

Filozofia na tropie człowieka

Witold P. Glinkowski

Wokół antropologii fundamentalnej

MICHAELA LANDMANNA



Wokół antropologii fundamentalnej

MICHAELA LANDMANNA



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

[Kup książkę](#)

Filozofia na tropie człowieka

Witold P. Glinkowski

Wokół antropologii fundamentalnej

MICHAELA LANDMANNA

 **WYDAWNICTWO**
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2022

[Kup książkę](#)

Witold P. Glinkowski (ORCID 0000-0002-7459-5698)
– Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Współczesnej, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENCI

Marek Jedliński, Marek Szulakiewicz

REDAKTOR INICJUJĄCY

Natasza Koźbial

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Dorota Stępień

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

Andrzej Pilichowski-Ragno

Grafika wykorzystana na okładce: Freepik

© Copyright by Witold P. Glinkowski, Łódź 2022
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2022

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.10307.21.0.M

Ark. wyd. 8,5; ark. druk. 11,625

ISBN 978-83-8220-809-2
e-ISBN 978-83-8220-810-8

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

[Kup książkę](#)

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	7
„Antropologia filozoficzna” – hasło przebrzmiałe czy aktualne?	19
Plessner, Gehlen i inni.	25
Droga do <i>homo anthropologicus</i>	35
Fundamentalne zamierzenie antropologii	45
Cielesność człowieka – przebrzmiały relikw antropologii	49
Człowiek – między naturą a historią	53
Od ontologii fundamentalnej do antropologii fundamentalnej – filiacja i kontestacja.	69
Człowiek – otwarty na świat.	77
Człowiek – wolny i odpowiedzialny	89
Kultura i społeczność – plany ludzkiego istnienia	97
„Luka antropiczna”.	101
Struktura antropinów	107
Człowiek – istota kreatywna	125
Zakorzenie w tradycji	129
Teleologiczny wymiar ludzkiego istnienia	135
Konkluzja – nadzieje, rozczarowania i perspektywy antropologii filozo- ficznej	141
Bibliografia najważniejszych prac Michaela Landmanna.	151
Bibliografia prac przydatnych w perspektywie antropologii filozoficznej zarysowanej cyklem autorskim <i>Filozofia na tropie człowieka</i>	153
Summary.	175
Indeks osobowy	181

WPROWADZENIE

Wokół antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna to trzeci i ostatni tom z cyklu *Filozofia na tropie człowieka*. Tom pierwszy tego cyklu (*Człowiek. Filozoficzne wyzwanie*) koncentrował się na specyfice horyzontu, w jakim na przestrzeni dziejów pojawiały się filozoficzne pytania o człowieka – na horyzoncie wyznaczającym ramy i kontekst filozoficznych poszukiwań. Tom drugi (*Człowiek w dialogu*) przedstawiał drogę filozoficznego pytania o człowieka rozpatrywaną z perspektywy „filozofii dialogicznej”, to znaczy tej współczesnej tradycji, która traktuje człowieka jako „zagadniętego” przez transcendentne Ty. Owo Ty nie jest *alter ego* dla ludzkiego Ja, lecz odwrotnie, Ja okazuje się *alter tu*.

Z kolei w niniejszym tomie podjęte zostaje wyzwanie antropologiczno-filozoficzne w perspektywie antropologii fundamentalnej, będącej próbą nowatorską względem wcześniejszych antropologicznych rozstrzygnięć, a zarazem rekapitulującą dotychczasową drogę filozoficznego zapytywania o człowieka. Taką właśnie propozycję zgłosił Michael Landmann (1913–1984), którego myśl – równie interesująca, cenna i inspirująca, co mało znana – podejmuje kwestie, które bronią swej rangi, niezależnie od zaplecza filozoficznego, do którego nawiązują, czy kontekstu kulturowego, w obrębie którego są rozpatrywane. Landmann, autor wielu prac z zakresu filozofii człowieka – na czele z monumentalną *De homine*, prezentującą poszczególne „idee człowieka” odnajdywane od czasów starożytnych po Nietzschego¹ – odważnie stawia czoła wielorakim wyzwaniom i trudnościom zarówno merytorycznym, jak i formalnym. Już w tej dość wczesnej pracy autor sporo miejsca poświęca antropologicznemu przełomowi, jaki dokonał się w starożytnej myśli greckiej. O ile początkowo pytanie o człowieka stawiane było w ramach szerszego kontekstu, obejmującego

¹ M. Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 1962.

całe uniwersum, o tyle później, w dobie oświecenia ateńskiego, zyskało pewną autonomię jako odrębny filozoficzny problem. Ów ateński przełom polegał zatem na porzuceniu dawnych spekulacji z dziedziny filozofii przyrody, na rzecz refleksji nad człowiekiem – pytanie o *arché* jako zasadę organizującą uniwersum przyrody ustępuje pytaniu o zasadę czyniącą człowieka istotą wyróżniającą się na tle zaplecza przyrodniczego oraz wszelkiej *physis*.

Wyraźną cezurą na drodze do wykryształizowania się antropologii fundamentalnej Landmanna jest praca *Pluralität und Antinomie*². Otwiera ona ważne perspektywy i osie problemowe, przygotowuje grunt dla finalnych antropologicznych rozstrzygnięć autora. Pojawia się tu problematyka napięć i antynomii zachodzących między człowiekiem a społeczeństwem i kulturą, zagadnienie nieredukowalności człowieka do konglomeratu cielesno-duchowego, interesujące analizy statusu rzeczywistości kulturowej, a także relacji zachodzących między nią a sferą religii i moralności.

W *Fundamental-Anthropologie*, będącej jedną z ostatnich prac Landmanna, autor podejmuje próbę krytycznych i problematyzujących rekapitulacji wcześniejszych dokonań filozoficznej refleksji nad człowiekiem, w tym także prowadzonej z pozycji antropologii filozoficznej jako wyodrębnionej i względnie autonomicznej dziedziny filozofii. Chociaż projekt Landmanna wydaje się nie w pełni udany – głównie z powodu jego polidyscyplinarnego, a nawet hybrydalnego charakteru – to jednak niewątpliwie zasługuje na uwagę. O jego znaczeniu przesądza już choćby ranga, rozmach i heurystyczne implikacje tego zamierzenia. A okoliczność, że próba ta odzwierciedla wszystkie trudności, które wiążą się z podejmowaniem tego rodzaju refleksji, zaświadcza zarazem o specyfice tego obszaru problemowego w porównaniu z innymi dziedzinami filozoficznej eksploracji.

Michael Landmann (ur. w Bazylei w 1913, zm. w Hajfie w 1984). Jego ojciec, Julius Landmann (1877–1931), był profesorem ekonomii, matka, Edith Landmann (1877–1951), córka berlińskiego bankiera Moritza Kalischera, była autorką prac z zakresu filozofii i estetyki. Po ukończeniu edukacji w gimnazjum w Kilonii Landmann podjął w Bazylei

² M. Landmann, *Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1963.

studia w zakresie filozofii, psychologii i germanistyki. Karierę uniwersytecką rozpoczął jako asystent Hermana Schmalenbacha i Karla Jaspersa. Wraz z Ernstem Blochem, György Lukácsem i Margarete Susman brał udział w seminariach Georga Simmla. Dowodem wdzięczności, jaką pragnął okazać swojemu mistrzowi, była poświęcona mu monumentalna księga pamiątkowa, którą wydał w 1958 r. wspólnie z Kurtem Gasse-
nem, ale także liczne artykuły i pomniejsze teksty wydawane w latach 1949–1984. W 1949 r. habilitował się pod kierunkiem Otto Friedricha Bollnowa. W latach 1951–1979 pracował na stanowisku profesora na berlińskim Freie Universität. Nawiązując do wciąż aktualnego postulatu Maxa Schelera, zmierzał do zbudowania antropologii filozoficznej, jednak – podobnie jak Erich Rothacker – pragnął to osiągnąć na gruncie antropologii kulturowej, rozumianej jako uniwersalny i ponadczasowo aktualny klucz do zrozumienia świata ludzkiego, nadbudowanego nad światem przyrodniczym. Już we wczesnym swym dziele antropologię kultury, rozumianą jako antropologia obiektywnego ducha, Landmann nie bez patosu określa mianem „antropologii przyszłości”³. Stosownie do tej perspektywy będzie on postrzegał poszczególne kultury, podobnie jak Rothacker, jako historycznie zdeterminowane [*geschlossene*] „style życia”, które „określają to, co w ogóle jest rozpoznawane oraz jak konkretnie i szczegółowo jest rozpoznawane [...] determinują one całą ‘postawę’ człowieka, a przez to jego zainteresowania, światopogląd i etos”⁴.

Określenie antropologii mianem „fundamentalnej” sugeruje, że mamy tu do czynienia ze specyficznym zamierzeniem, celem i wykładnią antropologicznego zamysłu. Coś formalnie analogicznego miało miejsce choćby w przypadku hermeneutyki, która – jak pamiętamy – z hermeneutyki technicznej (mającej dostarczyć narzędzi do objaśniania tekstów z dziedziny teologii, prawa lub poezji) poprzez hermeneutykę filozoficzną (skoncentrowaną na eksplikacji tekstów filozoficznych) przeobraziła się, jak np. u Hansa-Georga Gadamera, w filozofię hermeneutyczną. Podobną

³ M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Verlag de Gruyter, Berlin 1955, s. 22.

⁴ M. Landmann, *Fundamental-Anthropologie*, Bouvier Verlag, Bonn 1979, s. 82 (dalej stosowany jest skrót: FA).

transformację można dostrzec również na przykładzie ontologii, która wedle zamysłu Martina Heideggera miała się stać fundamentalną i tym samym miała różnić się od „ontyki”, dotychczas monopolizującej, ale też deformującej filozoficzny dyskurs.

Skoro zatem Michael Landmann pyta o człowieka w sposób „fundamentalny”, to owo określenie nieprzypadkowo kojarzy się z „fundamentalną ontologią” jako projektem Heideggera. Na razie poprzestańmy na odnotowaniu jednego tylko podobieństwa. Heidegger sięga do „egzystencjałów”, będących fundamentalnymi i operatywnymi wykładniami bytu, który jako „bycie” odsłania się przed *Dasein* w obrębie procesów rozumienia. To ostatnie przebiega nie w spektrum teorii, uniwersalnych pojęć czy na drodze abstrahowania, lecz w kontekście utensyliów, w praktyce użytkowania tego, co jako „poręczne” konstituuje sferę szeroko rozumianej narzędziowości. Rozumienie nie jest zatem ograniczone do operacji intelektualnych, lecz okazuje się realnością ontologiczną, opartą na dynamicznej strukturze odniesień (*Verweisungszusammenheit*), w ramach której dokonuje się obiektywizacja, konfrontacja, weryfikacja i modyfikacja wszelkich sensów świata. W tej perspektywie tracą swoją zasadność takie tradycyjne opozycje, jak np. podmiot vs. przedmiot, „rozumienie” vs. „wyjaśnianie” czy to, co należy do sfery „teorii”, odróżnione od tego, co należy do sfery „praktyki”⁵.

Rozwiązanie Landmanna jest podobne, przynajmniej formalnie. Wskazuje on na antropina, będące czymś analogicznym do egzystencjałów lub transcendentaliów (najogólniejszych określeń mających zastosowanie w teorii bytu), jednak funkcjonujących nie w ontologii, lecz w obrębie myślenia o człowieku. Zarazem Landmann (podobnie jak wcześniej Helmuth Plessner) nie uchyla się od filozoficznego komentowania zasadniczych, a nawet konstytutywnych dla specyfiki człowieka paradoksów, będących też teoretycznymi przeszkodami na drodze do uzyskania filozoficznej i relewantnej wykładni bytu ludzkiego i ludzkiej egzystencji. Niektóre z nich, właśnie za sprawą swej paradoksalności, okazują się instruktywne, cenne poznawczo, wzbogacające i ukierunkowujące

⁵ Por. G. Arlt, *Philosophische Anthropologie*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2001, s. 56–63.

filozoficzną refleksję, dostarczającą jej nowych impulsów. Oto człowiek, byt *par excellence* historyczny, a zatem **zmienny** i „skończony”, bo uzyskujący świadomość siebie, wiedzę o sobie, z konieczności i bez reszty w obrębie dziejowego horyzontu – paradoksalnie – **niezmiennie** pozostaje w tej sytuacji, wyróżniającej go (z różnych zresztą powodów) na tle animalnego uniwersum. Historyczna zmienność, na którą jest skazany, nie wyklucza trwałości tego, co przesądza o kulturowo-gatunkowej, ale też osobniczej wyjątkowości i niepowtarzalności człowieka. Ponadto, jako „twórca i wytwór kultury”⁶, człowiek występuje w dwóch względnie niezależnych od siebie, lecz także wzajemnie warunkujących się rolach, od których nie może się uchylić. A mianowicie, świadomie oraz nieświadomie tworzy kulturowy kontekst, w którym żyje, ale też jest przez ten kontekst określany i tworzony – zarówno w sposób uświadamiany, jak i nieświadomy, latentny, nieprzejrzysty, ulega owej „homogenizacji horyzontów” oddziaływania dziejów, o którym pisał H.-G. Gadamer.

Antropologiczne wyzwanie podjęte przez Landmanna okazuje się wyzwaniem wciąż aktualnym, włączającym w dyskusję o człowieku zarówno filozoficzno-kulturową tradycję, jak i domagającą się wciąż nowego intelektualnego rezonansu, zwłaszcza, że podjęta przezeń problematyka należy do najważniejszych wątków filozofii, a nawet więcej – podjęcie tej problematyki jest wyznacznikiem kulturowej rangi filozofii jako takiej, uzasadnia i uwiarygodnia pozycję, jaką filozofia powinna zajmować we współczesnym świecie. Landmann z jednej strony zgłasza autorską, oryginalną propozycję antropologiczną – tym bardziej cenną, że w sposób konstruktywny wychodzącą naprzeciw napięciu wynikającemu z konieczności uwzględnienia zarówno tego, co trwale, ponadhistorycznie przysługujące człowiekowi, jak i tego, co czyni go istotą historyczną *sensu pleno*, a nawet, co z uwagi na jego podleganie historycznym wariabilizmom przesądza o bezprecedensowości bytu ludzkiego. Z drugiej wszelako strony Landmann pozostaje wierny optyce i metodzie uprawiania antropologii filozoficznej, jaką zakładał Max Scheler,

⁶ To określenie, wielokroć powtarzane przez Landmanna, pojawia się też u innych autorów. Por. O.F. Bollnow, *Philosophische Anthropologie*, [w:] tenże, *Schriften*, Bd. 1: *Das Wesen der Stimmungen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, s. 219–222.

który dla postulowanej przez siebie antropologii – uprawianej wedle dostosowanej do jej specyfiki metodologii fenomenologicznej – przewidywał rolę daleko ważniejszą niż ta, którą pozostawiała jej filozoficzna tradycja⁷. Również w przypadku koncepcji Landmanna aktualny okazuje się sposób myślenia o antropologii filozoficznej, akcentujący jej autonomię (nie tylko w stosunku do nauk, lecz także w ramach dziedzin filozoficznych), abstrakcyjny i filozoficzno-syntetyzujący poziom jej dyskursu czy wreszcie jej holistyczne, teleologiczne i ejdetyczne ukierunkowanie na człowieka, przy jednoczesnym otwarciu na inne obszary wiedzy, poszerzane i wzbogacane za sprawą dokonań nauk pozytywnych. Nauki nie otwierają perspektywy ejdetycznej, nie przynoszą wiedzy o istocie człowieka, lecz podejmowane przez nie badania – choćby prowadzone w obrębie biologii, genetyki, socjologii czy psychologii – dostarczają cennych i niejednokrotnie filozoficznie inspirujących odkryć. Pozwala to podjąć filozoficzną refleksję nad człowiekiem, uwzględniającą jego specyfikę manifestującą się zarówno w obrębie jego ontycznej struktury, jak i jego „miejsca w świecie”. Wydaje się, że pod względem katalogu powyższych założeń i celów stawianych antropologii filozoficznej i decydujących o jej tożsamości i filozoficznej samodzielności, wyobrażenia na jej temat nie uległy istotnym modyfikacjom na przestrzeni ostatniego półwiecza⁸.

Landmann podzielał opinię Schelera, powtarzaną przez Karla Rahnera i innych współczesnych mu autorów, wskazującą na dysproporcję między dokonującym się progresem cywilizacyjnym a pozostającym w jego cieniu „problemem człowieka” – problemem, który mogłaby i powinna podjąć współczesna filozofia w sposób równie dojrzały i autonomiczny, jak w odniesieniu do własnych obszarów problemowych czynią to nauki, ale też ponadto – w sposób ejdetyczny. Przytoczmy obszerniejszy fragment, w którym autor przedstawia swoją motywację:

⁷ „Przyszła metafizyka, jak mówi Scheler, nie będzie kosmologią, lecz powinna być metaantropologią. Scheler ma nadzieję odnaleźć to wszystko w człowieku” (FA 39).

⁸ Por. W. Osiński, *Antropologia filozoficzna – nowa nauka o człowieku*, „Znak” 1963, nr 113, z. 11, s. 1253–1262.

Współcześnie daremnie wypatrujemy jednoznacznej koncepcji na temat tego, czym w swej istocie jesteśmy i czym powinniśmy być. Wszystkie te tradycje są wciąż dla nas aktualne, ale żadna nie posiada wystarczającej mocy perswazyjnej. I chociaż nigdy nie wiadano o człowieku tak wiele, jak dziś, to jednak, jak stwierdził Max Scheler, nigdy człowiek nie był bardziej problematyczny: „on już nie wie, kim jest, i wie o tym, że nie wie”. Dlatego nasza ludzka interpretacja siebie, która zarazem stanowi ramy wiedzy fundamentalnej i wypływa z jej ukrytych zasobów, staje się zakładanym celem, który chcemy osiągnąć. Tęsknotą filozofii jest nowy, całościowy wizerunek człowieka. „Jeśli jest jakieś filozoficzne zadanie”, jak kontynuuje Scheler, uświadamiając sobie to, czym brzemienno był wiek XX, „którego opracowanie jawi się współcześnie jako szczególnie naglące, to jest nim zadanie antropologii filozoficznej. Według mnie jest to podstawowa wiedza o istocie człowieka i jego istotowej strukturze” (FA 41).

Wspominana tu „problematyczność człowieka”, która w czasach współczesnych ujawniła się z całą wyrazistością i która okazała się wcale nie poślednią okolicznością przemawiającą za potrzebą powołania ugruntowania antropologii filozoficznej jako dyscypliny o kluczowym dla filozofii znaczeniu, niesie z sobą dwa sensy – negatywny i pozytywny – przy czym oba wzajemnie się do siebie odnoszą, korespondują z sobą. Sens negatywny sygnalizuje niedostatek wiedzy o człowieku, która z uwagi na swoją wieloaspektowość i obszerność wymyka się próbom jej filozoficznego zsyntetyzowania i zagospodarowania. Sens pozytywny wskazuje na nieredukowalność „problemu człowieka” do żadnego z problemów stawianych i rozwiązywanych w ramach nauk pozytywnych, a tym samym dowodzi rangi dyskursu filozoficznego, którego „prastary grzech” – jakim to mianem Odo Marquard określa „chroniczny deficyt konsensusu” – okazuje się okolicznością szczęśliwą. Otwiera ona bowiem perspektywę specyficzną zarówno dla filozofii pytającej o człowieka, jak i dla samego człowieka, a jest nią „umiejętność życia z otwartymi aporiami i naddatkami rozbieżnych sensów”⁹.

⁹ O. Marquard, *O nieodczowności nauk humanistycznych*, [w:] tenże, *Apolo-gia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 117.

Zadaniem antropologii filozoficznej jest wedle Landmanna stworzenie nie tylko względnie autonomicznej dziedziny filozoficznej refleksji nad człowiekiem, lecz także zbudowanie podstawowego zrębu wiedzy, przydatnego dla wszelkich „ nauk o człowieczeństwie”, przy czym uwzględniałby on również aporty poszczególnych nauk realnych, pogłębiając ich treść z perspektywy potencjalnej filozoficznej użyteczności¹⁰.

Trudno nie zgodzić się z opinią, że projekt antropologii fundamentalnej, którego zarysu można się już doszukiwać w cytowanej pracy z roku 1955¹¹, podejmującej ogólny kontekst antropologii filozoficznej, został niesłusznie zmarginalizowany i zapomniany¹². Jednak antropologiczny aport antropologii fundamentalnej Landmanna należy do tych, które wyznaczają cezury i zwroty w dziejach myśli filozoficznej. Niezależnie od tego, czy wolno projekt Landmanna postrzegać w kategoriach systemu i niezależnie od tego, czy autor zdołał mu nadać ostateczny, dojrzały kształt. Jego potencjał jest bezdyskusyjny, podobnie jak choćby potencjał ontologii fundamentalnej Heideggera, ponieważ będąc zwieńczeniem kilkudziesięciu lat antropologicznych badań Landmanna i nawiązując do wątków szeroko opracowanych we wcześniejszych pracach autora, niesie z sobą czytelną krytyczną rekapitulację dotychczasowego filozoficznego namysłu nad człowiekiem oraz krytyczną ocenę zamysłu zbudowania filozoficznej antropologii na miarę współczesnego kontekstu kulturowego. Propozycja Landmanna skłania do dostrzeżenia i przemyślenia nie tylko teoretycznych założeń autora, lecz także wątków problemowych trwale zakorzenionych w szerszej tradycji filozofii człowieka. Wiele z nich nie uzyskało ostatecznego rozstrzygnięcia i finalizacji; nie zostały zamknięte w formie wyczerpującej treściowo odpowiedzi na filozoficzne pytanie o człowieka. Tym cenniejszy jest ich walor filozoficzny, gdyż dzięki nim antropologiczne pytanie wybrzmiało po raz kolejny jako pytanie, którego atutem jest jego wciąż aktualna i filozoficznie bezprecedensowa ranga oraz jego heurystyczny

¹⁰ Por. M. Landmann, *Philosophische Anthropologie...*, s. 11–13.

¹¹ Tamże.

¹² J. Bohr, *Michael Landmann: Kulturanthropologie als Philosophie des Schöpferischen. Zum 100. Geburtstag*, [w:] *Interdisziplinäre Anthropologie*, Jahrbuch 1/2013, Hrsg. G. Hartung, M. Herrgen, Springer Verlag, Wiesbaden 2014, s. 188.

potencjał. Pośród najważniejszych zagadnień podejmowanych przez Landmanna, ale też ponadczasowo obecnych w problematyce antropologicznej – zakorzenionych w niej, określających jej tożsamość i dowodzących jej filozoficznego znaczenia – można wymienić następujące:

1. Ważność pytania o człowieka i jego aktualność – stawianego *explicit*e w holistyczno-ejdetycznej perspektywie filozofii oraz *implicit*e w obrębie dyscyplin naukowych.
2. Formalno-aprioryczne ograniczenia stawiane pytaniu o człowieka – wynikające z optyki danej dyscypliny (np. założenie, że każdemu człowiekowi przysługuje godność, rozumiana np. jako niezbywalne określenie jego osobowej egzystencji).
3. Wydolność perspektyw, w ramach których stawiane jest pytanie o człowieka – ich atuty i ograniczenia.
4. Filiacja między wypracowaną w ramach danej dyscypliny formułą pytania o człowieka a ramami, formułą i zakresem możliwych odpowiedzi.
5. Zakładana w ramach danej tradycji filozoficznej „idea człowieka” jako kanalizująca treść spodziewanej odpowiedzi.
6. Pozytywny i negatywny aspekt pytania o człowieka (czym z konieczności jest i czym z konieczności nie jest) – jako funkcja przyjętej perspektywy badawczej.
7. Problem granic/wyznaczyków określających człowieka i wyróżniających go w kontekście uniwersum świata. Czy istnieją? Jaki mają charakter – ilościowy czy jakościowy?
8. Człowiek jako obiektywny byt i jako autonomicznie rozpoznawane zadanie do samorealizacji; w tym problem autonomii i heteronomii człowieka.
9. Fundamentalne wyróżniki człowieka jako arbitralnie przyjmowane kategorie umożliwiające postawienie pytania o człowieka w sposób fundamentalny.
10. Problem fundamentalnych paradoksów wyznaczających specyfikę człowieka (np. „ponadhistoryczna historyczność”, bycie tworem i twórcą kultury, partykularność i uniwersalność kultur).
11. Człowiek jako historyczno-kulturowy palimpsest.
12. Możliwość wypracowania kulturowo interdyscyplinarnej narracji o człowieku.

13. Racje przemawiające za bezprecedensowością bytu ludzkiego oraz możliwość ich weryfikacji.
14. Status i możliwość ugruntowania założenia o wyjątkowości bytu ludzkiego w kontekście przyjęcia perspektywy normatywnej lub deskryptywnej.
15. Sens i zakres pojęć: „człowiek” i „osoba ludzka”.

Zainteresowanie problematyką antropologiczną Landmann, jak sam przyznaje, wykazywał już od czasów studenckich (FA 11). Również późniejsza aktywność tego filozofa, przede wszystkim owocująca licznymi publikacjami, ale też dydaktyczna i popularyzatorska, już od samego początku¹³ przebiegała pod znakiem jego zafascynowania antropologią, przy czym tłem tych zainteresowań była historia filozofii, zaś ich spektrum obejmowało satelitarne dziedziny humanistyki, choćby takie jak dzieje kultury czy filozofia języka. Spośród licznych prac poświęconych antropologii filozoficznej – którą Landmann postrzega z jednej strony w duchu eksplikacji poczynionych przez pierwszych dwudziestowiecznych postulatorów wyemancypowania problematyki antropologicznej w obszarze filozoficznego dyskursu, z drugiej jednak strony przez pryzmat antropologii kulturowej – szczególny rezonans uzyskało wczesne, a zarazem monumentalne dzieło *De homine*¹⁴. Zagłębiając się w problematykę człowieka, Landmann czyni to jako filozof, ale nie rezygnuje z uwzględniania inspiracji dostarczanych przez ogląd pozafilozoficzny, branżowy, w tym zwłaszcza pochodzący z obszaru nauk psychologicznych i kulturowych. Dopiero uwzględnienie tak szeroko zarysowanego horyzontu, w którym pojawia się człowiek w obu nierozzerwalnie splecionych z sobą i komplementarnych filozoficznych odsłonach – podmiotowej i przedmiotowej – pozwala wedle Landmanna wypracować niezredukowany do wąskiej perspektywy obraz człowieka. Jest on polifoniczny i obciążony napięciami, lecz stanowi to cenę za to,

¹³ Jednym z wczesnych śladów tych zainteresowań był tekst wydany w 1955 r. w ramach cyklu wydawniczego „Sammlung Götschen”, odnoszący się do wykładów realizowanych przez Landmanna w Berlinie.

¹⁴ M. Landmann, *De homine*...

by nie był uproszczony lub niepodporządkowany presupozycjom którejs spośród licznych teorii wyłaniających się z filozoficznej tradycji. Landmann docenia antropologiczny aport Schelera, jednak szczególnie inspirują go kulturowe i historyczne wątki antropologii, które odkrywa w projektach Ericha Rothackera i Arnolda Gehlena. Właśnie u tych autorów odnajduje wizerunek człowieka jako partnera obiektywnego ducha, pojmowanego jednak w sposób całkiem odmienny niż w systemie heglowskim, ducha, który pozwala człowiekowi realizować proces autokreacji stanowiący o jego ontycznej bezprecedensowości.

Projekt „antropologii fundamentalnej” przynosi nową propozycję podjęcia filozoficznego namysłu nad człowiekiem, ale też stanowi zwieńczenie i twórczą syntezę wielu wcześniejszych dokonań Landmanna, które wedle niego zachowują swą aktualność i wpisują się w zamierzenie nadania antropologii filozoficznej „fundamentalnego” wymiaru. Landmann w swym dyskursie o człowieku pragnie z jednej strony pozostać wierny perspektywie filozoficznej, z drugiej zważy, by stawiając „problem człowieka”, nie ulec pokusie uprzedmiotowienia, która zagraża nie tylko perspektywom obieranym przez nauki, lecz także optyce filozoficznej. Aktualność owego zagrożenia uprzedmiotawiającym redukcjonizmem zagadnień antropologicznych dość przejrzyste diagnozuje współczesny badacz, uwzględniając korzyści i straty będące konsekwencją przyjmowania takiej perspektywy badawczej: „Nie należy się dziwić, iż niebezpieczeństwo to jest udziałem filozofii. Będąc racjonalizacją rzeczywistości, wyłącza ona bowiem ze swych badań wszystko co nie poddaje się tej racjonalizacji, zmierzając do poznania pewnego, odbiera możliwość widzenia tego co tajemnicze, płacąc za zysk racjonalizacji cenę zubożenia rzeczywistości i samego podmiotu [...]. Prawdziwą tragedią jest jednak, gdy tak zubożony podmiot i ograniczona rzeczywistość stają się podstawą antropologii szukającej odpowiedzi na pytanie o byt ludzki”¹⁵.

Niewątpliwie jednym z niepoślednich powodów trudności w zakresie wiarygodnego stawiania filozoficznych pytań o człowieka jest okoliczność,

¹⁵ M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialegiczne podstawy filozofii człowieka*, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1992, s. 94.

że sam człowiek jest ich autorem, sam weryfikuje ich trafność i wiarygodność odpowiedzi. Landmann ujmuje to metaforycznie: „ryba przebudzona do refleksji, na samym końcu odkryje wodę, ponieważ to odkrycie jest zbyt oczywiste” (FA 15)¹⁶. W przypadku człowieka ową przeoczaną przez filozofów oczywistością jest specyficzność ludzkiego indywiduum, której niepodobna wyprowadzić z żadnej ogólności. Landmann, nawiązując do Plessnerowskiej kategorii ekscentryczności człowieka, stwierdza, że człowiek pozostaje niejako „poza sobą”, jest najbardziej transcendentny dla samego siebie, toteż w jego przypadku warunkiem trafnego rozpoznania siebie byłoby odwrócenie się od siebie. Nie powinien również, choć taka perspektywa wydawałaby się uzasadniona i poznawczo obiecująca, postrzegać siebie w kategoriach przedmiotu, czegoś co usytuowane jest „przed nim” w dogodnej poznawczo perspektywie [*Gegenstand*] – nie jest on bowiem przed sobą, lecz raczej wciąż pozostaje „poza sobą”.

¹⁶ Por. M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1961, s. 22.

„ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA” – HASŁO PRZEBRZMIAŁE CZY AKTUALNE?

Pojęcie „antropologia” w swym nowożytnym znaczeniu sięga XVI stulecia, podobnie jak pojęcie „psychologia”¹, choć jej filozoficzna eksplikacja pojawiła się dopiero dwa wieki później, w czasach Johanna Gottfrieda Herdera i Immanuela Kanta². Podobnie też jak psychologia zostało ono przejęte przez dziedzinę nauk empirycznych. W odróżnieniu jednak od psychologii stało się terminem włączonym do nazw różnych nauk, często bardzo odrębnych pod względem stosowanej metodologii i wytyczonego pola badań oraz spolaryzowanym przez nie w sposób będący konsekwencją ich profilu. I tak jak w przypadku współczesnej psychologii, daremnie by szukać jej nawiązań do jej dawnej poprzedniczki, literalnie odwołując się do greckiej „nauki o duszy”, podobnie antropologia pojawia się w całkiem nowej odsłonie. W jej przypadku, a tym bardziej w przypadku antropologii filozoficznej, ważniejsze od greckiego źródłosłowa będą zadania stawiane przez jej dwudziestowiecznych promotorów oraz program, który, jak zakładali, miałyby realizować jako dyscyplina filozoficzna.

Ważne miejsce na drodze ku wyemancypowaniu się antropologii filozoficznej jako względnie wyodrębnionego działu filozoficznej refleksji

¹ E. Coreth, *Czym jest antropologia filozoficzna?*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 4, s. 174.

² Czytamy: „Antropologia – greckie określenie, które złożone jest na sposób taki, jak słowa teologia, pneumatologia [psychologia], astrologia i inne, a oznacza naukę o człowieku. Zasada się ona na pewnej podwójnej [*gedoppelten*] naturze, jakiejś fizycznej i moralnej. Tamta polega na takim przeżyciu życia [*Leib* – życie] i jego połączenia z cielesną naturą przez wzgląd na swoje zachowanie [*Erhaltung*]”. J.G. Walch, *Philosophisches Lexicon...*, Vierte Auflage in zween Theilen, Leipzig 1775, t. 1, kol. 172–173.

na temat człowieka³ przypada Immanuelowi Kantowi. Wprawdzie słusznie uważa się, że jego dzieło poświęcone problematyce antropologicznej (będące pokłosiem wykładów prowadzonych przez Kanta między rokiem 1772 a 1796) ma charakter opisowy i budowane jest w optyce empirycznej, to jednak zawiera ono, wprawdzie zdawkowe (co w przypadku stylu narracyjnego Kanta nie musi stanowić zarzutu) spostrzeżenia, cenne w perspektywie podejmowanych w późniejszych epokach prób wyznaczenia pola problemowego dla filozoficznej antropologii⁴. Na przełomowe znaczenie pracy Kanta zwrócono uwagę już niebawem⁵.

Intencją Kanta, który podejmuje zagadnienia antropologiczne, wychodząc z perspektywy „pragmatycznej”, było odróżnienie tego ujęcia od ujęcia „fizycznego”, czyli koncentrującego się na fizjologii człowieka. Główny kierunek antropologicznych zainteresowań Kanta wyznacza pytanie o to, w jaki sposób człowiek – będąc wolnym podmiotem swoich decyzji i czynów – odnosi się do swojej wolności. Ta kwestia zawiera w sobie dwa wątki dające się wyraźnie odróżnić oraz sygnalizujące dwie nietożsame i niesprowadzalne do siebie intencje antropologicznego pytania: Co człowiek za sprawą swej wolności **może/potrafi** czynić oraz co czynić **powinien**? Kant nie rozwarstwia tych dwóch obszarów problemowych, a człowiek jest przez niego traktowany jako *animal rationabile*, a zatem jako „zwierzę, które może samo siebie uczynić zwierzęciem rozumnym”. O ile więc antropologia fizjologiczna organizowałaby badanie „tego, czym

³ Ta refleksja pozostawiałaby na obrzeżu pola swego zainteresowania problematykę aksjologiczną, a jeśliby ją uwzględniała, to – w odróżnieniu od wcześniejszej „filozofii człowieka” – jedynie *implicite*, bez wyodrębniania dodatkowych subobszarów filozoficznej analizy.

⁴ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005. Dzieło po raz pierwszy ukazało się w 1798 r. i było ostatnią wydaną za życia autora jego pracą. Por. A. Bobko, *Wstęp*, [w:] I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. XXX.

⁵ Poprzestańmy na przywołaniu choćby tylko jednej fundamentalnej pracy zbiorowej, w której czytamy: „Kant ist der einzige, der die Anthropologie in dieser Bestimmtheit lang gelehrt und endlich herausgegeben hat”. C. Daub, P. Marcheinek, T.W. Dittenberger, *Vorlesungen über die philosophische Anthropologie*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1838, s. 7.