalne w naszych czasach – to również uznawać wielość odpowiedzi w ramach dyskursu, chęć odejścia od roszczeń względem jednej nieomyślnej odpowiedzi, tym bardziej że pytanie jest niesprowadzalne do racjonalnego rozumu oświeceniowego. Pytając o człowieka, patrzymy na niego z jakiejś perspektywy, ale ile jest tych perspektyw? Co może nam uprawomocnić dany obraz człowieka: Bóg, Rozum, Etyka, Pragmatyka, Nauka i tym podobne? Charakterystyka człowieka zawsze prowadzona jest z pewnej nieadekwatności, to znaczy z uwikłań człowieka w kontekst kulturowy (na przykład pytanie o człowieka jednostkowego, uniwersalnego jest kontekstem kulturowym dla namysłu europejskiego). Czy wyjście poza tradycję europejską podobnie stawia problem człowieka w centrum namysłu? Czy tam konkret nie zwycięża nad universum i abstrakcją?” (Kulas 2003, 13). To, jakie jest znaczenie tej „pewnej nieadekwatności” – jedynie utrudnia prowadzenie refleksji czy też, w skrajnym ujęciu, poważnie osłabia sensowność jej prowadzenia?

2. Kwestią nierozwiązywalną jest relacja między przewidzianą a wiedzą. Niewyraźliwość przeświadczeń źródłowych ma swoje konsekwencje. Duże zróżnicowanie i zasięg refleksji o człowieku, uwzględniające również perspektywę współczesnej formacji postmodernistycznej, powoduje, że nie jest możliwa jakaś „metawiedza” o człowieku. Spodziewanie się, iż osiągalne jest stworzenie takiej wiedzy wydaje się równie nie stosowne, jak oczekiwanie na syntezę jednej wspólnej religii ludzkości pochodzącej z wielu zróżnicowanych religii człowieka.
3. Nie jest możliwe jednolite ujęcie problematyki antropologii filozoficznej również z perspektywy relacji podmiot – obserwator. Uwikłanie człowieka w doświadczenie podmiotowości stwarza dystans względem postawy obserwatora. I odwrotnie, silnie zdystansowana obserwacja gubi intensywność podmiotowości. Ale co tu mówić o antropologii, jeśli nie są rozwiązane kwestie elementarne, jeśli nie istnieje jeden powszechnie przyjęty model psychiki. Nawet gdyby podjąć taką próbę, to zapewne jednolity schemat interpretacyjny okazałby się niewystarczający. Straty poniesione w wyniku uproszczeń nie rekompensowałyby sukcesu jednolitości.
4. Jeśli z trudnymi pytaniami można jakoś dać sobie radę, to co zrobić z trudnymi odpowiedziami? Negatywne, pesymistyczne ujęcie człowieka wcale nie jest marginalne. „Niezwykle ważnym dla antropologii wątkiem jest przewijający się obraz jego ciemnej strony egzystencji – tak Friedrich Wilhelm Joseph Schelling analizował wolę, Søren Kierkegaard – bojaźń, Jean-Paul Sartre zaś – wolność i dychotomię

»bytu w sobie« i »bytu dla siebie« (Kulas 2006, 189). Zgodnie z tego typu tezami człowiek to bezmiar zła. Czy próby interpretacji człowieka nie powinny być osadzone na etyce?

Antropologia filozoficzna a antropologia religijna

Człowiek – jako podmiot dziejów – jest jeden. Jego dziejowe doświadczenie samego siebie zaczyna się od religii, ale w pewnym okresie historii wyłania się filozofia, która z czasem zyskuje autonomię. Samodzielna interpretacja filozoficzna człowieka zaczyna być jednym z podstawowych kanonów analitycznych. Poprzez określenie relacji między światopoglądem filozoficznym a religijnym proces oddzielania filozofii od religii staje się ważny także w kontekście społecznym, na przykład w obszarze edukacji. Wystarczy wskazać choćby na kulturowe nieporozumienia związane z nauczaniem religii (a nie na przykład religioznawstwa) w polskiej szkole (Woźniczka 2021).

Religia dysponuje niemodyfikowalnym rdzeniem (choćby dogmatyka, kanon, tradycja), a filozofia jest ciągłym poszukiwaniem. W tym filozoficznym poszukiwaniu istnieją pewne konwencje, ale to zdecydowanie za mało, by określić jakiś niepowątpiewalny rdzeń. Co jest lepsze dla człowieka? Na to pytanie, zwłaszcza w kulturze postmodernistycznej, jednoznacznej odpowiedzi nie ma. Bycie człowiekiem to przyjęcie odpowiedzialności za podjętą próbę odpowiedzi. Oczywiście można nie wybierać, ale i wtedy ten brak wyboru też sam w sobie stanowi jakąś decyzję. Zwykle człowiek skłania się ku jakiejś interpretacji, nie jest w pełni zdecydowany, ale próbuje określić swoją perspektywę. To też stanowi jego wybór.

Filozofia i religia to zupełnie inne rodzaje doświadczenia kulturowego. Uwikłania światopoglądowe są na tym gruncie nieuniknione. W konsekwencji występują podstawowe różnice między antropologiami o orientacji filozoficznej a antropologiami o orientacji religijnej. Jak to jednak bywa w filozofii, czasem trudno o konsekwencję. Próby całościowego ujęcia mogą wymagać akceptacji kulturowej bliskości (niekiedy wręcz przenikania) filozofii i religii. Należy podkreślić, że religia też zawiera antropologiczne pierwiastki naturalistyczne, racjonalistyczne czy emocjonalistyczne, a perspektywa społeczna jest dla niej jedną z elementarnych. Przenikanie się zakresów treści i znaczeń to podstawowa właściwość humanistyki, w której trudno o wzorowane na naukach przyrodniczych precyzyjne podziały. Zwłaszcza w obszarze religii i filozofii ważniejszy jest akcent, podkreślenie czy przybliżona intuicja. Nazwać coś za mocno to ryzykować przejawskawieniem i nieadekwatnością, a nie nazywać (i nie wyróżniać) to także nie najlepszy pomysł, gdy pewne różnice wydają się ewidentne.

Z antropologicznego punktu widzenia trudno o wyższą spójność między religią a filozofią. Dlatego tak łatwo jest o różnego rodzaju naruszenia (na przykład światopoglądowe,

przemocowe). Szczególnie niebezpieczne jest skierowanie się w stronę ideologii (kiedy zamiast argumentów akcentuje się przeświadczenia i na ich podstawie podejmuje decyzje). Dlatego spójność i konsekwencja mogą pozostawiać wiele do życzenia. W przypadku religii podział stanowisk antropologicznych dokonany więc został na podstawie rodzaju religii, natomiast w przypadku filozofii – w oparciu o rodzaj uzasadnień argumentacyjnych.

Zasadniczym przedmiotem monografii nie jest antropologia religijna, dlatego tutaj przedstawiony jest tylko jej skrócony opis, właściwie jedynie zarys czy szkic. Uznałem jednak za ważne to, by dołączyć antropologię religijną do rozważań dotyczących antropologii filozoficznej. W założeniu refleksja dotycząca antropologii religijnej ma jedynie charakter wprowadzający do rozważań na temat antropologii filozoficznej, bowiem niekiedy konieczne jest rozszerzenie perspektywy, gdyż w filozoficznym pytaniu o człowieka nie sposób pominąć antropologii religijnej. Antropologia religijna jest odrębną specjalnością naukową, nader złożoną i wymagającą innej metodologii. Znaczący jej subdziedzin stwierdzają, że tysiące lat historii piśmiennych źródeł (co stanowi zjawisko powszechne w dziedzinie doświadczenia religijnego) wymaga rozbudowanej refleksji¹.

Antropologia filozoficzna a inne dyscypliny podejmujące problem człowieka

Współczesna refleksja i nauki o człowieku są dość zróżnicowane. Wyczerpujące ich omówienie wykracza poza ramy niniejszego opracowania. Ze względu na kryterium dziedzinowe można wyróżnić następujące antropologie: fizyczną, psychologiczną, biologiczną, medyczną, kulturową (szkoły: interpretatywną, kognitywną), socjologiczną (socjoantropologię), polityczną, a także antropolingwistykę. Przyjęcie kryterium odniesień zezwala na wyodrębnienie antropologii homocentrycznej oraz teocentrycznej. W refleksji religijnej/teologicznej odrębną dyscyplinę stanowi antropologia biblijna.

Antropologia osadzona jest na filozofii, a postawa antropocentryzmu niezwykle silnie odzwierciedla się w filozofii. Jej zasadnicze przesłanki obecne są we wszystkich jej działach, a w szczególności w takich obszarach, jak: nauki kognitywne, etyka, estetyka, historiozofia. Można by również podjąć dyskusję dotyczącą autonomii problematyki antropologicznej (humanizm, filozofia życia, egzystencjalizm). Na ogólniejsze uwikłanie teoretyczne wskazywałaby analiza relacji pomiędzy metafizyką (tu nawet metaantropologią) a antropologią. W próbach klasyfikacji antropologię filozoficzną o nachyleniu

¹ Por. wyjaśnienie dotyczące choćby koncepcji człowieka w judaizmie: „W artykule spróbuję pokazać główne linie mniej więcej spójnego obrazu głównego tematu, przywołując różne ujęcia. Jednak w ramach jednego artykułu nie jest rzeczą możliwą przywołanie wszystkich opinii i wierzeń na temat koncepcji człowieka, jakie zostały wypracowane przez myślicieli żydowskich na przestrzeni wieków. By to zrobić, należałoby napisać kilkusetstronicową monografię” (Ronen 2009, 139).

społecznym można by przeciwstawić antropologii filozoficznej o nastawieniu psychologicznym, lecz wówczas która z nich jest dla antropologii nauką centralną?

Chyba najbliższej antropologii filozoficznej znajduje się antropologia kulturowa. Cieszy się ona dużym zainteresowaniem (po części pewnie z uwagi na nacisk na empirię i badania etnograficzne). Obecnie można mówić o silnym oddziaływaniu antropologii kulturowej na antropologię filozoficzną – jej osiągnięcia prawie bezpośrednio przenoszone są do antropologii filozoficznej (Ernest Gellner, Clifford Geertz, James Clifford). Współczesny dyskurs postmodernistyczny zdaje się zacierać różnice między obydwoma antropologiami (wydaje się, że antropologia postmodernistyczna osadzona jest głównie na ujęciu kulturowym). Obydwu antropologiom wspólne są przeświadczenia postmodernistów, takie jak dystans do ścisłości nauki, krytyka obiektywności, relatywizm czy interpretacjonizm.

Ciekawy może być również problem antropologii przedfilozoficznej. Czy można uznać antropologię religijną za rodzaj antropologii przedfilozoficznej, czy raczej należy mówić o ich równoległości? Antropologia przedfilozoficzna byłaby zwrócona na kultury archaiczne i oparta na analizie doświadczeń totemistycznych (kult zwierząt) oraz animistycznych (kult życia), co oznacza, iż „człowiek musi przezwyciężyć naiwny antropomorfizm, aby pojąć własną swoistość – problem swoistości człowieka na tle świata przyrody [...] Pamiętać należy, jak wiele trzeba wysiłku i biegów, aby utrzymać ideę ludzkości wbrew ciągle odradzającym się zaślepieniem ideologicznym czy religijnym” (Samela 2024, 3).

Antropologia filozoficzna w nowym (dwudziestowiecznym) standardzie interpretacyjnym

W filozofii dwudziestowiecznej dokonano się przesunięcie ku antropologii, które według niektórych interpretacji może być określone jako „zwrot antropologiczny” czy nawet „nowe odkrycie człowieka w filozofii”. W niektórych analizach terminem tym określa się szczególnie sposób uprawiania filozofii jako antropologii i wiąże z filozofem oświecenia – Johannem Gottfriedem Herderem. Przyjmuje się, że „klasyczna postać” antropologii filozoficznej została sformułowana przez Helmutha Plessnera (akcent na biologię), Ernsta Cassirera (kultura), Maksa Schelera i Arnolda Gehlena (socjologia). Próbuując bronić swojej wizji antropologii, przeciwstawiali się oni tendencjom, które przekształcały ją w szeroko pojmowaną, dość rozmytą filozofię człowieka.

Współczesna filozoficzna antropologia postmodernistyczna wykazuje się znacznym potencjałem dekonstruującym, defundamentalizującym, dlatego wymaga odrębnych analiz i innej aparatury teoretyczno-pojęciowej oraz metodologicznej. Do jej przedstawienia potrzebny jest pewien dystans konceptualny. Przy czym bez wątpienia nie wzmacnia ona „klasycznej postaci” antropologii filozoficznej.

Uwagi metateoretyczne. Klasyfikacje i podziały antropologii filozoficznej

Dokładniej rzecz ujmując, należy odnotować, że u źródeł przedstawionych podziałów tkwił pewien niepokój. Duże zróżnicowanie stanowisk antropologicznych zdawało się potrzebować jakiejś systematyzacji. Koncepcja jest więc metateoretyczna, a jednym z celów jest uporządkowanie różnych antropologii. Opracowanie mieści się więc w zakresie metaantropologii. Wątpliwości budzi już samo znaczenie terminu „antropologia filozoficzna”. Biorąc za kryterium pewne prawidłowości w interpretacjach, Stanisław Czerniak zaproponował trzy paradygmatyczne sposoby rozumienia tego terminu: (1) synonim „filozofii człowieka”, (2) refleksja aspektowa dotycząca ludzkiej egzystencji, (3) klasyczna antropologia filozoficzna XX w. (Czerniak 2015, 58). Podział ten został dokonany na potrzeby określenia relacji między nurtami rozwojowymi antropologii filozoficznej i krytyczną filozofią społeczną.

Pytanie podstawowe było następujące: jakie założenia należy przyjąć do podziału stanowisk i nurtów w antropologii filozoficznej? Oczywiście możliwe są różne podziały i można przyjąć rozmaite kryteria klasyfikacyjne. Najprostsze wiążą się z najbardziej oczywistymi intuicjami, czyli oceną moralną (kryterium aksjologiczne). W takim ujęciu albo człowiek jest z natury dobry (antropologia pozytywna, należy mu tylko umożliwić rozwój), albo człowiek jest z natury zły (antropologia negatywna, człowiek wymaga nieustannych korekt). Przyjmując stanowisko umiarkowane, należałoby stwierdzić, że człowiek czasem jest dobry, a czasem zły (antropologia eklektyczna). Można by również przyjąć pogląd, że człowiek nie powinien być interpretowany przede wszystkim od strony moralnej (antropologia aksjologicznie neutralna).

Przedstawiane w literaturze przedmiotu propozycje klasyfikacji nie są czymś nowym². Jak zauważa Leszek Kusak, już w przypadku Kanta i Herdera „wydaje się, że niektóre zaproponowane przez nich idee (człowiek w horyzoncie metafizycznym, ludzki gatunek jako przestrzeń możliwości) mogłyby zostać użyte do systematyzacji współczesnych dyskusji na temat człowieka” (Kusak 2017, 22). W polskiej literaturze przedmiotu Ireneusz Bittner przedstawił „typologię antropologiczną niebędącą klasyfikacją” (Bittner 1999, 3). Jako kryterium wyróżnienia poszczególnych typów (rodzajów) antropologii przyjął sposób pojmowania fenomenu człowieka określany przez kluczowe dla nich kategorie interpretacyjne. Do sześciu wyróżnionych typów należą: (1) antropologia

² Por. „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 w 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’a” (Kusak 2011, 177).

Schelera (fenomenologia egzystencjalna), (2) filozofie podmiotu (egzystencjalistyczne: Sartre’a, Jaspersa i personalistyczne: Mouniera, Maritaina), (3) antropologie o orientacji fenomenologicznej (akcentujące „samodoświadczenie” człowieka: Husserla, Tischnera, Heideggera), (4) antropologie o orientacji przyrodniczej (akcentujące kwestie biologiczno-fizjologiczne), (5) antropologie o orientacji psychologistycznej (Freuda, Fromma) i (6) antropologie o orientacji kulturocentrycznej (dystansujące się wobec postawy redukcji naturalistycznej: Cassirera). Podział ten bliski jest specyfice antropologii (kluczowe kategorie interpretacyjne), jednak traci na pewnej czytelności („dwie” fenomenologie?, oddzielenie biologii i psychologii od kultury?). Niemniej dobrze ilustruje trudności związane z typologią i klasyfikacją nurtów i stanowisk antropologicznych.

Przyjęte zasady podziału problematyki antropologicznej

Niewątpliwie jakoś trzeba sprostać temu niezwykle zróżnicowanemu bogactwu koncepcyjnemu filozofii. Każda interpretacja opiera się na jakichś założeniach i zależy od przyjętych kryteriów kwalifikacyjnych. W filozofii nie ma jednak kryteriów „ostatecznych” czy „absolutnych” (dlatego w najczystszej postaci jest ona dialogiem, sporem). W wysoce spekulatywnym obszarze refleksji filozoficznej czasem trudno o adekwatne wobec stanu rzeczy ostre podziały. Jeśli już się je stosuje, to z przekonaniem, że mają one charakter pomocniczy, umowny. Zbyt sztywne podziały mogą być nieodpowiednie do ukazania właściwej charakterystyki danego myśliciela (szczerze mówiąc, filozofowie nie tworzą swoich poglądów pod możliwości ich zaklasyfikowania). Natomiast brak podziałów czyni refleksję mniej czytelną, gdyż charakterystyczne, konstytuujące własności koncepcji niejednokrotnie giną na tle kwestii mniej istotnych. Nie ma wątpliwości, iż przyjęte kryteria, a także rodzaj obranej procedury interpretacyjnej i badawczej w znacznym stopniu przesądzają o efektach końcowych.

Kłopoty z nieostrością podziałów są elementarne, ponieważ – jak to w humanistyce bywa – podziały te nie są rozłączne. To zjawisko naturalne dla filozofii. Na przykład Platon jest zwykle klasyfikowany jako przedstawiciel idealizmu obiektywnego, ale przyjęcie innej miary dla opisu rzeczywistości upoważnia do określenia jego poglądów jako realizmu pojęciowego. Zatem kim był Platon: idealistą czy realistą? Spinoza może być traktowany jako naturalista (kryterium substancji – akcent na materię) lub jako racjonalista (kryterium refleksji – akcent na logikę, rozum). Bergsona można uznać zarówno za naturalistę, jak i intuicjonistę. Freud to naturalista, ale jego koncepcja człowieka zanurzona jest też w przestrzeni emocji.

W refleksji filozoficznej właśnie tak musi być, ten spór ma funkcjonować – bo na tym polega filozofia!