

## Človek v kontekstu filozofske antropologije in antropološke filozofije – Informativni, kritično-zgodovinski pregled

BORUT OŠLAJ

Univerza v Ljubljani,

Filozofska fakulteta,

Oddelek za filozofijo,

Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

### IZVLEČEK

Članek je v prvi vrsti namenjen študentom filozofske antropologije. V njem se lotevam splošnih vprašanj, kot so: vloga in pomen filozofske antropologije, specifičnost njenega raziskovalnega predmeta, umeščenost filozofske antropologije znotraj splošnega pojma antropologije na eni in znotraj zgodovine filozofije na drugi strani ter formalne vzporednice med filozofijo in filozofsko antropologijo. Glede semantično-hermenevtičnih posebnosti človeka kot raziskovalnega predmeta filozofske antropologije izhajam iz teze o človeku kot horizontnem oz. odprtem, neopredeljivem in mejnem bitju. Znotraj antropoloških filozofij, t.j. tistih, ki samih sebe izrecno ne imenujejo s pojmom antropologija, hkrati pa so spoznavno strukturirane okrog pojma človeka kot bolj ali manj opredeljivega fenomena (*terminus technicus*), shematično predstavim tri tradicionalne kontekste razumevanja človeka: a) metafizični kontekst, b) kontekst kozmosa in/ali narave, c) kontekst kulture. Na koncu pokažem, da je položaj, ki ga zaseda filozofska antropologija znotraj filozofije identičen tistemu, ki ga slednja zaseda znotraj sistema znanosti.

*Ključne besede:* človek, filozofska antropologija, antropološka filozofija

### ZUSAMMENFASSUNG

DER MENSCH IM KONTEXT DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE UND DER ANTHROPOLOGISCHEN PHILOSOPHIE – INFORMATIVE, KRITISCH-HISTORISCHE ÜBERSICHT

*Der Beitrag wendet sich in erster Linie an die Studenten. Es werden allgemeine Fragen behandelt wie: die Rolle und die Bedeutung der philosophischen Anthropologie, die Besonderheit ihres Forschungsgegenstandes, die Lage der philosophischen Anthropologie innerhalb des allgemeinen Anthropologie-Begriffes auf der einen und innerhalb der Philosophie-Geschichte auf der anderen Seite, so wie die formalen Parallelen zwischen der Philosophie und der philo-*

*sophischen Anthropologie. In Bezug auf die semantisch-hermeneutischen Besonderheiten des Menschen als Forschungsgegenstandes der philosophischen Anthropologie wird von der These vom Menschen als einem horizontalen bzw. offenen, nicht bestimmbar, Grenz-Wesen ausgegangen. Innerhalb der anthropologischen Philosophien, d.h. derjenigen, die sich selbst nicht ausdrücklich als Anthropologie verstehen, werden drei traditionelle Kontexte des Menschen-Verständnisses schematisch dargestellt: a) der metaphysische Kontext, b) der kosmologische bzw. natürliche Kontext, c) der kulturelle Kontext. Am Ende wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Lage, die die philosophische Anthropologie innerhalb der Philosophie besitzt, identisch der Lage ist, die die letztere innerhalb des Systems der Wissenschaften besitzt.*

*Schlüsselwörter: Der Mensch, philosophische Anthropologie, anthropologische Philosophie.*

1. Filozofska antropologija [antropologija; gr. *anthropos*, *lógos* – "govor oz. veda o človeku", v sodobni rabi kot "znanost o človeku"] sodi med najmlajše filozofske discipline (20. stoletje), ki si – ne le zaradi svoje mladosti – trajnega položaja znotraj palete tradicionalnih filozofskih disciplin še vedno ni utrdila. Njeno ime si lasti – bolj ali manj upravičeno – tudi večina drugih humanističnih, družboslovnih in deloma celo naravoslovnih znanosti. Poleg filozofske antropologije so se od srede 19. st. naprej uveljavile naslednje antropološke vede: kulturna antropologija, socialna antropologija, pedagoška antropologija, medicinska antropologija, antropologija jezika, antropologija zgodovine, antropologija religije, antropologija umetnosti, antropologija znanosti, antropologija tehnike, antropologija podjetništva, itd. K zmedu in nepreglednosti, ki izvira iz razvejanosti antropoloških področij, prispeva tudi dejstvo, da so nekatere uveljavljene znanstvene vede deloma ali v celoti antropološke že po svoji naravi oz. predmetu raziskovanja, ne da bi pri tem v pridevniku posebej poudarjale svojo antropološko naravnost. To so predvsem: medicina, biologija, psihologija, sociologija, etnologija, paleontologija, psihoanaliza, pravo, arheologija in lingvistika. Razlog omenjene raznovrstnosti in hkratne nepreglednosti je – glede na svoje izhodišče – tudi sam antropološke narave: Človek lahko govori o vsem; toda o čemer koli govori, vsaj posredno vselej hkrati govori tudi o samem sebi. V trenutku, ko se tega ove, se vsak govor, vsak predmet njegovih interesov, vsaka veda, znotraj katere teži njegov govor k nedvoumnosti spoznanja, razkrije kot implicitno antropološki. Protagora je bil prvi, ki je antropomorfni značaj človekove dejavnosti, njegovo samonanašajočnost, jasno izrazil v misli, da je človek merilo vseh reči (*homo mensura*). Produkti človekove ustvarjalne dejavnosti postanejo s tem njegova zrcala, v katerih – če to ve ali ne – motri samega sebe.

Pojmovno polje splošnega (ne-filozofskega) pojma antropologije je, če hipotetično predpostavimo njeno enotnost, mogoče razdeliti na štiri dele:

a) Splošne, v znanstvenem smislu neformalizirane izjave, teze oz. nauki o človeku (predvsem literatura, ljudska izročila, pregovori, maksime, anekdote ipd.).

b) Religiozne obravnave in razlage človekovega bistva (tematizacije človekove narave znotraj zgodovine religioznih form v njihovem iskanju odgovorov na vprašanja kot so: Kaj je človek?, Kaj je duša?, vprašanje nesmrtnosti, ipd.; deloma gre za tematizacije, ki se v vsebinskem pogledu pokrivajo z metafizično-filozofskimi pristopi.

c) Znanost o človeku, ki se v grobem deli na t.i. fizično in na kulturno antropologijo:

- Fizična antropologija se ukvarja s človekom kot naravnim bitjem. Njena osrednja problema sta: nastanek človeka (hominizacija oz. učlovečenje) in njegov razvoj. V sebi združuje predvsem dognanja arheologije, paleontologije in biologije (evolucionizem in genetika).

- Kulturna antropologija ima za svoj predmet človeka kot kulturno bitje. Človeka pojmuje kot rezultat njegove lastne dejavnosti in ustvarjalnosti in ne narave in njenih procesov. Težišče njenih problemov je vezano na vprašanje človekove akulturacije (nastanek in raznolikost form oz. obrazcev človekovega ravnanja, čustvovanja, vrednotenja) in socializacije (nastanek, razvoj in značaj različnih socialnih oblik človekovega medsebojnega povezovanja in organiziranja). V sebi združuje dognanja etnologije, sociologije, lingvistike, psihologije, ekonomske teorije, prava, religiologije, pedagogike, ..., pri čemer se lahko vsaka pojavlja tudi kot samostojna antropološka disciplina (socialna antropologija, antropologija jezika, pedagoška antropologija, psihološka antropologija).

d) Filozofska antropologija, ki nas tukaj bolj podrobno zanima, je najbolj elementarna in s tem splošna kritična veda o človekovi dejanski in možni naravi, o njegovi biološki, zgodovinski in kulturni (duhovni) posredovanosti ter o njegovem odnosu do sočloveka, sveta, boga oz. celote biti (zaradi univerzalnosti razpona njenih tem – predvsem v njenem pionirskem obdobju prve polovice 20. stoletja – se ji je pogosto očitilo, da pomeni nadaljevanje tradicionalne metafizike z drugimi sredstvi).

Pojmovno polje filozofske antropologije, v njenem najširšem, transdisciplinarnem pomenu, se v grobem deli na dva dela:

a) Filozofska antropologija kot samostojna sodobna filozofska disciplina oz. kot sestavni del sistematične filozofije (logika, ontologija, gnoseologija, estetika, etika, filozofska antropologija).

b) Filozofske teorije človeka znotraj posameznih zgodovinskih obdobj; znotraj posameznih filozofskih usmeritev, disciplin in metod; znotraj posameznih filozofskih konceptov, ki samih sebe – to velja za vse različice – ne opredeljujejo s pomočjo pojma antropologije oz. njegove pridevniške oblike (tako lahko govorimo o antropologiji pri Aristotelu, Heglu, o fenomenološki, eksistencialni ali analitični antropologiji, o antični, srednjeveški oz. krščanski in o novoveški antropologiji). Glede na uporabljeno metodo pogosto govorimo tudi o metafizični antropologiji, kar je primer pri večini filozofov vse tja do začetkov 20. stoletja.

Zelo splošno je mogoče reči, da je glavna tema filozofske antropologije (za razliko od parcialnih antropoloških disciplin kot so socialna antropologija, pedagoška antropologija, ...) človek kot tak in v celoti; njena naloga pa kritična razdelava in osvetlitev fenomenov, elementov in struktur, ki pripadajo človeku kot človeku kot tudi tistih, ki so lastni posameznim zgodovinskim fazam njegovega samodojetja in samoudejanjanja. Pri tem pa – vsaj znotraj sodobnih filozofsko antropoloških konceptov – človek ni mišljen kot *terminus technicus*, temveč kot odprt horizontni pojem, h kateremu se s pomočjo kritične in disciplinarno nevtralne oz. pluralne filozofske refleksije metodično približujemo brez intence po njegovi definicijski eksplikaciji. Končni cilj filozofske antropologije tako ni substancionalno zajetje človekovega bistva, tudi ne sistematična celota antropoloških vedenj, temveč refleksija strukturnih temeljev, metodičnih predpostavk, in transcendentálnih pogojev možnosti njegove biti kot tudi možnosti govora o njem. V tem smislu je mogoče filozofsko antropologijo razumeti tudi kot bazično disciplino vseh parcialnih antropologij.

2. Poglejmo na kratko kakšne so metodološko-semantične posebnosti filozofskega raziskovanja človeka. Človek [gr. *anthropos*, lat. *homo*] je posredno ali neposredno ciljni predmet vseh znanosti, kar še zlasti velja za filozofijo. Vsa vprašanja filozofije je mogoče – kot je to pokazal Kant – zvesti na vprašanje vseh vprašanj: Kaj je človek? Vsem načinom človekovega bivanja je skupna antropomorfna (po meri človeka oblikovana) struktura. V filozofsko izostreni obliki je to misel prvi izrazil že omenjeni Protagora: Človek je merilo vseh stvari. Samega sebe postavlja v središče, okrog katerega se koncentrično širi pomensko polje njegovih načinov bivanja; človek je izhodišče, toda hkrati tudi cilj, je subjekt, a hkrati vselej tudi ciljni objekt vseh oblik njegove dejavnosti. Ko želimo fenomen človeka zgrabiti v pojmu, se zaradi njegove specifično samonanašajoče strukture (bitje, ki ustvarja samo sebe, ki je vselej v razmerju do samega sebe) izkaže, da ga v strogem pomenu pravzaprav sploh ne moremo uporabljati kot enoznačnico znotraj nobene znanstvene panoge, tudi filozofske ne. Ker se uporaba pojma človek razteza od vsakodnevnega poljudnega govora preko znanstvenih določitev človeka kot specifične biološke vrste pa vse tja do religioznih, metafizičnih in filozofsko-antropoloških poskusov zajetja njegovega bistva oz. razgrnitve temeljnih formalnih struktur njegove biti, je njegova metodološka uporabnost nujno omejena – vsaj ko gre za kritične pristope njegovega razumevanja – na vlogo semantično odprtega, mejnega, neujemljivega oz. neopredeljivega pojma, ki ne določa in zapira, temveč omogoča in odpira; omejena je na status začasnega pojma, ki ga moramo nekako že vselej predpostaviti, da lahko o njem sploh govorimo in mislimo (v izhodišču vseh govorov o človeku že stoji določeno vedenje o človeku – implicitna antropologija).

Neopredeljivost pojma človeka ponuja možnost neomejene raznovrstnosti načinov njegovega samooblikovanja in samorazumevanja (raznolikost kultur). Pri tem pa raznovrstnost ni vezana na nekakšno skrito vsebinsko jedro njegove biti, temveč na dejstvo, da tega jedra ni oz. da mora človek to, kar naj bi bil, šele postati (Kant, Herder, Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Sartre). Tisto, kar je mogoče v kritičnem smislu zgrabiti v različnih vsebinskih pojmi človeka je opravljena pot subjektivno in objektivno posredovanega nastajanja oz. oblikovanja, ki se razteza v mogočem loku od človeka kot subjekta k človeku kot objektu; pri tem pa sta subjekt (izhodišče) in objekt (cilj) pravzaprav tisto najmanj človeško, sta v vsebinskem smislu zgolj relativno prazni točki samonanašanja. Zato pravimo, da je človek kot oblikujoči se individuum identičen subjektivno in objektivno posredovani<sup>1</sup> poti, ki jo opravi do samega sebe; on je edino bitje, ki je samemu sebi tema, problem in največja uganka.

Iz pomensko samonanašajoče strukture človekove biti, iz dejstva, da človek samemu sebi nikoli ne more postati nevtralni raziskovalni objekt, izhajajo neizogibni epistemološki problemi, zlasti znotraj humanističnih ved. Vsako teoretsko približevanje k človekovemu pojmu pomeni zoževanje človeka kot bivanjske celote, kajti iz začasnega, orientacijsko-neopredeljivega pojma se izpeljujejo antropološke konstante različnih subjektivno posredovanih pomenskih vrednosti. *Zóon politikón* (politična žival), *animal rationale* (razumna žival), *homo faber* (človek kot delovno bitje), *homo creator* (človek kot ustvarjalno bitje), *homo ludens* (človek kot igrivo bitje), *homo pictor* (človek kot

<sup>1</sup> Kako razumeti sintagmo "subjektivne in objektivne posredovanosti" ko pa smo zapisali, da sta subjekt in objekt relativno prazni točki samonanašanja? Kako naj torej posreduje tisto, za kar se trdi, da je prazno oz. da takorekoč ni nič? Subjekt kot prazno izhodišče je tu razumljen kot idealna izhodiščna kategorija, ki pa realno nikoli ni prazna, saj se permanentno oblikuje oz. samoustvarja. Realno človek že vselej poseduje določene izkušnje, določeno vednost, zato svoje nadaljnje samoopredmetovanje bolj ali manj zavestno vodi glede na svojo relativno postavljeno oz. oblikovano subjektivnost. Podobno velja za pojem objekta in objektivnosti.

ustvarjalec podob), *homo compensator* (človek kot kompenzacijsko bitje), *l'homme machine* (človek-stroj); to je le nekaj uveljavljenih tradicionalno filozofskih definicij človeka oz. poskusov njegove določitve in s tem omejitve.

Na poskusih dokončnih metafizičnih odgovorov na vprašanje kaj je človek?, na vztrajanju pri eni sami, absolutni substanci njegove biti (t.i. substancialne določitve), so temeljile in še vedno temeljijo vse ideologije kot popolni, samozadostni in zaprti kulturni sistemi. Dokončna določitev človeka s sabo nujno prinaša tej določitvi imanentno hrbtno stran: možnost njegove instrumentalizacije (kar nedvoumno poznam, razumem, to lahko uporabljam in s tem manipuliram). Iz navedenih metodoloških težav pa nikakor ne bi smela izhajati zahteva – ki je po svoji naravi vsekakor naivna –, da je pojmu človeka potrebno odreči status raziskovalnega predmeta v smislu njegovega pojmovnega opredmetovanja (človeka namreč opredmetujemo tudi takrat, ko tega niti približno zavestno ne nameravamo; in prav v tovrstnih primerih so običajno popačenja najtežja), temveč nasprotno, kritični uvid v nujnost nadaljnjega filozofsko-antropološkega raziskovanja, ki pa mora biti takšno, da si bo že v svojih izhodiščih na jasnem o metodološki in hermenevtično-semantični specifičnosti človeka kot raziskovalnega predmeta.

3. Obratno sorazmerno z mladostjo filozofske antropologije kot samostojne, sistematizirane filozofske refleksije človeka, je človek, če že ne izrecno pa vsaj kontekstualno, najstarejši spoznavno-interesni predmet človekove raziskovalne nagiba od njegovih najzgodnejših kulturnih form naprej. Še preden se ponovno vrnemo k ožjemu, disciplinarnemu pojmu filozofske antropologije in kratki zgodovini njegovega nastanka si na kratko oglejmo nekaj značilnih formalnih okvirjev razumevanja človeka znotraj religij in tistih filozofij – celovitih ali delnih –, ki samih sebe izrecno sicer ne opredeljujejo kot antropologije, a jih, zaradi njihovega izrecnega preučevanja človeka, njegove narave in položaja v kontekstu biti in bivajočega, običajno imenujemo z izrazom 'antropološka filozofija'.

Vse od pričetkov antične kulture je človekovo samorazumevanje vpeto v kozmološko-religiozni kontekst vrednostno apriornih dimenzij sveta/kozmosa in bogov oz. Boga. Ti konteksti so dani vnaprej in se bolj ali manj zvesto prenašajo iz generacije v generacijo. V mitičnih, kozmološko-religioznih kulturah je človek vselej nekaj postavljenega, je vselej že nedvoumno semantično določen; to, kar ga določa, so specifične kulturne forme, v katere je brez preostanka vpet. Znotraj nekaterih arhaičnih kultur beseda človek ne določa le pripadnosti biološki vrsti *homo sapiens*, temveč zajema tudi posamezne živalske vrste. Nemalo pa je tudi primerov, kjer je pripadnost človeški vrsti rezervirana samo za posamezno pleme, ki že s svojim imenom (npr.: Bantu) poudarja ekskluzivno pravico do naziva 'človek', hkrati pa jo drugim plemenom odreka. Samemu sebi človek arhaičnih kultur praviloma eksplicitno ni problem oz. tema tako dolgo, dokler le-te ne vstopijo v prehodna obdobja večjih kulturno-civilizacijskih premikov, ki zamajajo tradicionalne posredovane vrednostne forme (npr.: Sumerska kultura – ep o Gilgamešu oz. o človekovem iskanju nesmrtnosti; judovska religija – specifični, človekovo individualnost poudarjajoči položaj kot rezultat konfliktnosti razmerja do enega Boga).

Postopni odklon od bogov in eksplicitni obrat k človeku zaznamuje antično grško kulturo, ki pomeni v tem oziru enega najglobljih kulturno-tektonskih premikov v zgodovini človeštva. Začetka t.i. zahodne kulture nič ne opredeljuje odličneje kot znameniti napis na delfskem preročišču: "Spoznaj samega sebe". Od Hesioda naprej človek praviloma svojega položaja v svetu in nanj vezan pomen in vrednost ne določa več kot izpeljano sekundarno določilo primarno teološko-kozmoloških razmerij (z izjemo srednjega veka, pripadnosti posamezni sodobni religiozni formi, politični ideologiji ipd.), temveč kot avtonomno, samonanašajoče razmerje, ki ga vrednostno verificirata

njegovo delo in ustvarjalnost. Nastale družbene razlike prične uravnavati načelo srednje mere oz. pravičnosti. V tem smislu zahodno kulturo upravičeno označujemo s pridevnikom 'antropocentrična'.

Tako kot je antična Grčija v splošnem začrtala smernice nadaljnega razvoja človekovega samoopredmetovanja, je to storila tudi v posebnem, spoznavno oz. filozofsko motiviranem iskanju odgovorov na vprašanje o človekovem bistvu. Platonov v obliki mita podan odgovor na vprašanje o človeku in njegovih lastnostih iz dialoga *Protagora* lahko interpretiramo kot razgrnitev topologije možnih kontekstov človekovega samorazumevanja, ki mu nobena poznejša teorija človeka ni dodala več ničesar bistveno novega; ali drugače: vse teoretsko formulirane refleksije o človekovi naravi je mogoče na neki dovolj splošni ravni razumeti kot variacije in vsebinske eksplikacije v Protagorina usta položenega Platonovega mita. V izhodišče zgodbe je položeno razumevanje človeka kot biološko nebogljene bitja, ki mu je narava odrekla specializacijo organov, instinktov in čutil. Za razliko od živali je človek v življenje postavljen gol in nebogljjen. Da je lahko preživel, je moral Prometej bogovom ukrasti ogenj in rokodelske veščine, Atena mu je dodelila jezik in religijo, Zevs pa sposobnosti državne organiziranosti, npravnega sramu in občutek za pravo. S tem so bili načrtani trije bistveni horizonti, znotraj katerih je človek osmišljal in še vedno osmišlja svoj pomen in vlogo v kontinuumu bivajočega: a) Horizont metafizike; b) horizont kozmosa oz. narave; c) horizont kulture.

a) Prvi, metafizični<sup>2</sup> horizont, pomeni specifično nadaljevanje oz. kritično preinterpretacijo arhaičnih religiozno-mitoloških motivov tako znotraj filozofije kot tudi religije (krščanstva) v katerih človek še vedno privzema vlogo akcidence in ne substance oz. subjekta. Paradigmatični primer razlage človeka v kontekstu transcendentnega sveta idej srečamo pri Platonu. Človek je tukaj razumljen kot dvojno, razcepljeno bitje, ki je razpeto med minljivostjo telesa in večnostjo duše. Od tu naprej številne variacije: Pri Aristotelu se lepota duše lahko izraža le skozi telo, čeprav je po svojem poreklu, tako kot pri Platonu, božanske narave; pri Plotinu je človek resničen zgolj kot nadčutno, netelesno bitje; pri Heglu je človek medij, skozi katerega se uresničuje objektivni duh; pri Maxu Schelerju je človek kot individualno vodeno duhovno bitje zoperstavljen vsej naravi.

b) Razlaga človeka v horizontu narave ima svoje začetke pri najzgodnejših grških mislecih (jonski naravoslovci), ki so na mesto tradicije in mitov postavili *physis* oz. naravo (Tales – voda, Anaksimenes – zrak, ...). Med značilne predstavnike antičnega razumevanja človeka v horizontu narave in kozmosa uvrščamo Heraklita, epikurejce, kinike in stoike. Večina teh razlag je po svojem značaju deloma še vedno zavezana metafizičnim temam. Naturalistično<sup>3</sup> razumevanje človeka v kontekstu narave doživi veliki razmah šele v novem veku. Mehanični materialisti (Lammetrie) zvedejo človeka na telo, le-tega pa v njegovem delovanju primerjajo s strojem (*l'homme machine*). Epohalni vpliv na naturalistično razumevanje človeka je imel Darwinov evolucionizem; človek kot razvojni produkt naključnih naravnih procesov (posamezni elementi vidni že pri Aristotelu in Goetheju). Na evolucionizem so – bodisi odobravajoče ali zavračajoče – vezane številne filozofske teorije človeka. Schopenhauer izhaja iz razumevanja volje (bivanjske energije) kot skupnega imenovalca vsega živega in človekove naloge, da bi se iztrgal iz suženjstva volji in z njo povezanem trpljenju. Nasprotno pa Nietzsche radikalizira pojem volje (volja do moči) in terja potrjevanje življenja (neposrednega, telesnega) in ne odklon od njega. Z najnovejšimi odkritji na področju genetike (odkritje

<sup>2</sup> Pojem metafizičnega se tu uporablja v njegovem vsebinskem, tematskem in ne v metodološkem smislu.

<sup>3</sup> Narava izgubi svoj kozmološki, metafizično-presežnostni značaj.

človeške genoma) je obravnavanje človeka v kontekstu narave močno pridobilo na pomenu, predvsem pa na aktualnosti. Genetski determinizem, ki se je še pred kratkim zdel prepričljiv (Richard Dawkins – sebični gen), prepušča teoretsko pobudo tezam o kompleksnejšem součinkovanju med geni in kulturo.

c) Tretji horizont, razumevanje človeka v kontekstu njegovih kulturnih dosežkov, je daleč najpomembnejši in tudi najbolj notranje razčlenjen. Človekove rokodelske in tehnične veščine določajo smer antropoloških teorij človeka kot *homo faber* in *homo technicus* (Franklin; *tool making animal* = žival, ki ustvarja orodja). Človek kot govorno bitje, kot bitje, ki poseduje jezik in razum, določa razvoj filozofsko-lingvističnih in racionalističnih teorij, začenši z Aristotelovo definicijo človeka kot *zōon lōgon ēchon* (govoreča žival oz. v lat. prevodu *animal rationale*); predvsem racionalizem, razsvetljenske teorije, pozitivizem, filozofija jezika in kognitivna filozofija. Nujnost človekove družbene/državne organiziranosti kaže v smer filozofsko-socioloških teorij človeka. Tudi tem stoji v izhodišču Aristotelova definicija človeka kot *zōon politikón* (družbena oz. politična žival); Marx in problem odtujitve znotraj produkcijskih odnosov, kritična teorija družbe (Horkheimer, Adorno, ...), socialna in politična filozofija. Človekova naravnost gravitira v smer filozofsko-etičnih tematizacij človeka kot bitja moralnih dejanj (Aristotel, Kant; danes predvsem Rorty in problem pravičnosti, Habermas in problem komunikativnih dejanj, Hans Jonas in problem odgovornosti).

Prvo polovico 20. stol. močno zaznamuje eksistencializem drugo pa strukturalizem. Obe disciplini/metodi lahko uvrstimo v kulturološko smer antropoloških filozofij. Zgodnji Heidegger govori o vrženosti človeka v bivačo. Človek kot tubit zasnuje samega sebe (strah, skrb). Karl Jaspers pojem biti ponovno nadomesti z bogom; človek je bitje, ki je odprto v transcendenco; poskus rehabilitacije metafizičnega konteksta (Jaspers v slovenskem prostoru močno vpliva na Antona Trstenjaka; človek kot metafizično, mejno bitje). Sartre odpre pot ateističnemu eksistencializmu. Ne obstaja nobena človeška narava; človek ni nič drugega kot to, v kar se naredi. Ker je obsojen na svobodo, mora za svoja dejanja prevzeti odgovornost. Za strukturaliste (Althusser, Foucault) je človek determiniran z kulturno-družbeno pogojenimi strukturami, ki ostajajo nespoznatne. Foucault radikalizira strukturalistična stališča: pojem človeka ni nič manj ideološka kategorija kot pojem subjekta. Človek se v strukturah razblini kot peščeni obraz na morski obali – konec človeka. V slovenskem prostoru močno odmeva Lacanova psihoanaliza. Človeka opredeljuje nezavedno, ki je strukturirano kot govorica.

4. Tako imenovana filozofska antropologija kot samostojna filozofska disciplina oz. teorija človeka v sebi združuje oba horizonta – naravo in kulturo –, hkrati pa mu doda še tretjega: zgodovino. V določenem smislu gre za tematsko refleksijo antropoloških filozofij ter njihovo kritično nadgradnjo. Izhaja iz razumevanja človeka kot biološko pomanjkljivega in s tem na kompenzacije oz. na kulturo obsojenega bitja (Kant, Herder, Scheler, Gehlen, Plessner, Cassirer, Jonas). Predvsem zadnji trije so v svojih teorijah človeka kot ekscentrične pozicionalnosti (Plessner) in simbolnega bitja (Cassirer, Jonas) postavila nove kriterije razumevanja človeka, ki se ne osredotočajo več okrog njegovih posameznih specifičnih lastnosti in pri tem ne izhajajo več iz netematiziranih ideološko-metafizičnih predpostavk, temveč skušajo določiti regulativni (usmerjevalni), funkcionalno-strukturni okvir, ki zgolj formalno zarisuje možne razpone človekovega praktičnega in teoretičnega samoopredmetovanja.

Zgodovina nastanka filozofske antropologije je v celoti novoveški fenomen; v njenem ožjem, disciplinarnem pomenu, pa jo je mogoče zvesti celo samo na 20. st. Omenjena dikcija ne vsiljuje stališča, da antična in srednjeveška filozofija ne premoreta teorij človeka, njegove narave oz. njegovega bistva, temveč implicira trditev, da so bile te

teorije vselej nesamostojni oz. odvisni del sistematično zasnovanih metafizičnih<sup>4</sup> nauk (človek je postavljen v odvisno razmerje do metafizičnih kategorij kozmosa, narave, logosa, ideje, absolutna in Boga). Ker znotraj tradicionalnih metafizičnih konceptov človek ni dojet kot samemu sebi največji problem, vse do začetka novega veka – kljub dejstvu, da je besedo *anthropologós* (= o človeku govoreč) skoval že Aristotel – ni prišlo do formulacije pojma 'antropologija' in posledično do nastanka filozofske antropologije.

V naslovu knjige se pojem 'antropologija' prvič pojavi v 16. st. – leta 1501 (Magnus Hundt: *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus*) in 1594 (Otto Cassmann: *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina*) in s tem naznani začetek novega veka, v središču katerega ne stoji več bog, temveč človek.<sup>5</sup> Če je bil srednji vek teološki oz. teocentričen, je novi vek glede na predstavitev težišča prav gotovo antropološki oz. antropocentričen. Z upadanjem pomena in prepričljivosti tradicionalne metafizike in njenega triadnega razmerja človek-svet-bog, obratno sorazmerno narašča vpliv in pomen človeka v njegovem naraščajoče sekulariziranem razmerju do sveta in s tem antropologije kot teoretske refleksije tega razmerja (kopernikanski obrat). Svojo ontoteološko utemeljitev pričjenja metafizika izgubljati že v obdobju renesanse, v katerem je človek – v disputih takratne 'intelektualne elite' – pretežno razumljen kot privilegirano bitje, ki ne pripada več preprosto temu svetu, temveč je svet zase; človeku je zdaj dodeljena posebna ustvarjalna funkcija, ki preostalemu kreaturnemu svetu ni bila namenjena. (Marsilio Ficino, Pico dela Mirandola). Osrednji položaj človeka kot spoznavajočega subjekta najde svoj filozofsko prečiščen izraz pri Descartesu (*cogito ergo sum*), postopni odklon od boga in obrat k naravi pa pri Spinozi (*Deus sive Natura*).

Zgodovina postopnega formiranja filozofske antropologije se dejansko pričanja šele s Kantom, ki v svoji kritični transcendentalni filozofiji do konca izpelje tisto, kar je začel Descartes: totalno subjektivizacijo sveta. Njegova knjiga *Antropologija v pragmatičnem oziru* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*) velja za prvo objavljeno filozofsko-antropološko delo. V njem Kant jasno nakaže vlogo antropologije kot kritične teorije človekovega življenjskega sveta. Ker tradicionalna šolska metafizika in matematično naravoslovna znanost človekovemu življenjskemu svetu nista bili kos, je zato kot njegov novi organon potrebna antropologija. Kant razdeli enotni pojem antropologije na dva dela, na fiziološko in pragmatično, in s tem tudi formalno zakoliči pretežno bipolarno tipologijo sleherne bodoče filozofske antropologije. Sam ostro zavrne fiziološko antropologijo – češ da ta stremlje k raziskovanju tega, kar naredi narava iz človeka (bodoča biološko motivirana filozofska antropologija) – in se zavzame za pragmatično, kot jo sam imenuje, ki stremlje za tem, kaj naredi človek kot svobodno delujoče bitje iz samega sebe (bodoča kulturološko in zgodovinsko motivirana filozofska antropologija). Nič manjši vpliv na razvoj filozofske antropologije od Kantovega ni imel Herder, ki je kot prvi v duhu sodobnih filozofsko-antropoloških konceptov združeval tako biološke (redukcija instinktov) kot kulturološke (jezik) posebnosti človekove biti.

Filozofska antropologija postane dobesedno modna disciplina v romantičnem in post-heglovskem obdobju 19. stoletja. Za razliko od Kanta in Hegla močno poudari človekovo ne le telesno, temveč tudi duhovno zavezanost naravi (Rousseau, Goethe, Schelling, Steffens, Heinroth, ...). Začetek 19. st. je zaradi nehumanih življenjskih razmer, v katerih se je znašel konkretni človek, razumnost zgodovinskega uma (Hegel)

<sup>4</sup> Če že v sveh primerih ni mogoče govoriti o metafizičnosti v tematskem smislu pa ta očitek velja vsaj na ravni metode (naturalizem, pozitivizem).

<sup>5</sup> Ta položaj je formalno podoben tistemu na prehodu v antično-grško družbo.

hitro spravil na laž; konec vere v um pa je hkrati pomenil propad tradicionalnega koncepta človeka, v katerem je bil ta opredeljen kot *animal rationale*. Tam, kjer se zdi, da ostane duh brez moči, zgodovina pa preveč ne-umna, da bi lahko bila smiselna, tam postaneta narava in človekova primordijalna moč čutov in čustev zadnji pribežališči smiselnosti. Kjer ni več vere v um, prihaja do zaostritve vprašanja: kaj je človek? Romantična antropologija je pomenila izraz krize zaupanja v zgodovino, razum in spekulativno filozofijo in inkubacijsko obdobje tiste filozofske antropologije, ki je samo sebe razumela kot fundamentalno filozofsko disciplino s ščepcem mesijanskega poslanstva. Naslanjajoč se na romantično oz. idealistično razumevanje neposrednosti človekovih čustev, njegovega srca, Feuerbach antropologizira (zvede na človeka) ne le religijo, temveč tudi sleherno spekulativno filozofijo in zaradi svoje enostranske idealizacije človekove samozadostne narave (solipsizem; *solus ipse*, lat. = samo jaz) ter radikalnosti svoje metode (izginotje dialektike med človekom in njegovim okoljem) odpre pot kritiki antropologije kot antropološkega redukcionalizma oz. antropologizma.

Zadnjo pomembno stopnico pred nastankom filozofske antropologije kot samostojne filozofske discipline predstavlja Nietzsche, ki, naslanjajoč se na teorijo evolucionizma, po eni strani v ospredje postavi naturalistično razumevanje telesa in s tem močno vpliva na antropološko-biološke koncepte v 20. st., po drugi strani pa s poudarjanjem nedoločljivosti oz. neizgotovljenosti človeka (*Nichtfestgestelltheit des Menschen*) skuje osrednji ne le biološko-, temveč tudi kulturološko-antropološki pojem, ki je postal merilo za ne-metafizičnost sodobnih filozofskih teorij človeka.

Dogajanje v prvi polovici 20. st. pomeni dokončno uveljavitev filozofske antropologije (vendar predvsem v nemško govorečih deželah). Ne le, da se jo zdaj tudi znotraj akademskih krogov postavi ob bok tradicionalnim filozofskim disciplinam, na glas se celo prične terjati njen osrednji in fundamentalni položaj tako znotraj filozofije kot tudi znotraj humanističnih znanosti nasploh. Leto 1928, ko izideta Schelerjevo delo *Položaj človeka v kozmosu* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) in Plessnerjeve *Stopnje organskega in človeka* (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*), velja za rojstno leto filozofske antropologije v njenem ožjem smislu. Kljub podobni, biološko posredovani stopnjevitosti zasnovi izgradnje človeka v obeh pionirskih delih, je Schelerjev koncept – zaradi dualistične sheme razmerja življenja in duha in poudarjenega evolucijsko-kozmolozkega deizma – deloma še vedno ujetnik klasičnih vsebinskih in terminoloških konstant tradicionalne metafizike. Zato je bolj upravičeno tisto mnenje, ki na začetek sodobne ne-metafizične filozofske antropologije postavlja Plessnerja in njegov regulativno-pluralni koncept antropologije kot nauka o možnosti izkustvenega človeškega bitja v naravi, kulturi in zgodovini. Osnovno vprašanje Plessnerjeve filozofske antropologije ni več "kaj je človek?", ni več vprašanje po njegovem bistvu (tako kot pri Schelerju), temveč "zakaj in kako je človek?", je vprašanje po pogojih možnosti človeškosti človeka in njihovi uresničitvi.

Od tu naprej je mogoče v grobem nadaljnji razvoj filozofske antropologije in antropološke filozofije zasledovati na treh ravneh: a) Prva kaže svojo posebnost v poudarjanju primarnosti naravoslovno-bioloških izhodišč človekove *differentia specifica* (Gehlen, Portmann, deloma tudi Scheler in Plessner), pri čemer samo sebe izrecno deklarira kot filozofsko antropologijo in ob tem poudarja svoj – glede na filozofijo kot celoto – fundamentalni pomen. b) Druga, ki samo sebe nujno ne imenuje s predikatom antropološka oz. je do njega celo kritična (antropološka filozofija), kaže svojo posebnost v poudarjanju človekovih kulturno posredovanih bivanjskih kontekstov (življenjski svet, eksistenca, družba, religija).<sup>6</sup> V to skupino sodijo – seveda z določenimi zadržki in

<sup>6</sup> Glej obravnavanje človeka v horizontu kulture (str. 9).

omejitvami – filozofija življenja (Dilthey, Simmel, ...), krščanska antropologija (Guardini, Buber, ...), filozofija kulture (Cassirer, Jonas, ...), eksistencializem (Heidegger, Jaspers, Sartre, ...), psihoanaliza (Freud, Jung, ...), marksizem (Bloch, Fromm, ...), strukturalizem (Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Foucault, ...), prav tako pa tudi filozofija jezika in analitična oz. natančneje kognitivna filozofija. c) Tretja nastane deloma kot rezultat konfrontacije obeh predhodnih in samo sebe ponovno imenuje z izrazom filozofska antropologija, le da se za razliko od prve odreče težnji po fundamentalnosti (Bollnow, Rothacker, Landmann, Hengstenberg, ...).

Za prvo in tretjo usmeritev, ki v ožjem smislu sodita v problemsko območje filozofske antropologije, je značilen – z nekaj izjemami (Scheler) – strukturni in funkcionalni pristop k razumevanju človeka<sup>7</sup> in ne več substancialni, ki je odlikoval metafizične teorije. Glede na vsem skupno izhodišče v razumevanju človeka kot biološko pomanjkljivega bitja (predvsem Herder in Gehlen), je mogoče večino filozofsko-antropoloških konceptov 20. st. uvrstiti v kategorijo kompenzacijskih teorij (Marquard – človek kot *homo compensator*) človeka, ki njegove posebnosti (jezik, duh, kultura) razlagajo kot umetelno nadomestilo za manko zavezujočih in neposrednih vezi s soljudmi in naravo.

Najostrežje kritike je bila filozofska antropologija deležna s strani druge, zgolj pogojno (v disciplinarnem smislu) antropološke struje (Heidegger, Jaspers, Sartre, Lukács, Horkheimer, Habermas, ...). Filozofi z bolj ali manj poudarjenim marksističnim poreklom so ji očitali, da se ukvarja z abstraktnim človekom na sebi in ne z konkretnim zgodovinskim človekom; Habermas ji je očital reakcionarnost, ki glede na posamezne znanosti ni v utemeljujočem, temveč v predelujočem odnosu; Heidegger ji je očital, da postavlja človeka pred bit in s tem tvega, da bo uničila filozofijo kot tako, Jaspers in Sartre sta ji očitala, da na človeku opredmetuje tisto, kar ne more biti objekt raziskovanja: eksistenco, transcendenco, odprtost, svobodo. Glavna ost kritike je sicer omajala prikrito metafizične in fundamentalne antropološke koncepte (Scheler, krščanska antropologija, Gehlen in deloma Plessner) ne pa tudi strukturno-funkcionalnih (Plessner, Cassirer, ...), ki so bili – izhajajoč iz Kantovega kritizma – neprimerno manj ideološko obremenjeni od svojih oponentov, hkrati pa tudi v metodološkem smislu bolj odprti in kulturno pluralnejši.

Sodobni antropološki diskurz, neodvisno od tega ali samega sebe tako imenuje ali ne, bolj kot nemški opredeljujejo francoski teoretski tokovi. Pogojno ga je mogoče imenovati z izrazom historična antropologija (tudi negativna antropologija; J.P. Vernant, Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Adorno, Foucault). Poudarjene pozornosti je zdaj spet deležno človeško telo (Maurice Merleau-Ponty) ne le kot biološki in materialni, temveč tudi kot socialni fenomen. Problem človeške vednosti je skrčen na lokalni značaj (nič nedvoumnega, nič dokončnega; zgolj posredovano, lokalno, negativno). Zato glavno vprašanje ni več "kaj lahko vem?", temveč "kako pridem do vednosti, ki jo posedujem?". Tradicionalni pojem subjekta je zamenjan skozi specifični zgodovinski proces nastale pojme osebe, individuuma in jaza. Zgodovina antropologije se izteka v zgodovino problematizacije pojma človeka.

5. Zanimivo je, da je relativna nejasnost in nanjo vezana vprašljivost položaja filozofske antropologije znotraj celote filozofskih usmeritev identična tistemu položaju, ki ga znotraj celote znanosti zaseda filozofija. Tako kot nekateri filozofi sami dvomijo v smiselnost in potrebnost filozofske antropologije kot posebne filozofske discipline, češ da zanjo ni nobene dodatne potrebe – saj da je človek že tako glavni predmet raz-

<sup>7</sup> Zato lahko sem pogojno uvrstimo tudi Cassirerja in Jonas.

iskovanja v vsaki disciplini posebej, na njej lastni in specifični način –, tako tudi nemalo število t.i. ekzaktnih znanosti in njihovih predstavnikov odkrito dvomi v potrebnost in smiselnost nadaljnjega obstoja filozofije, z obrazložitvijo – ki je analogna interno-filozofski –, češ da so tradicionalno filozofske teme že zdavnaj zapustile svoje spekulativno rojstno gnezdo in prestopile v zrelo fazo ekzaktnih empiričnih znanosti. Filozofi v podkrepitev svojega anti-antropološkega prepričanja navajajo, da se gnoseologija temeljiteje kot antropologija ukvarja z zmožnostmi in načini človekovega spoznavanja, metafizika temeljiteje kot antropologija s človekovim odnosom do celote sveta, kozmosa oz. biti, etika temeljiteje kot antropologija s človekovim delovanjem in moralnim ravnanjem, estetika temeljiteje kot antropologija in estetskim doživljanjem, socialna filozofija temeljiteje kot antropologija s človekovo socialno oz. družbeno naravo, psihoanaliza temeljiteje kot antropologija s človekovo podzavestjo, kognitivna filozofija temeljiteje kot antropologija s človekovimi miselnimi procesi oz. njegovim duhom itd. Identične argumente, le da nasproti filozofiji in njenim disciplinam, uveljavljajo fiziki in kemiki (znanstveno spoznavanje zakonitosti narave), psihologi (znanstveno spoznavanje zakonitosti človekove duševnosti), sociologi (znanstveno spoznavanje socialnih procesov v družbi) itd. Natanko isto mesto iz izvorne razvejanosti in pluralnosti izhajajoče nedoločeni, ki ga filozofska antropologija zaseda znotraj filozofije, zaseda filozofija v pahljači znanosti. Glavni razlog, ki kljub vsem pomislekom ne le ohranja filozofsko antropologijo pri življenju znotraj sistema filozofskih disciplin, temveč njen pomen celo krepi, je identičen tistemu, ki kljub vsem pomislekom ohranja in krepi pomen filozofije znotraj sistema znanosti: Celovitost pristopa k obravnavanemu predmetu in kritična distanca do vseh partikularnih pristopov, ki so že po svoji naravi dozvetnejši za ideologizacije in absolutizacije in s tem za pomanjkanje samokritične distance.

Pojem filozofske antropologije se danes ne uporablja več v smislu ekskluzivne disciplinarne in metodološke oznake, temveč kot okvirna kritično-transdisciplinarna usmeritev, ki ostaja metodološko odprta – tako kot tudi njen osrednji predmet. Filozofska antropologija kot odprt filozofski eksperiment.

## LITERATURA:

- Gadamer, Hans Georg / Vogler, Paul (izd.) (1971-1974): *Neue Anthropologie* 1-7, Stuttgart.  
 Marquard Odo (1965): *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Collegium Philosophicum, Basel/Stuttgart.  
 Diemer Alvin (1976): *Philosophische Anthropologie*, Düsseldorf.  
 Lévi-Strauss Claude (1958): *Anthropologie structurale*, Paris.  
 Plessner Helmuth (1956): *Über einige Motive der philosophischen Anthropologie*, Studium Generale 9.  
 Haeffner Gerd (1982): *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart.  
 Gebauer Günter (izd.) (1998): *Anthropologie*, Leipzig.  
 Weiland René (izd.) (1995): *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Weinheim.  
 Cassirer Ernst (1944): *An Essay on Man*, New York.