

Filozofia na tropie człowieka

Witold P. Glinkowski

Wokół antropologii fundamentalnej

MICHAELA LANDMANNA



Wokół antropologii fundamentalnej

MICHAELA LANDMANNA



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Filozofia na tropie człowieka

Witold P. Glinkowski

Wokół antropologii fundamentalnej

MICHAELA LANDMANNA

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 Koźbiał

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

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

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

<https://doi.org/10.18778/8220-809-2>

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

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, dostarczając 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 Göschen”, 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 przejrzyście 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 przeoczoną 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.

czyni człowieka przyroda”⁶, o tyle pragmatyczna docieka, „czym on sam jako istota działająca **w sposób wolny siebie czyni lub też może i winien siebie uczynić** [wyróżnienie – W.G.]”⁷.

Konsekwentnie do poczynionej przez Kanta dystynkcji, antropologia pragmatyczna pozostawiałaby poza polem swych zainteresowań człowieka rozpatrywanego jako obiekt przyrodniczych determinacji i koncentrowałaby się na tych aspektach człowieka, które dotyczą jego świadomego zawiadywania własnym istnieniem. W ich obrębie pozostają jednak – na co Kant jednoznacznie zwraca uwagę – dwa pola problemowe. W pierwszym, wyodrębnianym w sposób deskryptywny, człowiek pojawia się jako istota świadomie podejmująca aktywności. I skoro mowa tu o działaniu w sposób wolny, to owa okoliczność nie może przesądzać o kierunkach, rodzaju czy charakterze podejmowanych działań – również działań podlegających ocenie moralnej, bo te będą szczególnie ważne w perspektywie antropologicznego opisu. Drugie pole problemowe ujawnia intencję preskryptywną – Kant, niezależnie od opisywania tego, kim człowiek siebie czyni oraz kim może potencjalnie siebie czynić⁸, a więc niezależnie od opisu funkcjonowania empirycznego podmiotu oraz delimitowania obszaru, w którym ów funkcjonujący podmiot nie napotyka na przeszkody, przechodzi do kwestii powinności jako teoretyk, który zajmuje i uzasadnia swoje stanowisko normatywne. Nie wszystko zatem spośród wariantów własnego istnienia, a zatem spośród możliwych wizji tego, kim człowiek z uwagi na przysługującą mu wolność może siebie czynić (w znaczeniu „mógłby czynić”), zasługuje na aprobatę czy rekomendację. Kanta interesuje człowiek, który będąc autonomicznym autokreatorem własnej egzystencji, korzysta z tych prerogatyw w określony sposób, to znaczy respektując okoliczność, iż posiada on – jak ujmuje to komentator myśli Kanta – „pewne wrodzone

⁶ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. 1.

⁷ Tamże.

⁸ Trudno ignorować jednoznaczny literalny sens tej wypowiedzi. Słowo „może” jest tu użyte z intencją negatywną – nie niesie z sobą oceny czy rekomendacji, a jedynie wskazuje na zakres i granice, w jakich działanie ludzkiego podmiotu potencjalnie może przebiegać i bywa, że faktycznie przebiega.

predyspozycje i w związku z tym powinien zmierzać do przeznaczonej jego naturze doskonałości”⁹.

Można się zastanawiać, czy sekwencja trzech słynnych Kantowskich pytań – „Co mogę wiedzieć? Jak powinienem postępować? Czego mogę się spodziewać?” – uzyskuje rzeczywiste i dostateczne zwieńczenie w ostatnim, czwartym pytaniu – „Kim jest człowiek?”¹⁰. Warto pamiętać, że u Kanta zagadnienia antropologiczne, co wyżej sygnalizowaliśmy i na co zwrócił uwagę Odo Marquard, są jedynie pewnym dodatkiem do filozofii, gdyż punkt ciężkości refleksji królewieckiego myśliciela sytuuje się, jak wiadomo, w obrębie filozofii transcendentnej¹¹. Jednak, przynajmniej z uwagi na wyraźną obecność planu normatywnego w obrębie Kantowskiej antropologii pragmatycznej, niewątpliwie stanowi ona podłoże do postawienia pytania o „bycie ludzkim”, zwłaszcza sytuującego się w kontekście ludzkiej rozumności, choć nie wyczerpuje tego obszaru (bo należą do niego również kwestie pozaetyczne). Pojawia się pytanie o status ludzkiej rozumności. Wprawdzie człowiek, rozpatrywany w optyce antropologii pragmatycznej, posiada naturalne predyspozycje, tzn. określany jest jako „zwierzę, które może samo siebie uczynić zwierzęciem rozumnym”, jednak z uwagi na aksjologiczny prymat „praktycznego” użycia rozumu nad jego użyciem „teoretycznym” oczywiste jest, że każdy człowiek winien powyższą możliwość traktować w kategoriach powinności. Gdyby ludzką rozumność potraktować

⁹ A. Bobko, *Wstęp*, [w:] I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. XXXI.

¹⁰ Jedni dostrzegają w ostatnim pytaniu nie tyle pytanie o człowieka, ile o ludzką skończoność; por. M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 5. Są też opinie, sugerujące alternatywę: „albo uznamy, że Kant rzeczywiście chce pytać o człowieka, ale wtedy nie jest prawdą, iż można trzy pierwsze [pytania – W.G.] sprowadzić do czwartego, albo też, jeśli uznamy, iż sprowadzenie takie jest możliwe, musimy uznać, iż nie chodzi tu o człowieka, lecz o Ja”. M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1992, s. 116.

¹¹ O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, s. 122–144.

instrumentalnie i dostrzec w niej naturalne uposażenie człowieka, należałoby do sfery fizjologii, skoro jednak niesie ona z sobą nie tylko fakultatywność działania, lecz także ukierunkowujący to działanie imperatyw, okazać się musi regułą określającą zasady użycia ludzkiej wolności oraz cel, którego nadrzędność powinna być uznawana powszechnie, ale zarazem indywidualnie.

PLESSNER, GEHLEN I INNI

Wciąż aktualnym odniesieniem dla współczesnej antropologii filozoficznej pozostaje oświeceniowy projekt Johanna Gottfrieda Herdera, zwłaszcza te jego wątki, które dotyczą filozofii języka oraz antropologicznych aplikacji, do których inspirowała. Landmann przyłącza się do opinii Arnolda Gehlena, dowodzącego, że współczesna antropologia filozoficzna nie zdołała przekroczyć horyzontu problemowego zarysowanego przez Herdera, a jej dokonania sprowadzają się do komentowania ustaleń tego autora¹. Jeden z twórców współczesnej antropologii filozoficznej przypomniał słowa Herdera, który nazwał człowieka „inwalidą swoich wyższych sił”². Jednak powyższy sposób myślenia o człowieku jako istocie upośledzonej, biologicznie niedoskonałej i tym samym obciążonej podstawowym deficytem – sięgający swą tradycją starożytności – najbardziej spektakularnie dał o sobie znać w dwudziestowiecznym projekcie Gehlena. Ważną inspiracją do zainicjowania i zbudowania antropologii filozoficznej było dla Gehlena zamierzenie obrania innej perspektywy niż te, które dotychczas kanalizowały ruch myśli antropologicznej – „Pierwsza [interpretacja] wywodzi człowieka od Boga, druga od zwierzęcia”³. Ponieważ w przypadku obu tych perspektyw tym, co im wspólne, niezależnie od wzajemnej kontradykcyjności, jest ich arbitralne założenie, że refleksja o człowieku powinna posiłkować się pozaantropologiczną

¹ E. Paczkowska-Łagowska, *Historyczność człowieka w antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna*, [w:] *taż*, *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, Wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2012, s. 120.

² H. Plessner, *Pytanie o *conditio humana**, przeł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, A. Załuska, PIW, Warszawa 1988, s. 73.

³ A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. S. Czerniak, R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, red. nauk. J. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 46.

trampoliną – zaczynać od czegoś pozaludzkiego – Gehlen postanawia pójść inną drogą, choć niewątpliwie jest ona wyraźnie osadzona w kontekście empirycznym i bezpośrednio korzysta z ustaleń nauk przyrodniczych. A zatem antropologia filozoficzna – zgodnie z tym, jak jej status, program i zadania pojmuje Gehlen – „pod względem logicznym byłaby nadrzędna wobec każdej szczegółowej antropologii [...] ale również psychologii, jak i wobec każdej szczegółowej nauki, która z góry tematyzuje tylko jeden szczególny aspekt człowieka”⁴. Człowiek, w odróżnieniu od innych istot biologicznych, jest tym, kto „odnajduje w sobie wyzwanie (*Aufgabe*)”⁵, a zatem rozpoznaje siebie jako stojącego przed szczególnym zadaniem polegającym na konieczności odniesienia się do tego, kim/czym on jest oraz czym/kim może lub powinien się stać. Dlatego filozoficzna refleksja zogniskowana na człowieku, zwłaszcza ta, która aspiruje do statusu antropologii filozoficznej, nie powinna zakładać odniesienia do sfery pozaludzkiej, przywoływanej jako pole odniesienia i konfrontacji. Autor stwierdza wprost: „przyjmuję, że takie założenie nie jest konieczne, że, co więcej, można rozwinąć ujęcie istoty człowieka, które [...] operuje specyficznymi i jedynie dla tego przedmiotu stosownymi pojęciami”⁶.

Gehlen odrzuca zarówno idealistyczny dualizm (ciała i ducha), jak i materializm (subsumpcję duchowości do cielesności). Gehlen odrzuca również Freudowską koncepcję, która miałaby pretendować do tego, by ludzkie motywacje do działań objaśniać w kategoriach sublimacji popędów. Stwierdza: „W ten sposób doszlibyśmy do sformułowania teorii ‘fundamentalnych popędów’ i obralibyśmy kierunek psychologii operującej teorią popędów, której początki sięgają filozofii Schopenhauera, a która upowszechniła się za sprawą Freuda i Klagesa. Tego rodzaju próby kończą się jednak bez wyjątku niepowodzeniem z tych samych powodów, z jakich fiaskiem okazały się teorie typów, a mianowicie z powodu dowolności ich założeń”⁷.

⁴ Tamże, s. 48.

⁵ Tamże, s. 53.

⁶ Tamże, s. 46.

⁷ Tamże, s. 414.

Kluczem do wyjaśnienia genezy człowieka jako bytu swoistego jest u Gehlena teoria odciążenia [*Entlastungstheorie*], wedle której człowiek z powodu braku wyspecjalizowania oraz braku instynktów ulega przeciążeniu wielością rozmaitych bodźców pochodzących ze „świata”, a zatem obszaru o wiele bogatszego niż któraś z nisz środowiskowych zajmowanych przez poszczególne gatunki zwierząt. I właśnie mechanizm odciążenia stanowiłby remedium i ratunek wobec sytuacji wymuszającej wypracowanie nowych, nieznanych innym istotom żywym mechanizmów etologicznych pozwalających na sprostanie temu szczególnemu wyzwaniu, jakim jest życie w świecie. A zatem Gehlen, jak konkluduje jeden z komentatorów, „ponownie, podobnie jak wcześnie greccy filozofowie, chociaż na bazie współczesnych badań antropologicznych, podjął problem związku strukturalnego między ułomną naturą człowieka a jego kulturowym powołaniem, jak choćby, między językiem a ręką, i znalazł dla niego ciekawą interpretację w swojej antropologicznej teorii odciążenia”⁸.

Werner Rügemer, komentujący antropologiczny projekt Gehlena, sytuuje namysł nad problematyką antropologiczną w kontekście empirycznym, co miałooby z jednej strony podkreślać jej związek z dokonaniem nauk biologicznych, z drugiej zaś zapewniać jej status wiedzy naukowej⁹. Dodatkowo pojawia się u tego badacza kwestia filiacji między historią – oczywiście rozumianą zgodnie z duchem współczesności, a więc ewentystycznie, a nie statycznie, jako „proces”, a nie jako „opis” – a zapleczem biologicznym, stanowiącym naturalne podłoże procesów historycznych. Analizując koncepcję Gehlena, zmierza zatem do znalezienia odpowiedzi na pytanie o związek biologii z historią oraz o to, w jaki sposób rzeczywistość biologiczna przekształca się w rzeczywistość historyczną.

Rzetelna rekapitulacja antropologicznej propozycji Gehlena nie wyklucza zgłaszania krytycznych zastrzeżeń. I tak, Rügemer podważa zasadność przyjętej przez Gehlena optyki antyewolucjonistycznej, wskaz również zwierzęta wyższego rzędu – czego jego zdaniem nie dostrzegł

⁸ J. Derbolav, *Frage und Anspruch. Pädagogische Studien und Analysen*, A. Henn Verlag, Wuppertal–Ratingen–Düsseldorf 1970, s. 242.

⁹ W. Rügemer, *Główne dzieło Gehlena „Der Mensch” i mit antropologii empiryczno-biologicznej*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8/9, s. 249–266.

Gehlen – dysponują psychiką porównywalną do ontogenetycznie wczesnego stadium rozwojowego psychiki człowieka. Innymi słowy, antyewolucjonistyczna koncepcja Gehlena zakłada nagle „wypadnięcie” człowieka z obszaru zwierzęcego. Ponadto zwierzęta, podobnie jak człowiek, mają zdolność przystosowywania się do środowiska – również z uwagi na swoje wcześniejsze niedostosowanie. Trudno wreszcie pominąć fakt, że w przypadku człowieka jego akomodacja do nieprzyjaznego środowiska trwała przez miliony lat, co musi prowokować pytanie: jak mógł przeżyć w tym czasie?¹⁰ Pojawiają się też inne kwestie, jak choćby taka: co powoduje, że człowiek traci stan zwierzęcego bezpieczeństwa i zaczyna odczuwać niedostatek? Wolno założyć, że ów poszukiwany czynnik to samoświadomość, która umożliwia człowiekowi osiągnięcie wyższego, rozpoznawalnego w sposób mentalny i bardziej przewidywalnego poziomu bezpieczeństwa¹¹.

Komentujący Gehlena Rügemer zauważa, że człowiek działa nie tyle dzięki nieskrępowaniu instynktami i otwarciu na świat, jak sądził Gehlen, lecz dlatego, że dzięki swojej pracy stopniowo przewyższa zwierzęce skrepowanie instynktami i dopasowanie do środowiska, co dzieje się w sposób uświadamiany i co prowadzi do akumulacji dziedzictwa kulturowego¹². Uwzględnienie specyfiki działania podejmowanego przez człowieka pozwala uznać je za kategorię szerszą niż działanie będące pojęciem wykorzystywanym do opisywania mechanizmów selekcji dokonującej się w przestrzeni biologicznej. Niewątpliwie jednak działanie okazuje się kategorią nośną i produktywną dla rozważań antropologicznych¹³.

Człowiek dysponuje wedle Gehlena nadwyżką energii umożliwiającą realizowanie celów wykraczających poza animalne minimum potrzeb, do

¹⁰ Tamże, s. 253.

¹¹ Tamże, s. 254.

¹² Tamże, s. 256.

¹³ Oto komentarz Rügemera: „Gehlenowskie pojęcie działania przez to, że nie jest rozumiane w sensie dialektyczno-materialnej produkcji, stanowi dla antropologii [...] nigdy nie rozwiązywalną jedność obciążenia i obciążenia, instytucjonalizacji i chaosu, przewyżczania braków i samozagrożenia”, tamże, s. 257.

którego należy np. zaspokojenie głodu, zapewnienie bezpieczeństwa czy podtrzymywanie popędu rozrodczego. Wszelako Rügemer sugeruje, że zniwelowanie przepaści między rozwojem przyrody i społeczeństwa jest możliwe za cenę przewyciężenia realiów kapitalistyczno-rynkowych, czego przeoczenie uznaje za niedostatek teorii Gehlena¹⁴. Gehlenowskie założenie o „nadmiarze bodźców” i korespondująca z nim teoria „przeciążenia” są, jak przyjmuje komentator, spekulacją stworzoną na gruncie realiów kapitalizmu. Pojęcie „nadmiar bodźców” jest względne, relatywne, jest funkcją konkretnej relacji przedmiotowej. Za trafnością zastrzeżeń formułowanych pod adresem koncepcji Gehlena przemawiać mają następujące argumenty: 1) człowiek na poziomie świadomości rejestruje tylko część doznawanych pobudzeń nerwowych; 2) organy percepcyjne są ukierunkowane tylko na niektóre bodźce; 3) każdy bodziec, jeśli ma wywołać doznanie, musi osiągnąć określoną wartość progową; 4) ilość różnych jakości jest nieskończenie większa niż ilość tych, które są przez człowieka rozpoznawane¹⁵.

Landmann nie zgadza się z Gehlenem – oraz szerzej, z tezami pojawiającymi się w obrębie, jak ją nazywa „klasycznej antropologii” – jakoby kreatywność, będąca charakterystyczną dla człowieka aktywnością, implikującą powstanie rzeczywistości kulturowej, była wymuszona okolicznością nieposiadania przez człowieka instynktów i brakiem wyspecjalizowanych, selektywnie funkcjonujących narządów. Kreatywność człowieka nie jest ani efektem kompensowania pierwotnego „niedostatku”, ani produktem „odciążenia” umożliwiającym bardziej ergonomiczne funkcjonowanie w specyficznym dla człowieka środowisku, jakim jest świat. Przeciwnie, człowiek nie jest kreatywny dopiero wtórnie, lecz jest taki „od początku” (FA 165) – przy czym określenie to ma zastosowanie zarówno w planie filo-, jak i ontogenetycznym. Odrzuca też założenie, jakoby człowiek dysponował taką naturą, która ukierunkowuje go na realizację określonego celu stanowiącego niezmienny i bezprecedensowy dla bytu ludzkiego *telos*.

¹⁴ Tamże, s. 265.

¹⁵ Tamże, s. 259.

Przechodząc do projektu antropologicznego Helmutha Plessnera, cennym jego aportem jest, jak odczytuje go Landmann, dostrzeżenie nieokreśloności człowieka, które zresztą pozostaje zakorzenione w dawniejszej filozoficznej tradycji. Człowiek jest nie tylko istotą biologiczną, zorganizowaną w sposób umożliwiający realizowanie przez jego organizm właściwych mu funkcji, lecz jest on także istotą duchową, transcendującą ów biologiczny porządek. Ten aspekt sytuuje człowieka w nowym świetle, jako otwartego na świat oraz wykraczającego zarówno poza przyrodnicze determinacje, jak i poza jeden skanalizowany lub narzucony sposób rozpoznawania tego, czym jest, z powodu ontycznej nadwyżki, którą człowiek dysponuje, określaną przez Plessnera jako „moc” [*Macht*]. Człowiek zatem, ze względu na swą ontyczną otwartość na świat i nieokreśloność, nie poddaje się ani uprzedmiotawiającej eksplikacji, ani definiowaniu, można jedynie wskazać kontradykcyjne horyzonty, w ramach których rozpoznaje i doświadcza wyróżniającą go specyfikę. Plessner przedstawia tę sytuację, odwołując się do trzech określeń, którym nadaje językową formę oksymoronów, by w ten sposób wyeksponować dynamiczny, podlegający nieustannemu napięciu i nieredukowalny w swej specyfice charakter ludzkiego „bycia w świecie”. A zatem tym, co wyraża bezprecedensowość owego bycia jest: „sztuczna naturalność” [*künstliche Natürlichkeit*], „zapośredniczona bezpośredniość” [*vermittelte Unmittelbarkeit*] oraz „utopijne miejsce” [*utopische Standort*]¹⁶. Pierwsza z tych metaforycznie wyartykułowanych podstawowych zasad antropologii Plessnera sygnalizuje, że świat człowieka nie jest analogiczny do ekosfery, środowiska (czy „wokółświata” [*Umwelt*]), w którym żyje zwierzę, gdyż posiada on ujednolicający go fundament kulturowy. Druga zasada głosi tezę, że kontekst kulturowy z konieczności zapośrednicza ludzką aktywność teoretyczną i praktyczną, przy czym człowiek, ze względu na swą „ex-centryczność”, potrafi sobie uświadomić nietożsamość tego, co za sprawą zapośredniczenia pozostaje zarówno we wzajemnym dystansie, jak i w relacji korelatywności. Trzecia zasada sygnalizuje daremność jakichkolwiek podejmowanych przez

¹⁶ Por. E. Paczkowska-Łagowska, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 2, PWN, Warszawa 1994, s. 392–393.

człowieka prób zmierzających do odnalezienia lub wypracowania trwale ważnych kryteriów lub reguł aksjologicznych, a tym samym człowiek stoi przed zadaniem nieustannego reinterpretowania, wypróbowywania i modyfikowania form, w jakich przebiega jego egzystencja.

W przypadku człowieka jego nieokreśloność pracuje jako określenie katalizujące „problem człowieka” i wymuszające jego ujednoznacznienie¹⁷. Wszelako samo orzekanie ludzkiej nieokreśloności nie może rozstrzygać o charakterze antropologicznego projektu. To, w jakim kierunku powinna być rozpracowana przyrodzona człowiekowi niekompletność, nie należy do jego struktury i wymaga zbudowania antropologicznego projektu, którego kształt zaproponowany przez Plessnera nie jest jedyną spośród możliwych propozycji (FA 42)¹⁸.

Plessner, podobnie jak inni autorzy, podkreśla związek antropologii filozoficznej zarówno z naukami, jak i z samą filozofią, a także z życiem ludzkim, manifestującym się zarówno w swej historycznej zmienności, jak i w tym, co względnie trwałe. Co więcej, filozoficzna antropologia winna podejmować odpowiedzialność za zgłaszaną przez siebie wizję człowieka, zważywszy na tkwiący w niej komponent niedyskursywności, wynikający choćby z pozostawania w nurcie dziejowego wariabilizmu. Zarazem autor zachowuje wyraźną powściągliwość w ocenie jej roli i statusu. Antropologii filozoficznej jako wiedzy o człowieku przypada, na tle dyscyplin nauk pozytywnych, pozycja peryferyjna. I również jako gałąź filozofii pozostaje raczej na jej obrzeżach, gdyż nie jest i nie będzie jej rdzeniem ani fundamentem¹⁹. Plessner zarazem dystansuje się od „filozofii egzystencji”

¹⁷ Por. W. de Boer, *Das Problem des Menschen und die Kultur. Neue Wege der Anthropologie*, Athenäum Verlag, Bonn 1958.

¹⁸ Dodajmy, że kontrapunktycznie względem wysiłków na rzecz budowania antropologii filozoficznej ujawniały się tendencje do podważania jej projektów. Spektakularnych przykładów dokumentujących to zjawisko dostarcza wspomniana przez S. Czerniaka praca: K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego: rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Wyd. KR, Warszawa 2001; por. H. Plessner, *Zadanie antropologii filozoficznej*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2004, s. 24, przyp. 1.

¹⁹ H. Plessner, *Zadanie antropologii filozoficznej*, s. 25–26.

Heideggera czy Jaspersa, zarzucając im aprioryczność i naznaczenie dziedzictwem transcendentalizmu²⁰.

W korespondencji z innymi koncepcjami antropologicznymi Plessner doceniał również wagę pytania o model antropologii filozoficznej. Wiedział, że zakłada ono i wymaga uwzględnienia pytań dotyczących natury człowieka oraz tego, w jaki sposób ową naturę można przedstawić w korespondencji z uprzednio przyjętą ideą człowieka. Tym samym pojawia się tu problem możliwości zachowania *iunctim* między odwoływaniem się do idei człowieka, traktowanej jako przewodnia kategoria antropologicznofilozoficznych poszukiwań, zawsze wszak zakładającej jakąś treść, a deklarowaniem jej pełnej otwartości i niezgłębialności, które są warunkiem wywiązywania się antropologii ze swej odpowiedzialności wobec możliwych formuł, w jakich dokonuje się ludzkie samorozumienie. Plessner stawia również przed filozoficzną antropologią wymóg spełnienia

²⁰ Tamże, s. 28. Trudno o podjęcie polemiki z tezą, skądinąd jedynie zarysowaną, jednak wydaje się, że ontologia fundamentalna Heideggera, pomijając niepierwszoplanowość obecnej w niej jedynie *implicite* warstwy antropologicznej, zmierzała do zdystansowania się od transcendentalizmu oraz do homogenizacji i przekroczenia tradycyjnie wpisanej w jego perspektywę korelacji podmiotowo-przedmiotowej. A zatem zarzut, że Heidegger ogranicza się do obszaru reprezentowanego przez „pewną formułę strukturalną” i oddziela ją „od obszaru doświadczeniowego w człowieku” wydaje się uproszczeniem ignorującym zarówno plan Heideggerowskich egzystencjałów, w jakich przebiega analityka *Dasein*, jak i „różnicę ontologiczną”, a także status ontologii fundamentalnej, niebędącej przecież dyskursem o charakterze antropologicznofilozoficznym. Dodajmy, że cenną pracą eksponującą znaczenie dziedzictwa filozofii życia, a także filozofii transcendentalnej dla dowartościowania problematyki antropologicznej jest artykuł Marka Szulakiewicza, *Martin Buber i filozoficzny problem człowieka*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1993, s. 67–79). Autor przypomina tam ważne teksty: O.F. Bollnow, *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*, [w:] *Philosophische Anthropologie heute*, Hrsg. R. Roček, O. Schatz, C.H. Beck Verlag, München 1972, s. 22 oraz M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Verlag de Gruyter, Berlin 1976, s. 37–41.

trzech postulatów: 1) zachowania heurystycznej równorzędnosci wszystkich aspektów ludzkiego istnienia (biologicznego, historycznego, psychologicznego, socjologicznego, teoretycznego, egzystencjalnego itp.); 2) uznania immanentnego charakteru zasady pozwalającej na ich „ejdetyczne” zintegrowanie; 3) utrzymania niezglębialności, będącej jakością uobecniającą się we wszystkich historycznych procesach eksplikacji ludzkiego istnienia. Zachowanie powyższych zasad miałyby zastąpić dotychczasowe poprzestawanie na odwoływaniu się bezpośrednio do zakładanej uprzednio idei człowieka²¹. Idea człowieka jest zagrożona przynajmniej od czasów oświecenia: „Gdy jej dawne metafizyczne i ontologiczne rękojmie tracą bezwarunkową obowiązywalność, wówczas również ludzkość i człowieczeństwo stają się problemem moralnym”²². Podobieństwa morfologiczne, etologiczne, funkcjonalne i inne – „wszystko to nie wystarcza, aby człowieka skłonić do bycia człowiekiem”²³.

²¹ H. Plessner, *Zadanie antropologii filozoficznej*, s. 29.

²² Tamże, s. 31.

²³ Tamże.

DROGA DO *HOMO ANTHROPOLOGICUS*

Koncepcja antropologii fundamentalnej jest osadzona, przynajmniej formalnie, w ogólnych ramach antropologii filozoficznej zarysowanych już wcześniej przez Schelera, Plessnera, Portmanna, Rothackera, Gehlena i innych autorów aktywnych przez kilkadziesiąt lat, począwszy od trzeciej dekady XX stulecia. Landmann posługuje się względnie już ustabilizowanym pojęciem antropologii filozoficznej, pojęciem antropologii „w ścisłym sensie tego słowa” (FA 32), a zatem takim, którego treść odróżnia od wszelkich wcześniejszych sposobów filozoficznego problematyzowania kwestii związanych z bytem ludzkim oraz z ludzkim istnieniem.

Dawne propozycje filozoficzne, tak jak je Landmann odczytuje, koncentrowały się na prezentowaniu rozmaitych, często niekorespondujących z sobą, a nawet wykluczających się „obrazów człowieka”¹. Niezależnie od zachodzących między nimi różnic, zazwyczaj wpisywały się owe wizje w plan abstrakcyjnej „metafizyki człowieczeństwa” [*Menscheitsmetaphysiken*]. Znamioną ich cechą były zadania, jakie stawiali sobie ich autorzy, przy czym na plan pierwszy wysuwa się postulat rozstrzygnięcia, czy i w jakim stopniu wolno zaliczyć człowieka do sfery naturalnej, a w jakim – o ile w ogóle wolno to robić – do sfery ponadnaturalnej. Zwykle koncepcje te miały charakter teorii spolaryzowanych aksjologicznie,

¹ Używana przez Landmanna kategoria „obraz człowieka” odsyła m.in. do koncepcji Arnolda Gehlena, szczególnie do jego najważniejszego dzieła: *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. S. Czerniak, R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, red. nauk. J. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017. Przypomnijmy, że dzieło to doczekało się czternastu wydań i licznych tłumaczeń, przy czym, z powodu zarzutów wskazujących na uwikłania ideologiczne autora, jego treść była poddawana modyfikacjom. Por. R. Michalski, J. Rolewski, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie – komentarz filozoficzny*, [w:] A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko na świecie*, s. 518.

a zwłaszcza etycznie – człowiek jawił się jako istota mająca realizować określone zadania, zmierzać do osiągnięcia określonych celów, wytyczonych uprzednio, niezależnie od jego wiedzy czy woli. Swoistość i wyjątkowość człowieka była czymś, o czym się przesądzało niezależnie pod jakiegokolwiek autonomicznie prowadzonego filozoficznego dyskursu, choć owe presupozycje mogły składać się na korpus niekwestionowanych metafizyczno-etycznych założeń.

Przedfilozoficzne i zarazem pozafilozoficzne koncepcje człowieka pojawiają się w obrębie dziedzictwa mitologii i religii. Obie te tradycje próbowały przynieść istotne informacje na temat człowieka. Dla Landmanna zasadniczą kwestią nie jest to, czy są one trafne, lecz to, czy zdolne są osiągnąć dostateczny poziom antropologicznej ogólności. Narracja religijna, która opowiada o człowieku jako stworzonym przez Boga oraz winnym wobec Boga, wygnanym w sferę historii, by tam mógł dokonać niezbędnej ekspiacji, mogłaby być interpretowana antropologicznie, gdyby pojawiający się w niej człowiek stanowił autonomiczny obiekt jej zainteresowań. Jednak tutaj człowiek pojawia się i pozostaje wyłącznie korelatem interakcji wiążących go z Bogiem – wszelkie wyjaśnianie bytu ludzkiego jest zapośredniczone jego odniesieniem do Boga. Podstawą dla wyjaśnienia, na czym polega specyfika bytu ludzkiego, nie jest sam człowiek, lecz Bóg jako jego Stwórca (FA 15)². Tym samym nie próbuje się tutaj objaśniać ani definiować człowieka, wychodząc od jego *differentia specifica*. Przeciwnie: „Wydobyto jedynie jego pojedyncze cechy, a usytuowane zostały one w relacjach względem Boga. Dlatego też uzyskana w ten sposób antropologia, dotycząc pojedynczych istot, dotyka zarazem czegoś przypadkowego” (FA 15).

Jednak religijną wykładnię człowieka Landmann uznaje za antropologicznie pełniejszą w stosunku do wykładni proponowanej w ramach refleksji etycznej, ponieważ – w odróżnieniu od wykładni etycznej – bierze ona pod uwagę genezę człowieka, jego przeznaczenie oraz sens jego życia³.

² Autor przywołuje rozdział swojej książki: *Anthropologie und Menschenbild der Hebräer* (FA 222–243).

³ Na specyfikę chrześcijańskiej koncepcji genezy człowieka jako wyróżnionego spośród innych stworzeń za sprawą nadania mu przez Stwórcę imienia,

Etyka, przeciwnie, koncentruje się jedynie na ludzkim „tu i teraz” i wyłącznie na gruncie owej antropologicznej faktyczności „postuluje dobro, mówi o decyzji i wolności” (FA 15). Skoro zatem etyka ogranicza się do wizji człowieka jako podmiotu rozeznającego się w horyzoncie aksjologicznym, tworzącego ideały moralne oraz dokonującego wyborów między dobrem i złem, to pytanie, które stawia etyka, nie brzmi: „Czym jest człowiek?”, lecz jest węższe i brzmi raczej „Czym jest obyczajne działanie?”. Etyka nie kieruje swego zainteresowania ku człowiekowi w sposób fundamentalny, lecz węższy i bardziej szczegółowy, przy czym niewykluczone, że to co w człowieku fundamentalne – Landmann nie wyklucza takiej sytuacji – może pojawiać się w optyce etyki, choć tylko *implicite* i w sposób pośredni.

Zamierzenie antropologii filozoficznej, również Landmannowskiej antropologii fundamentalnej, będzie się zatem sytuowało w opozycji do takiego dziedzictwa. Landmann jest przekonany o konieczności przeprowadzenia radykalnych zmian w zakresie wyobrażeń o statusie postulowanej antropologii filozoficznej oraz o metodach, jakimi winna się posługiwać. Bo przecież argumenty, podnoszone nie tylko przez Schellera, a mające przemawiać za potrzebą obrania wyróżnionej perspektywy, w której filozoficzne pytanie o człowieka uzyskaloby samodzielność i należytą wagę, wciąż nie uzyskały zdaniem Landmanna należytej akceptacji⁴.

Przygotowanie nowego antropologicznego projektu wymaga podjęcia zdecydowanych działań, w tym zwłaszcza zburzenia dotychczasowych filozoficznych horyzontów i rewizji dotychczasowych przeświadczeń,

w ramach dialogicznej relacji (oraz świadomego faktu owego wyróżnienia – „Ich kenne Dich mit Namen”), autor zwraca uwagę w swojej wczesnej monumentalnej pracy. M. Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 1962, s. 91. Por. W.P. Glinkowski, *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wyd. UŁ, Łódź 2005.

⁴ Autor daje wyraz swojemu rozczarowaniu, pytając retorycznie: „Dlaczego ta perspektywa jest stosunkowo rzadko stosowana? Jak to możliwe, że jest ona niezrozumiana i nagminnie mylona z innymi perspektywami? Student Diltheya, Bernhard Groethuysen, napisał całą książkę o historii antropologii filozoficznej, w której nie ma ani słowa o antropologii rozumianej zgodnie z dzisiejszymi standardami” (FA 13).

przy czym działania te winny przebiegać z uwzględnieniem równowagi między teoretycznym projektem a praktyczną jego aplikacją, dokonującą się w obrębie wieloaspektowo konstатовanej empirii. A zatem, jak autor stwierdza, odwołując się do Jacoba Grimma: „Bez skoku, bez nowego początku nie można wychodząc od ogółu osiągnąć szczegółu”, wszelako o ile decyzja o radykalnym przeobrażeniu filozoficznej antropologii leży w gestii filozofii, o tyle jej weryfikacja „może być podjęta tylko przez życie” (FA 43–44).

Człowiek będzie przez Landmanna traktowany jako określonego rodzaju istota żywa, taka, której opis wyłania się wraz z postępowaniem czynionym na gruncie badań komparatystycznych, które wychodzą od danych empirycznych, a nie od metafizycznych założeń. Badania te koncentrują się zwłaszcza na swoistej dla człowieka dziedzinie dokonań kulturowych. Prowadzenie takich analiz nie musi i nie powinno posilkować się jakimikolwiek arbitralnie przyjętymi przesłankami o proveniencji metafizycznej⁵.

Postulując taki program i sposób uprawiania antropologii filozoficznej, Landmann zdaje sobie sprawę z trudności w zakresie precyzyjnego jej odróżnienia i zdystansowania od dominujących we wcześniejszej tradycji usiłowań mających na celu dostarczanie niejako gotowych „obrazów człowieka”. Paradoksalnie, do owej dawnej tradycji zalicza on także inicjatora programu antropologii filozoficznej, Maksa Schelera, którego myślenie, inaczej niż refleksja Plessnera, pozostaje jeszcze wierne perspektywie metafizycznej, choć niewątpliwie, jako spadkobierca filozofii dostarczającej partykularnych „obrazów człowieka”, Scheler próbował przezwyciężyć stan rzeczy będący kontynuacją dawnego sposobu filozoficznego problematyzowania zagadnień antropologicznych.

⁵ Jednak zaznaczmy, że zarówno pojęcie metafizyki, jak i jego relacja do problematyki antropologicznej, w tym do zagadnień etycznych, dopuszcza różne warianty rozumienia. Przykładem niech będzie wypowiedź współczesnego autora: „Prawda moralna, że nasze zobowiązania wywodzą się z relacji ja-ty, jest ufundowana na prawdzie metafizycznej, która mówi, że jaźń jest tworem społecznym”, R. Scruton, *O naturze ludzkiej*, przeł. T. Bieroń, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2020, s. 59.

Antropologiczna koncepcja Schelera spotkała się z krytyką. Zarzucono jej niepotrzebne obciążenie metafizyczną spekulacją oraz niespójność, której wyrazem miał być dualizm rozwarstwiający refleksję nad człowiekiem na sferę osobową oraz psychowitalną⁶.

Landmann z jednej strony punktuje niedostatki dawnych metafizycznych ujęć bytu ludzkiego, jednak z drugiej strony jest przekonany o niezbędności przyjęcia takiej perspektywy, która, w odróżnieniu od poszczególnych dyscyplin naukowych zajmujących się człowiekiem, nie ogranicza swych badań do wąskiego aspektu, do czego nauki są zobligowane jako te, które z uwagi na swą specyfikę i stosownie do niej winny przestrzegać redukcji tematycznej i abstrakcji metodologicznej⁷. Choć wiele dyscyplin nauki jest ukierunkowanych na człowieka, to jednak każda zorientowana jest na określony wycinek lub aspekt bytu ludzkiego⁸. Dla człowieka, jako obiektu refleksji filozoficznej, taka perspektywa okazuje się zbyt wąska. Z kolei dla tradycji metafizycznej – zorientowanej na uchwycenie człowieka jako bytu ludzkiego rozpoznawanego pośród bytowego uniwersum – w tym zwłaszcza na „na bycie w całości, na bycie bytu”, które chciałaby wyprowadzić „*a pirimis fundamentis*, z jego podstawy i źródła” byłaby to zbyt odległa perspektywa⁹. Landmann nie odrzuca metafizyki, lecz zmierza do nadania jej sensu antropologicznego, nieco zbliżonego do zaproponowanego przez Heideggera, który pisał: „Każde pytanie o bycie pewnego bytu, a zwłaszcza pytanie o bycie tego bytu, którego struktura bycia obejmuje skończoność w sensie rozumienia bycia,

⁶ Por. S. Czerniak, R. Michalski, *Arnold Gehlen jako klasyk antropologii filozoficznej XX wieku*, [w:] A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, s. 26–27.

⁷ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, UNUM – Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Kraków 1992, s. 23–29.

⁸ Por. H. Kleiner, *Die moderne philosophische Anthropologie als Gesamtwissenschaft vom Menschen*, [w:] *Exzerpt und Prophetie. Gedenkschrift für Michael Landmann (1913–1984)*, Hrsg. K.-J. Grundner, D. Holz, H. Kleiner, H. Weiß, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, s. 141–220.

⁹ Czytamy: „Dla człowieka [*den Menschen*] ta perspektywa jest zbyt wąska [*zu eng*]. [...] Dla bytu ludzkiego [*den Menschen*] ich perspektywa jest zbyt odległa [*zu weit*]” (FA 21).

jest metafizyką”¹⁰. Oczywiście Heidegger wyklucza możliwość jakiegokolwiek innego stawiania pytania o bycie niż to właściwe jestestwu, którego struktura bycia obejmuje rozumienie i wyraża się jako rozumienie konstytuujące przedmiot i horyzont metafizyki. Na tym właśnie polega fundamentalny charakter tak pojmowanej metafizyki – w przypadku Heideggera¹¹ i odpowiednio antropologii – w przypadku Landmanna.

Wczesnymi zwiastunami antropologii filozoficznej były przeobrażenia dokonujące się w obrębie „ nauk o duchu ” [*Geisteswissenschaften*], a zatem nauk historycznych i kulturowych, których rozwój w sposób naturalny prowadził do wyodrębnienia się i utrwalenia antropologicznej perspektywy. Przedmiotem zainteresowania owych nauk był, jak zauważa Landmann, przywołując opinię Jacoba Burckhardta, „ >działający i cierpiący człowiek < ” oraz jego dzieło, *regnum hominis* ” (FA 40). Niewątpliwie do powstania sprzyjającego klimatu dla rozwoju „ nauk o człowieku ”, mającego doprowadzić do narodzin antropologii filozoficznej, przyczynił się też dynamiczny rozwój nauk obserwowany w dobie oświecenia.

Decydujący przełom nastąpił jednak dopiero w pierwszej połowie XX w., zwłaszcza w trzeciej dekadzie tego stulecia, kiedy dokonał się swoisty „zwrot antropologiczny” polegający na postrzeganiu filozoficznej antropologii w roli centralnej dyscypliny filozoficznej¹². Dostrzeżono wówczas możliwość wyjścia poza idiograficzny paradygmat ograniczający antropologiczną refleksję do poszczególnych archetypów określanych przez Landmanna jako partykularne „obrazy człowieka”, zwrócono bowiem uwagę na dającą się wyodrębnić strukturę bytu ludzkiego. Otwierałoby to drogę do zbudowania kategorii *homo anthropologicus*,

¹⁰ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 256.

¹¹ Jego ontologia fundamentalna, określająca „podstawę możliwości metafizyki” byłaby pewnego rodzaju „metafizyką metafizyki”, którego to określenia użył Immanuel Kant w swoim liście do Markusa Herza, mając na myśli metapoziom badań transcendentálnych podjętych w swojej pierwszej krytyce. Heidegger przytacza to określenie po to, by zasygnalizować metapoziom, na którym sytuuje się podejmowane przez niego pytanie o byt. Tamże, s. 256, 258.

¹² M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Verlag de Gruyter, Berlin 1964, s. 43–47.

odpowiadającej aspiracjom współczesnej antropologii filozoficznej. Byłaby ona z jednej strony trwałym punktem odniesienia dla badań podejmowanych w obrębie antropologii filozoficznej, a z drugiej strony nie powielalaby metafizycznych założeń i modeli patronujących wcześniej podejmowanym próbom refleksji. Uczynienie jej centralną antropologiczną kategorią pozwalałoby uwzględnić specyfikę refleksji filozoficznej, która z uwagi na poziom abstrakcji, formy i treści, w jakich się obiektywizuje, wykazuje swą odmienność od badań podejmowanych w ramach nauk realnych, a także zachować trwałość kierunku, w jakim prowadzona jest refleksja. Landmann tak komentuje filozoficzną wydolność tej kategorii: „*homo anthropologicus* mieści w sobie struktury człowieka w ogóle, struktury, które zawsze są bazą wszystkich bardziej konkretnych uformowań [*Ausformungen*] człowieka. Mówiąc w duchu Platona: *homo anthropologicus* stanowi *arché anhypothetos*¹³, czyli ostatni »warunek«, który warunkuje każdego, »człowieka« zawsze już uwarunkowanego, jednak sam pozostaje »nieuwarunkowany«. Byłby to człowiek uchwycony, wedle jego najogólniejszej charakterystyki, wedle jego najbardziej formalnej istoty” (FA 13). Ów *homo anthropologicus* wskazywałby zatem na warstwę głębszą w stosunku do wszelkich empirycznie dostępnych „obrazów człowieka”, a zarazem odgrywałby rolę genetycznego i przedmiotowego horyzontu antropologicznych poszukiwań. Jego uwzględnienie pozwoliłoby wyjść poza krąg partykularnych i nietrwałych aspektów, w jakim budowano dyskurs antropologiczny i wypracować perspektywę holistyczną, będącą nową jakością, a zatem czymś innym niż suma lub synteza wcześniejszych antropologicznych diagnoz. Okazuje się, że poszczególne obrazy człowieka, odnajdywane lub konstruowane przez filozofię, są zaledwie relikdami historycznych rozpoznań bytu ludzkiego, a zatem świadectwami tego, co zarówno w swej treści, jak i formie podlega historycznej przemijalności (FA 42).

Trudno jednak powstrzymać się od komentarza, że skoro krytykowane przez Landmanna „obrazy człowieka” były formułami interpretacyjnymi, które, stosownie do różnych filozoficznych epok i tradycji, służyły nie tylko idiograficznemu raportowaniu antropologicznych diagnoz, lecz

¹³ Odsyłając do Platona, autor ma na uwadze dzieło: *Politea*, 511 b [W.G.].

także próbom ejdetycznego rozpoznawania specyfiki bytu ludzkiego, to również Landmannowski *homo anthropologicus* musi pełnić taką funkcję, mimo że kategoria ta, przynajmniej w zamierzeniu autora, pretenduje do uniwersalności i ponadhistorycznej relewancji. Taką nieuchronność sygnalizuje również znamienna wypowiedź jednego z zasłużonych dla współczesnej filozoficznej antropologii autorów, który zwraca uwagę na pewną nieuchronność. Oto bowiem człowiek, pozostając „istotą niegotową”, zmuszony jest do nieustannego przeprowadzania „wewnętrznego ‘samooglądu’, ponieważ może ‘uczynić siebie czymś’ jedynie wtedy, gdy wcześniej wytworzył swój obraz”¹⁴.

Landmann rekomenduje pójście drogą antropologicznych badań, którą można by uznać za rodzaj posiłkowania się swoście zmodyfikowaną indukcją eliminacyjną. Poszukiwany przez niego *homo anthropologicus* zostanie odnaleziony pod warunkiem, że dokonane zostanie prawomocne uogólnienie rezultatów badań szczegółowych, prowadzonych w obrębie poszczególnych obszarów eksploracji, przy czym staną się one egzemplifikacjami uzasadniającymi orzeczenia formułowane w języku właściwym refleksji i narracji filozoficznej. Przykładowo, jeśli Eduard Spranger wyróżnia określone zachowania człowieka, wskazujące na jego kompetencje estetyczne, to na poziomie refleksji antropologicznofilozoficznej winny być one rozpoznawane w kontekście ogólnej „natury człowieka”, wyróżniającej ludzi na tle animalnego uniwersum. Zalecenie Landmanna, dotyczące statusu i samoświadomości budowanej przezeń antropologii, brzmi zatem następująco: „Antropologia filozoficzna wypowiada się na temat ludzi *in genere*, jako o gatunku. To, co ona orzeka, musi się powtórzyć we wszystkich istotach ludzkich, niezależnie od tego, do jakiego kierunku duchowego należą, do jakiej duchowej aktywności, do jakiego narodu i epoki. A przynajmniej musi się to w nich zasadniczo móc powtórzyć” (FA 14).

Homo anthropologicus jest czymś więcej niż konstrukt teoretyczny. Stanowi on reprezentatywny dla przedmiotu badań antropologii model człowieka, umożliwiający empiryczne weryfikacje orzeczeń budowanych w obrębie refleksji filozoficznej, pozwalający zarazem zachować ważność

¹⁴ A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, s. 46.

filozoficznych pytań dotyczących ostatecznych zasad, którym podlega sfera bytu ludzkiego. Owe pytania o ostateczne, fundamentalne zasady istnienia swoiście ludzkiego są zwykle przesłonięte perspektywą poszczególnych przedmiotowo spolaryzowanych dziedzin wiedzy, w której byt ludzki manifestuje się w formie ukonkretnionej, dostępnej empirycznemu badaniu. Jego optyka jest przesłonięta przez optykę bardziej wyspecjalizowanych, bardziej konkretnych form i upostaciowań [*Ausformungen*]. Kategoria *homo anthropologicus* pozwala na zapewnienie dla dyskursu o człowieku wyższego stopnia abstrakcji, właściwego optyce filozoficznej, ale jednocześnie powinna być ona traktowana jako umożliwiająca uwzględnienie takich perspektyw problematyzowania przestrzeni antropologicznej, które są właściwe naukom realnym.

Będąc istotą kulturowo-historyczną, człowiek – jak twierdzi Landmann – „najpierw tworzy stabilne formy, w których żyje, dynamiczne formy [*Verlaufsformen*], w których się porusza; w tych formach i za ich pomocą sam projektuje i wytwarza siebie” (FA 151).

FUNDAMENTALNE ZAMIERZENIE ANTROPOLOGII

Landmann dostrzegał związek między tendencją do uprzedmiotawiającego traktowania człowieka, ciążącą na wielu podejmowanych przez filozofię próbach teoretycznej problematyzacji sfery ludzkiego bytu i istnienia, a perspektywą „antropologii rozumowej” [*Vernunftanthropologie*]¹.

W odróżnieniu od innych prac Landmanna *Antropologia fundamentalna* nie jest książką, w której problematyka historyczna jest raczej koniecznym tłem niż głównym wątkiem. Nawiązania do filozoficznego zaplecza są tu zdawkowe, syntetyczne, niepogłębione. Zgodzić się też trzeba z opinią współczesnej badaczki, że „[...] za wieloma »chwytami«, szkicującymi odniesieniami, skrótami perspektywistycznymi, niekiedy aluzjami Landmanna kryją się konkretne stanowiska, których znajomość czytelnik – jak autor zdaje się zakładać – powinien mieć już za sobą”². Nadmienmy, że „fundamentalną” książkę, przedstawiającą historyczną ewolucję i filiację filozoficznego pytania o człowieka, Landmann napisał we współpracy z innymi autorami³.

Już na wstępie Landmann wyjaśnia racje przemawiające za tym, by określać proponowaną przez niego antropologię mianem „fundamentalnej”. Podejmuje ona pytanie o człowieka w sposób filozoficzny, a zatem z uwzględnieniem optyki holistycznej i ejdetycznej, i tym samym jest ona „odróżniona od antropologii medycznej, teologicznej, psychologicznej,

¹ M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Verlag de Gruyter, Berlin 1964, s. 89–127.

² E. Paczkowska-Łagowska, *Historyczność człowieka w antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna*, [w:] też, *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, Wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2012, s. 121.

³ M. Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 1962.

pedagogicznej, politycznej” (FA 11). Zaproponowane tu określenie niewątpliwie koresponduje z pojmowaniem statusu filozofii, która, w odróżnieniu od każdej z nauk realnych, zachowuje „fundamentalność” zajmowanej przez siebie perspektywy poznawczej – abstrakcyjnej, niezredukowanej tematycznie oraz syntetyzującej; istnieje tu ponadto niewątpliwe i nieprzypadkowe nawiązanie do „ontologii fundamentalnej” Martina Heideggera.

Landmann bierze pod uwagę niebezpieczeństwa czyhające na autora pragnącego wyeksplikować filozoficzny obraz człowieka. Jednym z nich jest trudność w pogodzeniu dwóch konstytutywnych dla bytu ludzkiego porządków – historycznego, uwzględniającego „fundamentalną zmienność” człowieka, oraz ponadhistorycznego (ejdetycznego), uwzględniającego „fundamentalną niezmiennność” człowieka, która stanowi warunek jego ontycznej tożsamości. Inna trudność wiąże się z symptomatyczną dla filozoficznej refleksji skłonnością do abstrahowania oraz budowanie teoretycznych konstruktów, upraszczających antropologiczne realia oraz ignorujących wszystko to, co w sposób arbitralny uznane zostaje za nie-swoiste. Sytuację tę autor komentuje następująco: „*Homo anthropologicus* pozostaje ukryty, ponieważ duch teoretyczny, który wznosi się do ogólności, zawsze już pozostaje spełniony na poziomie średniej ogólności. Duch wierzy, że posiadał już ogólność. Już spoczął na laurach. Nie dopuszcza do siebie myśli, by wyostrzyć perspektywę” (FA 14).

W swojej refleksji nad człowiekiem Landmann korzysta nie tylko z dorobku dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej, lecz także z całego filozoficznego dziedzictwa. Czyni to jednak z intencją jej przekroczenia; nie jest to praca komparatystyczna, lecz zmierzająca do podjęcia krytycznego dialogu z tradycją oraz wypracowania własnego stanowiska, niesprowadzalnego do syntezy dotychczasowych historycznych propozycji⁴.

Wbrew założeniom Husserla i Heideggera, antropologia nie jest orbitalną względem „czystej fenomenologii” lub ontologii fundamentalnej nauką przedmiotową, niezdolną do rozpoznawania z metapoziomu sytuacji, które przesądzają o uwarunkowaniach ludzkiego „bycia w świecie”,

⁴ Por. E. Paczkowska-Łagowska, *Historyczność człowieka...*, s. 118–119.

manifestującego się poprzez wielorakie egzystencjały i przebiegającego w ramach wielorako złożonych struktur sensu, a także ludzkiego poznawania przedmiotowej i podmiotowej strony owej rzeczywistości. Wedle Landmanna wyróżnione przez Heideggera egzystencjała nie są hominiliami (FA 18). To stwierdzenie jest konsekwencją przyjętej przez Landmanna perspektywy, odmiennej niż znana ontologii fundamentalnej. Zresztą ta ostatnia nie nadaje się do bezpośredniego wykorzystania w perspektywie antropologicznej⁵. Dlatego Landmann, w analogii do Heideggerowskiego projektu ontologii fundamentalnej, podejmuje się opracowania projektu antropologii fundamentalnej, w której zamiast egzystencjałów – analizowanych w planie ontologicznym – pojawiłyby się „hominilia”, czyli antropina, jak je autor nazywa, organizujące przestrzeń antropologiczną⁶.

Propozycje, które Landmann starannie wybiera z obszaru wielowiekowej tradycji, są jego zdaniem zaledwie częściowymi filozoficznymi przybliżeniami fenomenu człowieka, dlatego nie mogą spełniać oczekiwań stawianych przed całościową diagnozą, którą autor wiąże z własną antropologią fundamentalną.

Bycie człowiekiem nie wyraża się tym, co się człowiekowi przydarza, a nawet nie tym, co człowiek świadomie wybiera, ale przede wszystkim tym, co człowiek robi z tym, co mu się przydarzyło oraz z tym, co sam urzeczywistnił na mocy swoich uprzednich świadomych wyborów.

⁵ Na redukcjonistyczny charakter ontologii fundamentalnej, jako roszczącej sobie prawo do subsumpcji problematyki antropologicznej i do potraktowania jej w sposób sekundarny, zwracali uwagę zwłaszcza dwudziestowieczni dialogicy, na przykład Martin Buber. Por. J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger–Plessner)*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 98–106.

⁶ Czytamy: „antropinom antropologii odpowiadają »egzystencjały« Heideggera, którymi chce on uzupełnić kantowskie transcendentalia” (FA 152).

CIELESNOŚĆ CZŁOWIEKA – PRZEBRZMIAŁY RELIKT ANTROPOLOGII

Współczesny autor, podejmując problem antropologicznofilozoficznej użyteczności projektów teatru eksperymentalnego, które w intencji ich animatorów – Wsiewołoda Meyerholda, Antonina Artauda, Jerzego Grotowskiego i innych – próbowały w przestrzeni scenicznej osadzić pytanie: „kim jest człowiek?”, zauważa, że „zarówno teatr, jak i eksponowane w nim doświadczenie ludzkiej cielesności, a *fortiori* również naszego człowieczeństwa, uległo radykalnemu przeobrażeniu i otworzyło nowe nieznane klasykom antropologii możliwości badawcze”¹.

Cielesność człowieka bywała kłopotliwa, choćby będąc pretekstem do obierania perspektywy esencjalistycznej, już w średniowieczu przeżywaną przez Akwinatę, lub stanowiąc trudność zarówno dla integralnego myślenia o człowieku, jak i dla „realistycznego” zakorzenienia ludzkiej aktywności poznawczej (Kartezjański problem psychofizyczny oraz „most kartezjański” w obrębie teorii poznania). Jednak również w przypadku dwudziestowiecznej fenomenologii „konstytucja” fenomenu *alter ego*, niezależnie czy przebiega wedle „teorii wczucia” czy wedle „teorii wnioskowania przez analogię”, odbywa się w ten sposób, że punktem wyjścia jest ludzka cielesność². Jeśli cielesność jest filozoficznie dostrzegana „nawet” w obrębie fenomenologii, której przedmiotem zainteresowania jest przecież nie tyle człowiek, ile warunki konstytucji sensu przedmiotowego, to tym bardziej nie powinna być ona pominięta przez antropologię filozoficzną. O jej randze jako kategorii kluczowej dla antropologii filozoficznej

¹ D. Sobota, *Od otwartości bycia do sfery publicznej. Kategoria otwartości w filozofii i kulturze współczesnej*, [w:] *Otwartość. Nadzieje i zagrożenia*, red. M. Szulakiewicz, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2019, s. 64.

² Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Wyd. PAT, Kraków 1992, s. 46–51.

– pozwalającej na podejmowanie optymalnej problematyzacji oraz badań, które nie porzucałyby scjentystycznego zaplecza, dostarczanego przez nauki przyrodnicze, ale zarazem byłyby prowadzone zgodnie z założeniem o autonomii przysługującej filozoficznemu dyskursowi – świadczą już choćby te słowa:

Istotnym i specyficznym dla antropologii filozoficznej zagadnieniem był problem przenikania się dwóch perspektyw cielesności: ciała jako *Leib* (cielesności odczuwanej z wewnętrznej perspektywy) i jako *Körper* (cielesności będącej przedmiotem zewnętrznego opisu). Głównym przedmiotem analiz antropologicznych stał się zatem człowiek jako istota cielesna zakorzeniona w porządku natury. Takie podejście zdecydowanie odróżniało antropologię od egzystencjalizmu, fenomenologii husserlowskiej czy neokantyzmu, które nie przywiązywały większej wagi do kwestii cielesności człowieka³.

Cielesność okazuje się zatem kategorią nie tylko antropologicznie ważną, lecz także dwuznaczną, a nawet – gdyby uwzględnić stosunek podmiotu, który jako zarazem cielesny, odnosi się do problemu własnej cielesności – uzyskuje trojaką perspektywę oraz trojaką treść, której każda warstwa, spleciona z pozostałymi warstwami, winna być uwzględniana.

W projekcie Landmanna cielesność okazuje się jednak kategorią zmarginalizowaną. Powodem tego nie jest jej przeoczenie, lecz brak możliwości jej wykorzystania w obrębie struktury antropinów, która dla Landmanna staje się teoretyczną konstrukcją pozwalającą na wyodrębnienie poszczególnych perspektyw diagnozowania bytu ludzkiego, uwzględniającego jego specyfikę i wychodzącego nie od zaplecza nauk przyrodniczych, lecz od filozoficznego założenia o jego bezprecedensowości. Te perspektywy, antropologicznie relewantne, jak zakłada Landmann, korespondując z sobą, uwzględniają napięcia i sprzeczności, które nie tylko określają

³ S. Czerniak, R. Michalski, *Arnold Gehlen jako klasyk antropologii filozoficznej XX wieku*, [w:] A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. S. Czerniak, R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, red. nauk. J. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 24.

specyfikę „bytu ludzkiego”, lecz także dowodzą słuszności zasady, że filozoficzny namysł nad człowiekiem nie powinien być budowany na fundamencie zewnętrznym, zapożyczonym od nauk przyrodniczych i jedynie „zasymilowanym” dla potrzeb filozoficznej narracji, ale powinien być „fundamentalny” w zakresie patronujących mu filozoficznych inspiracji, zamierzeń, metod i statusu.

CZŁOWIEK – MIĘDZY NATURĄ A HISTORIĄ

W filozoficznej refleksji nad człowiekiem – przynajmniej od czasów nowożytnych, a zwłaszcza w obszarze filozoficznej antropologii – wyraźnie zarysowały się dwa horyzonty, które umownie można by nazwać historycznym i ejdetycznym. Z jednej strony wytyczały one pole antropologicznej eksploracji, a także nadawały jej kierunek, eksponując dwa podstawowe aspekty, które powinny być przez nią uwzględniane. Z drugiej strony, jako takie i odgrywając swoje role, zaznaczyły wyraźne predylekcje do zawłaszczania antropologicznej refleksji, do takiego kanalizowania jej, które eksponując jedną optykę, żąda zarazem wykluczenia drugiej, podważając jej racje i wykazując jej bezzasadność. Obu skrajności, jak się wydaje, można jednak uniknąć, oddając sprawiedliwość każdej z tych propozycji, ale też nie przekreślając drugiej, lecz obie traktując jako komplementarne i niepomijalne.

Wymowną i dość jednoznaczną diagnozą sytuacji człowieka jako istoty na wskroś historycznej są słowa: „Historia nie stanowi zaledwie neutralnych ram, w obrębie których rozgrywają się wydarzenia życia, ram, na które człowiek zasadniczo nie ma wpływu, bo obiektywizują się gdzie indziej i wyznaczane są przez wieczność. Historia jest naszym całkowitym przeznaczeniem. Nie rozpadamy się na sferę historyczną i oddzieloną od niej sferę ponadhistoryczną, w której bylibyśmy bezpośrednio sobą, nie podlegając żadnej obcej sile. Człowiek jako byt kulturowy musi być jednocześnie bytem historycznym. Jest tym, ponieważ jest tamtym” (FA 100).

Człowiek jest niewątpliwie istotą historyczną, przy czym to stwierdzenie posiada przynajmniej dwa sensy. Historyczność określa samego człowieka jako żyjącego i pozostającego w horyzoncie dziejów w sposób trwały, bezwyjątkowy. Tym samym, a jest to kolejny aspekt bycia istotą dziejową, wszelkie dokonywane przez człowieka rozpoznania własnej struktury bytowej mają charakter historyczny. Dotyczy to każdej refleksji

nad człowiekiem, nie tylko pozafilozoficznej, lecz także filozoficznej, w tym również prowadzonej w ramach antropologii filozoficznej, a szczególnie spektakularnym tego przykładem są analizy historiozoficzne podejmowane przez historyków¹. A zatem bycie istotą historyczną określa człowieka zarówno w planie przedmiotowym, jak i podmiotowym. Takie jej pojmowanie może sugerować, że człowiek, poprzez swoje przedmiotowe i podmiotowe uwikłanie w historyczność, jest w sposób niezbywalny ograniczony przez tę sytuację. Jednak Landmann zwraca uwagę na jej antropiczną produktywność – jej niewystąpienie przekreślałoby możliwość pojawienia się człowieka jako podmiotu i przedmiotu filozoficznej refleksji. Zaznaczmy, za Landmannem, że ów ludzki podmiot nie jest rozpatrywany w abstrakcji od kulturowo-historycznego kontekstu².

Akcentowanie planu dziejowego, stanowiącego naturalny, w tym znaczeniu, że niezbywalny i nieuchronny, warunek istnienia i samorozpoznawania się człowieka wiąże się z kontestowaniem przez Landmanna perspektywy filozoficznej właściwej transcendentalizmowi – autor uznaje ją za antropologicznie niewydolną. Kwestionuje zatem przydatność transcendentalizmu redukującego ludzką świadomość do „czystej świadomości” abstrakcyjnego Ja. Twierdzi bowiem, że uniemożliwia ona otworzenie się na realnego człowieka, tzn. takiego, który niesie z sobą historyczną różnorodność, z której wyrasta, którą współtworzy i która stanowi przestrzeń jego bytowej autoafirmacji. Niedostatki perspektywy transcendentalnej zostały już dostrzeżone wkrótce po śmierci Kanta – przez Wilhelma von Humboldta, podejmującego badania z zakresu zyskującej wówczas popularność filozofii języka – a później, już w wieku XX, przez Ernsta Cassirera, Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa³. Realizowane przez

¹ W celu udokumentowania tej tezy Landmann przywołuje przykład tzw. „antropologii historycznej” praktykowanej przez Thomasa Nipperdeya (FA 15).

² Czytamy: „Nie istnieje pozaczasowe transcendentalne ego [...] podobnie, jak nie istnieje żadna pozaczasowość”, M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1961, s. 11.

³ Por. A. Klimczuk, *Hipoteza Sapira-Whorfa – przegląd argumentów zwolenników i przeciwników*, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja” 2013, nr 1(3), s. 165–181.

człowieka poszczególne poznawcze dostępy do świata nie dokonują się w ramach „czystego rozumu”, lecz swoją obiektywizację oraz intersubiektywną zrozumiałość uzyskują dopiero w postaci językowej, a konkretnie – w spektrum określonego języka. Z kolei język jako ich medium, będąc tworem historycznym i podlegając historycznej zmienności, również sam odciska swoje piętno na rozumie posługujących się nim ludzkich podmiotów. Wszelkie pojęcia warunkujące teoretyczny dostęp do świata, ale też zapośredniczające zwrotny i niejako „praktyczny” rezonans, który towarzyszy ludzkiemu „byciu w świecie”, budowane są i użytkowane w materii językowej, zwykle tworzonej w języku naturalnym. Pojęcia porządkujące i czyniące poznawczo dostępnym materialny świat, do którego zresztą należy również sam poznający go człowiek, nie mogą zostać oddzielone od wyrażających je słów. Owe słowa, choć należą nie do świata, lecz do języka, otwierają przed człowiekiem całą rzeczywistość. To dlatego perspektywa transcendentalizmu powinna być poszerzona o perspektywę historyczną.

Oczywiście Landmann nie poprzestaje na postulacie dowartościowania języka będącego medium, w którym dokonuje się poznanie świata i które zapośrednicza ludzką obecność w świecie, konstytutywną dla świata i dla samego człowieka. Trudno zresztą przeoczyć, że aktywność poznawcza nie wyczerpuje całego spektrum aktywności człowieka, choć zapewne, towarzysząc wszelkiej aktywności, wtórnie jej sekunduje. Pojawianie się niektórych spośród ludzkich dokonań, przynajmniej pierwotnie, na poziomie samego kreowania przez człowieka zjawisk i artefaktów – kulturowych, społecznych, politycznych, naukowych, obyczajowych i innych – jest wcześniejsze niż ich konstatacja na poziomie teoretyczno-poznawczym. Landmann stwierdzi: „Nie tylko świadomość kształtuje to, co poznane i nie tylko to, co poznane jest tym, co tworzymy” (FA 25). Byłby to kolejny argument Landmanna za poszerzeniem perspektywy proponowanej przez filozoficzną tradycję transcendentalizmu, polegający nie tyle na jego uzupełnieniu, ile na przejściu na nową antropologiczną płaszczyznę dyskursu.

Postulowana przez Landmanna antropologia nie musi pozostawać zależna od tego, co konstytuuje ludzkie bycie w świecie, a w tym nią samą. Przeciwnie, może i powinna postawić sobie zadanie rozpoznania

wszystkiego, co konstytuuje ludzkie istnienie, poznawanie i ludzką swoistość. Czyniąc to, podejmuje zadanie, którego, mimo świadomości jego rangi, nie podjął egzystencjalizm, a wcześniej pojawiło się ono – w zarysie i bez głębszego opracowania – jedynie w tradycji szeroko rozumianej filozofii życia. Dwudziestowieczny egzystencjalizm, pomimo swego antytradycjonalizmu, pozostaje zdaniem Landmanna związany kwestiami teologicznymi i etycznymi, i ograniczony. Ponadto całkowicie ignoruje komponent biologiczny ludzkiej egzystencji.

Filozoficzną nieufność do antropologii Landmann odnotowuje również poza obszarem transcendentalizmu czy szeroko rozumianej tradycji fenomenologicznej. Dobitny jej wyraz odnajduje w myśli marksowskiej. Dla marksistów antropologia, podobnie jak ontologia, petryfikują anachroniczny z powodu swej ahistoryczności sposób mówienia o człowieku i świecie. Odwołują się do rzekomo trwałych struktur, ignorując tym samym perspektywę ewentystyczną, nieodzowną do tego, by uchwycić i we właściwy sposób przedstawić procesy zachodzące w planie realiów społecznych i politycznych, zasadniczym dla ludzkiego istnienia i manifestowania się tego, co ludzkie i co jako ludzkie jest i musi fluktuować w swej historycznej zmienności. O ile metafizyka postulowała poprzedzenie teorii człowieka teorią bytu traktowaną jako jej fundament, o tyle marksizm postuluje, by owym fundamentem uczynić teorię społeczeństwa ściśle powiązaną z diagnozą szeroko rozumianych uwarunkowań ekonomicznych. Dokonywana przez ontologię i antropologię reifikacja człowieka i całej ludzkiej rzeczywistości pomija również – jak twierdzą marksiści – historyczne konteksty, które tworzą przestrzeń i ramy dla wszelkiej ludzkiej aktywności, również poznawczej, w tym także dla ludzkiego samopoznania. Skoro historia kształtuje człowieka, antropologia uprawiana jako filozofia nie może dostarczyć żadnych uniwersalnych diagnoz.

Odrzucenie antropologii przez marksizm miałoby wedle Landmanna sięgać *Tez o Feuerbachu* Marksa. Ahistoryczność demaskowana w przestrzeni antropologicznej i społecznej ma swój odpowiednik w postaci ahistoryzmu teologicznego. Religia ulega redukcji i zostaje sprowadzona do wymiaru antropologicznego – oto zarzut Marksa sformułowany pod adresem Feuerbacha. Feuerbach miał nie dostrzec tego, że swoje pojęcie

człowieka zaczerpnął z określonego historycznego kontekstu – nie jest to „typ człowieka” czy też „typowy człowiek”, człowiek *sensu pleno*, lecz człowiek „mieszczański”. Ten ostatni został przez Feuerbacha pochopnie uczyniony reprezentantem uniwersalnej idei człowieka. Ukryty tu błąd byłby, zgodnie z diagnozą i demaskatorską intencją Marksa, podwójny: po pierwsze, pominięto kontekst historyczny; po drugie, realia historyczne zostały potraktowane, jakby stanowiły reprezentację tego, co uniwersalne (FA 26).

Wedle Landmanna te zarzuty korespondują z krytyczną opinią Karla Jaspersa. Również on, jako egzystencjalista, przychylił się do tezy, że antropologia petryfikuje człowieka, postrzega go na podobieństwo rzeczy, nie dopuszcza perspektywy ludzkiego, poprzedzającego wszelki przedmiotowy opis, otwarcia na świat, które niesie z sobą redundancję nieskończonych egzystencjalnych wariantów i możliwości⁴.

Odpierając powyższe zarzuty, Landmann argumentuje, że jego antropologia jest projektem sformalizowanym. Tym samym nie prowadzi ona do spetryfikowanej wizji człowieka, nie postrzega go przez pryzmat naturalizmu ani nie czyni go statycznym. O ile takie zarzuty wolno wysuwać pod adresem „obrazów człowieka”, o tyle nie mogą one dotyczyć prawidłowo budowanej antropologii filozoficznej, w tym również antropologii fundamentalnej. Antropologia bowiem „sięga raczej do bardziej ogólnej, bardziej elementarnej warstwy” (FA 159). Nowo zbudowana antropologia filozoficzna będzie zdolna, wbrew zastrzeżeniom Husserla, odsłonić prawdę o całym człowieku, a nie

⁴ Na kontekst świata będącego czymś dostępnym jedynie człowiekowi oraz na ludzkie bycie w świecie, różniące się, nie tylko ilościowo, od funkcjonowania w środowisku, wedle którego przebiega funkcjonowanie istot animalnych, zwraca uwagę wielu autorów, by przywołać opinię dwudziestowiecznego antropologa, wypowiadającego się w konwencji swoistej i znanej nowożytnej tradycji filozoficznej emfazy: „Nawet Aborygen ujmuje swoją ojczyznę jako część wielkiej, rozciągającej się w nieokreśloną dal, rozprzestrzeniającej się w wyobraźni całości, a orientacja w świecie i jego wykładnia ze strony człowieka rozciąga się z konieczności na tę całość”, A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. S. Czerniak, R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, red. nauk. J. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 126.

o wypreparowanym Ja transcendentalnym; oczywiście warunkiem takiego sukcesu jest – jak określa to Landmann – antropologiczne ugruntowanie samej antropologii (FA 26).

Niewybaczalnym błędem antropologii filozoficznej, błędem dyskwalifikującym zarówno jej naukowe aspiracje, jak i filozoficzną wiarygodność byłoby zatem – wedle tradycji marksowskiej, lecz także w opinii autorów całkiem od niej odległych – problematyzowanie człowieka w sposób abstrahujący od historycznych ram i determinant, w jakich przebiega jego życie. Tymczasem człowiek, co stwierdza również Landmann: „nie-sie z sobą zawsze zmienne oblicze narodów i czasów, w zależności od gospodarczych i społecznych form” (FA 26). Pozostawanie w obrębie dziejowych uwarunkowań okazuje się w przypadku człowieka nie tylko trwałe, ale też dlań konstytutywne, toteż wszelki dyskurs antropologiczny winien uwzględniać społeczne i historyczne ramy ludzkiej egzystencji. Jedynie na drodze badań prowadzonych w taki sposób możliwe jest właściwe rozpoznanie i zrozumienie ludzkich postaw, wyborów, aktywności, motywacji, a także samoświadomości człowieka i sposobów rozpoznawania przezeń własnej egzystencji. Postulat historyzmu okazuje się aktualny, jak widzi to Landmann, zarówno w optyce marksizmu, jak i rozwijającej się myśli socjologicznej, ale odnajdziemy go także w nurcie filozofii życia. Powszechnie znana jest opinia Diltheya, który głosi dość skrajną tezę, że jedynie historia dostarcza człowiekowi wiedzy o tym, kim jest, a właściwie, kim nieustannie się staje. Dla Diltheya ludzkie pozostawanie istotą historyczną – przynależącą do danej epoki historycznej i przez nią ukształtowaną, myślącą i działającą w sposób analogiczny do myślenia i działania innych jednostek ludzkich należących do tego kontekstu historyczno-kulturowego – należy do najważniejszych wyróżników człowieka.

Czy jednak rzeczywiście wolno poprzestawać na przyjmowaniu tezy, wyprowadzanej z myśli Diltheya, jakoby człowiek nie posiadał żadnej „natury”, a jedynie historię – będąc istotą dziejową, określał się wyłącznie w dziejach i poprzez nie? Czy rzeczywiście ludzkie „człowieczeństwo” jest dostępne jedynie fragmentarycznie – przy czym z poszczególnych fragmentów nie da się utworzyć reprezentatywnej, kompletnej całości – i ujawnia się ono jedynie stopniowo, częściowo, stosownie do historycznego kontekstu, w jakim ów proces przebiega. Tego rodzaju

postdiltheyowskie założenie znajduje swój rezonans choćby w myśli Ortegi y Gasseta⁵. Warto zwrócić uwagę na dwuznaczność „historyczności”, która określając człowieka, sygnalizuje wyjątkowość ludzkiego bytu. Po pierwsze wskazuje ona na niezmienność „historyczności” ludzkiego istnienia, czyli na jego stałą strukturę formalną, aktualną niezależnie od miejsca i czasu, w których jest konstatowana; po drugie, wskazuje ona na nieuchronny wariabilizm, w obrębie którego „dzieje się” owo istnienie oraz jest rozpoznane.

Landmann w dużym stopniu inspirowany jest Diltheyowską filozofią życia, podobnie jak ontologią fundamentalną Heideggera, dostrzegając jej filiację z nurtem myśli Diltheya, choć brał pod uwagę nie tyle ich materialną wykładnię, ile samą ich ideę, obliczoną na kontestację zasadniczego zrębu filozoficznej tradycji⁶. O docenieniu filozoficznego aportu Diltheya do rodzącej się współczesnej refleksji antropologicznej wymownie świadczą słowa:

Ważnego wkładu do antropologii dostarcza filozofia życia łącznie z koncepcją Diltheya, który ostatecznie pomaga przebić się intencji historycznie zorientowanego przełomu, w świetle której człowiek nie jest najpierw pełnym człowiekiem, a dopiero później *ma* historię, lecz że podobnie jak natura [a?], *jest* on już historią. Do jego najbardziej wewnętrznej istoty należy to, że za każdym razem jest on człowiekiem w szczególnie wyodrębnionym historycznie. Nigdy nie jest on raz na zawsze ukształtowany przez naturę, lecz będąc plastycznym i zmiennym, kształtowany jest stosownie do kontekstu czasów i narodów, uzyskując postać jedyne i niepowtarzalne. Ów człowiek – *creatura creatrix* – kształtuje siebie jako takiego (FA 36)⁷.

⁵ J. Ortega y Gasset, *Dzieje jako system*, [w:] tenże, *Po co wracamy do filozofii*, przeł. S. Cichowicz, E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Wyd. Spacja, Warszawa 1993, s. 173–204.

⁶ „I tak jak już Dilthey zalecał filozofii, by połączyła się z naturalną samointerpretacją życia, wciąż nietkniętą spekulatywnymi aberracjami, tak samo postępuje Heidegger. Właśnie z tego powodu jego ontologia podąża drogą analizy ludzkiej egzystencji”, M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Verlag de Gruyter, Berlin 1964, s. 52.

⁷ Por. H. Lenk, *Zur Anthropologie des metasymbolischen Wesen: Über Cassirer und Landmann hinaus*, [w:] *Exzerpt und Prophetie. Gedenkschrift für Michael*

Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że o ile w projekcie Diltheya, zakorzenionym w filozofii życia, nie ma miejsca na pytanie o naturę człowieka rozumianą jako „fundament” ludzkiego istnienia, o tyle Landmann właśnie na ów „fundament” – jako historyczność wyrażającą się przede wszystkim twórczą aktywnością człowieka – kieruje swoją uwagę. Jednak Landmann odrzuca przypuszczenie, jakoby istniały ponadhistoryczne normy czy wzorce, które stabilizują tożsamość bytu ludzkiego i którymi człowiek powinien się kierować. Historyczność i twórczy charakter ludzkiego istnienia pozostają we wzajemnym związku: historyczność jest konsekwencją ludzkiej kreatywności, ale też przestrzenią, w której kreatywność może być realizowana. Dzięki „skończoności”, która wyraża się w sposób historyczny, człowiek jest bytem „nieukończonym”. Ta okoliczność go wyróżnia i umożliwia twórcze odniesienie człowieka do świata i do siebie, podejmowanie względem świata i samego siebie twórczej aktywności, zarówno praktycznej, polegającej na przekształcaniu, jak i teoretycznej, wyrażającej się poznawaniem.

Odnosząc się – krytycznie ale też konstruktywnie – do utrwalonego w antropologicznej tradycji dylematu, Landmann przyznaje rację obu stronom sporu, a zarazem ogranicza każdej z nich i uściśla pole ważności dekretyowanych przez nie orzeczeń na temat człowieka. A zatem człowiek „nie jest ani niezmienną naturą, ani dowolnie projektującą się i kształtującą historią. Obie te warstwy są w nim. Druga opiera się na pierwszej. Obie należą do jęgo całości. Pozostające poza treścią antropolinum historyczności przywołuje wypełniony treścią nurt historii” (FA 159).

Dawna refleksja filozoficzna zmierzała do zbudowania ponadczasowo ważnego „obrazu człowieka”. Tworząc owe wizerunki, nie brano pod uwagę historycznego, w jakim się rodziły i w jakim zachowywały swoją ważność. Dopiero Dilthey przesunął punkt ciężkości antropologicznych zainteresowań w stronę historii, choć – wedle Landmanna – zabrakło mu determinacji i konsekwencji. Landmann, podobnie jak Dilthey, odrzuca dawny sposób myślenia o człowieku, odwołujący się do poszczególnych „obrazów człowieka”, jednak dostrzega możliwość antropologicznego

spożytkowania tych ostatnich pod warunkiem, że będą rozpatrywane jako egzemplifikacje pojawiające się w konkretnym historycznym kontekście. Zarazem Landmann dostrzega, że choć optyka historyczna wyraźnie eksponuje rangę historycznego konkreту i tym samym porzuca perspektywę ejdetyczną, a zwłaszcza normatywną, to jednak nie zagraża ona antropologii, lecz otwiera nową szansę jej uwiarygodnienia (FA 37).

A zatem Dilthey jest tym, dzięki któremu historia pojawia się jako siła konstytuująca ludzkie istnienie i ludzką samoświadomość, zwłaszcza całe antropologiczne spektrum. Zarówno człowieczeństwo traktowane jako kategoria uniwersalna, jak i każdy pojedynczy człowiek okazują się funkcją historycznie dynamizowanych procesów społecznych i dlatego wszelkie teorie antropologiczne winny uwzględniać teorie objaśniające realia społeczno-historyczne, ich dynamikę i zmienność. Landmann przychylił się do takiej perspektywy, wyznaczającej kierunek antropologicznych poszukiwań, a także określającej status samej antropologii. Fundamentalne założenie: „Nic nie trwa poza zmiennością”⁸ byłoby tego potwierdzeniem, ale nie tylko, gdyż zapowiadałoby możliwość pogodzenia pozornie wykluczających się perspektyw – historycznej i ejdetycznej. Uwzględnienie tej ostatniej pozwala na odnalezienie trwałego, ponadhistorycznego fundamentu dla wszystkich historycznych „obrazów człowieka”. Dawną dewizę zakonu kartuzów: „Stat crux dum volvitur orbis”⁹ Landmann problematyzuje w nowy sposób, wręcz przewrotnie, inaczej waloryzując wskazywaną tu różnicę: „A jednak trzeba powiedzieć: absolut okazuje się doczesny” (FA 100).

Niemożliwe jest, jak zapewnia Landmann, wyprowadzenie z któregoś z pojedynczych obrazów człowieka ejdetycznej wiedzy na temat „istoty” bytu ludzkiego, a tym samym budowanie w ten sposób wiedzy w obrębie antropologii – zarówno jako nauki „branżowej”, jak i antropologii filozoficznej. W przypadku pierwszej perspektywa ejdetyczna jest zresztą programowo pomijana; z kolei druga, będąc dziedziną filozofii, pozostaje nieufna wobec empirii. Należałoby zatem zrezygnować z dawnego

⁸ Jest to poczyniona przez Landmanna aluzja do wiersza autorstwa Percy B. Shelleya, *Zmienność*.

⁹ „Świat się zmienia, podczas gdy krzyż trwa”.

rozumienia „istoty” i próbować odnaleźć ją na innym poziomie, gdyż ta może się urealnić „jedynie w dyspozycyjności i dynamiczności: w zdolności do wypełnienia *tabula rasa* ludzkiego bytu określoną przez siebie treścią” (FA 43). Okazywana przez Landmanna rezerwa względem dawnego, esencjalnego sposobu poszukiwania „istoty człowieka” nie oznacza zatem całkowitego odrzucenia intencji ejdetycznego pytania o człowieka.

Właściwe refleksji filozoficznej abstrahowanie i poszukiwanie tego, co uniwersalne, powinno niewątpliwie uwzględniać kontekst historyczny, choć zarazem ten ostatni – na co Landmann pragnie zwrócić uwagę – nie przekreśla dopuszczenia do dyskursu antropologicznego pytań o trwałe uwarunkowania bytu ludzkiego. Postawienie tych pytań jest możliwe i zasadne pod warunkiem, że poprzedza je wszechstronna analiza historycznie ukonkretnionych reprezentacji bytu ludzkiego. Prowadzą one do stwierdzenia, że „społeczność” i „historyczność” są niepomijalnymi i trwałymi atrybutami wyróżniającymi człowieka – niezależnie od czasu historycznego i realiów społeczno-kulturowych, a zarazem zawsze poprzez uobecnianie się w ich ramach i realiach. Są to również ramy urealniania się człowieka jako konkretnej ludzkiej jednostki. Oto bowiem: „Tylko dlatego, że uniwersalny człowiek pojawia się historycznie, możliwe jest odtworzenie historii konkretnego człowieka” (FA 29). Ludzka jednostka rodzi się jako niegotowa, dysponująca wprawdzie tym, co konieczne, by uzyskać pełnię swego człowieczeństwa, jednak nieposiadająca jeszcze dostatecznego uposażenia, gdyż ono stanie się jej udziałem dopiero w ramach procesu funkcjonowania w przestrzeni kulturowej, co dokonuje się zawsze w określonym kontekście historycznym. Autor stwierdza:

Taki, jakim [człowiek] przychodzi na świat i jakim jest sam z siebie, jest kimś, komu wciąż czegoś brakuje. W sposób wszechstronny może być rozpoznany tylko wtedy, gdy do cech danych mu przez naturę doda się jego zdolność do przyjęcia obiektywnego ducha, uwzględnienie zdobyczy kulturowych, będących trwałym dziedzictwem, tym, co w sposób nieuchronny jest częścią jego gatunku, chociaż pod względem swej treści różnicuje ludzi, tworzących różne narody i żyjących w różnych czasach, jednak nie jest dziedziczone fizycznie, lecz przekazywany historycznie. Każda jednostka ludzka staje się tym, czym jest tylko dzięki temu, że zyskuje udział w ponadjednostkowym medium kultury wspólnym dla całej grupy.

Tylko w otaczającej ją atmosferze jednostka może poruszać się i umacniać. Zastane instytucje i regulacje [*Direktiven*] przeplatają się w niej, a nawet tworzą integralną część jej samej. Ten krwioobieg [*Aderwerk*] musi być dokrwiony subiektywnością jednostki (FA 79–80).

Właściwe udzielenie odpowiedzi na filozoficznie postawione pytanie: „Kim jest człowiek?” – pytanie nie tylko patronujące (choć nie zawsze *explicite*) niemal całej filozoficznej tradycji, lecz także, z uwagi na specyfikę filozofii, podstawowe dla niej i szczególnie jej dedykowane – ukierunkowuje na „całego” człowieka, wymaga, by było postawione w perspektywie holistycznej i ejdetycznej. Mając to na uwadze, Landmann nie odrzuca zarówno współcześnie budowanych, jak i dawnych „obrazów człowieka”, ale zmierza do ich krytycznego rozpoznania w obrębie właściwych im kontekstów historycznych. Wszak miejscem narodzin tych obrazów nie jest filozoficzna spekulacja, lecz realia historyczne, które je zapośredniczają oraz decydują o ich temporalnym wariabilizmie¹⁰. W ten sposób, poprzez to, co historyczne i zmienne, Landmann pragnie ujawnić to, co niezienne i ponadhistoryczne – upatrując tego ostatniego w odkryciu twórczości i historyczności będących trwałymi wektorami przesądzającymi o specyfice bytu ludzkiego. Co więcej, zadaniem, jakie Landmann stawia przed swoją „antropologią fundamentalną”, jest ujawnienie źródeł i przyczyn historycznej zmienności, dokumentowanej przez poszczególne „obrazy człowieka”. Autor sugeruje, że tworzenie takich obrazów, w sposób nieuprawniony generalizujących diagnozy zmierzające do uchwycenia specyfiki ludzkiego bytu, jest tendencją ponadczasową:

Myśliciele wciąż na nowo błędnie antropologizują cechy ludzi należących tylko do określonego obszaru historycznego, tj. uznają, że są to *par excellence* cechy istot ludzkich. W ten sposób Adam Smith antropologizował instynkt nabywania, a Heidegger lęk przed śmiercią. Człowiek nigdy nie rozpoznaje w dostateczny sposób swej historycznej zmienności i dlatego to, co partykularne, temporalnie zmienne, przypisuje swojej stałej strukturze. Dlatego im bardziej wzrasta świadomość historyczności, tym bardziej formalna staje się antropologia filozoficzna. Oddziela ona ‘obrazy

¹⁰ Autor używa tu słowa *wechselvolle* (FA 37).

człowieka, w których wyraża się i eksplikuje dana epoka, od rzeczywiście wieczystego [*perennierend*] podłoża. Pozorne stałe demaskuje jako zmienne i ujednoznacznia je w kontekście historycznym. Antropologia może powstać tylko z pewnego poziomu świadomości historycznej. Opracowując 'to-co-niezmiennie' [*des „Gleichbleibenden”*], tworzy jego dialektyczne przeciwieństwo (FA 158).

Historyczna zmienność okazuje się wiarygodnym polem empirycznej weryfikacji ludzkiej kreatywności, która zostaje zweryfikowana w swym ponadczasowo aktualnym antropogenicznym wymiarze. Analiza historycznych przekrojów i planów, w których konstytuowane były poszczególne „obrazy człowieka”, pozwala potwierdzić tezę, że bycie twórczym jest trwałym wyznacznikiem *conditio humana*¹¹. Podobnie jak człowiek, tworząc siebie, ukonkretnia się bytowo w poszczególnych empirycznie dostępnych kontekstach historycznych, choć żaden z nich traktowany w abstrakcji od innych nie przynosi, z uwagi na swą partykularność, reprezentatywnego „obrazu człowieka”, lecz dostarcza ważnych przyczynków na rzecz identyfikacji i samoidentyfikacji ludzkiego bytu, tak również antropologia filozoficzna powinna iść tą drogą, tzn. wychodzić od perspektywy idiograficznej, łączącej troskę o szczegół z postawą krytyczną, by na bazie empirycznego fundamentu uzyskać wgląd nomologiczno-egzistencjalny.

Landmann docenia intencje zawarte w postulatach historyzmu – w jakiegokolwiek tradycji filozoficznej czy socjologicznej by się konkretyzowały – jednak dokonuje ich rewizji, mającej na celu zbudowanie przestrzeni dla nowej filozoficznej antropologii. Kategoryczne ograniczenie wszelkiej filozoficznej refleksji nad człowiekiem do ram historycznych autor uważa za redukujące i błędne. Zadanie antropologii filozoficznej, podobnie jak jej przedmiot, powinny być traktowane jako niemające historycznej proveniencji. Natomiast historyczność człowieka, jako orzeczenie antropologiczne, jest czymś od nich różnym – antropologia nie wynika z niego, lecz jest jego założeniem i polem teoretycznej refleksji, w którym dokonuje się jego eksplikacja. Wysiłki poznawcze

¹¹ Czytamy: „Ogólną podstawą tych konkretności jest ludzka potencia twórcza, która dopiero w tych konkretnościach staje się spełniona i potwierdzona” (FA 38).

tak rozumianej antropologii ukierunkowane są na człowieka jako bycie, o którego specyfice decyduje historyczność i uspołecznienie. Za taką filiacją opowiada się Landmann – historyczność i uspołecznienie to parametry przesądzające o istnieniu społeczeństwa i historii, nie zaś odwrotnie: „Tylko dlatego, że istnieje pewna istota, do której cech należą społeczność i historyczność, istnieje również społeczeństwo i historia” (FA 29).

Niektóre jednak krytyczne spostrzeżenia formułowane w ramach tradycji marksistowskiej, a wymierzone w dawną antropologiczną refleksję, Landmann uważa za zasadne i stara się je wykorzystać konstruktywnie. Jeśli ignorowanie historycznych ram i uwarunkowań bytu ludzkiego wypada uznać za rażące uchybienie, które obciąża antropologiczną teorię, to równie niedopuszczalne będzie nieokreślenie relacji zachodzących między antropologiczną teorią człowieka *in genere* a rozpoznaniem konkretnego bytu ludzkiego, w którym przecież wolno upatrywać jego empirycznego reprezentanta. W konsekwencji owa dawna antropologia: „pozwala im obu wzajemnie się przenikać” i „nigdy dokładnie nie wiadomo, czy mówi ona o ludzkim gatunku, czy o jednostce” (FA 29). Jednak Landmann zwraca uwagę na konieczność uwzględniania w dyskursie antropologicznym również innej „historyczności” – dotyczącej ludzkiej jednostki, tego, co składa się na jej zindywidualizowaną wewnętrzność [*Innerlichkeit*] i aktywność, a jest to niewątpliwie obszar zagadnień niedostępny refleksji budowanej w ramach makroperspektywy społeczno-politycznej. Pod tym względem antropologiczną optykę marksizmu obarcza deficyt, charakteryzowany następująco:

Tym samym, w marksizmie istnieje luka. Bo przecież, jak często mówimy, ów człowiek jest zredukowany do jednego zaledwie aspektu: w tym przypadku, do tego, czym interesuje się sam marksizm, mianowicie tego, co człowiek zawdzięcza klasie i tego, czym się przyczynia do walki klasowej. Człowiek, który jako jednostka [*Einzelne*] musi się sytuować w odniesieniu do społeczeństwa, ze swoją odpowiedzialnością, ze swoją samotnością wobec śmierci, ze swoją kreatywnością, swoim odniesieniem do przyszłości itd. – taki człowiek [w marksizmie] nie istnieje (FA 30)¹².

¹² Nawiązujące do wczesnych prac Marksa próby uzupełnienia tej tradycji, wzbogacenia jej o analizy antropologiczne (wśród podejmujących je Landmann

Nawet z powodów formalnych marksizm nie może stanowić impulsu do rewizji wcześniejszej filozofii człowieka, która zmierzałaby do zbudowania antropologii filozoficznej – jego krytyczne intencje nie były bezpośrednio ukierunkowane na podejmowane w dziejach filozofii próby refleksji antropologicznej, lecz ich intencją było obnażenie idealizmu oraz wszelkiej myśli filozoficznej jako legitymizującej „burżuazyjny indywidualizm”. Stworzenie podatnego gruntu dla kulturowego progresu i eskalacji tego indywidualizmu było dziedzictwem rewolucji francuskiej, co miałoby, wedle Marksa, otwierać również filozoficzną drogę do afirmacji potrzeb indywidualnego, egoistycznego podmiotu, którego niezbywalnym prawem i powinnością – jak je rozumie – jest troska o zaspokojenie własnych potrzeb, przy czym swoją przynależność do społeczeństwa traktuje nie tylko jako wtórną i wymuszoną, ale upatruje w niej drastycznego ograniczenia własnej wolności i niezależności. Przewyciężenie myślenia o człowieku w takich „burżuazyjnych” kategoriach jest w ocenie Marksa możliwe nie tylko pod warunkiem gruntownych przeobrażeń realiów społeczno-polityczno-ekonomicznych, lecz także pod warunkiem przeprowadzenia radykalnej rewizji modelu antropologicznego. Rozpoznawany przez filozofię człowiek, a w ślad za nim człowiek samorozpoznający siebie i odnoszący się do siebie, winien ulec metamorfozie. Istota ludzka wyraża sobą całokształt stosunków społecznych, nie będąc, w żadnej mierze, „abstrakcją zamieszkującą wewnątrz pojedynczego indywiduum” (FA 31) – o czym przypomina Marks w swojej VI Tezie o Feuerbachu – i dlatego z indywidualnej, empirycznej jednostki, występującej zarazem w roli abstrakcyjnego obywatela państwa [*Staatsbürger*], winna przeobrazić się w istotę gatunkową [*Gattungswesen*] (FA 30)¹³.

wymienia tu m.in. postać Adama Schaffa), autor rozpoznaje jako swoistą modyfikację personalizmu, wypracowaną w ramach materializmu historycznego, toteż odmawia im miana antropologii filozoficznej.

¹³ Korzystając z okazji, Landmann zwraca uwagę na niejednoznaczność używanego przez Marksa określenia „istota gatunkowa”. Jest ono mylące, gdyż Marks ma na względzie człowieka jako podmiot życia politycznego, funkcjonujący w ramach struktur i instytucji politycznych, a nie egzemplarz przyrodniczo rozumianego gatunku.

Marksowską krytykę filozoficznych diagnoz człowieka jako promujących ekstrapolację i uniwersalizację „burżuazyjnej” jednostki Landmann uznaje za utopijną, również z powodu obecnego w niej założenia, że wszelkie antropologiczne błędy – podobnie jak wszelką społeczną niesprawiedliwość – uda się wyeliminować wraz z przewyciężeniem przeciwieństwa między jednostką a społeczeństwem. Trzeba przyznać, że powyższa ocena, którą Landmann przeprowadza na użytek własnej antropologicznej koncepcji, jest rażąco uproszczona – wszak Marks nie przewidywał usunięcia wszelkich przeciwieństw, lecz tylko antagonizmy zasadnicze i strukturalne, zwłaszcza te, które w sposób systemowy implikują i utrwalają destrukcyjne antropologicznie zjawisko alienacji pracy – jednak zawieśmy tę kwestię jako akcydentalnie korespondującą z podejmowaną tu problematyką. Interesująca natomiast wydaje się opinia Landmanna, który zakłada, że dostrzegalna w myśli Marksa „awersja” [*Rancune*] do jednostki jest źródłem nieufności względem filozoficznej antropologii, która miałaby – nieco podobnie jak nowożytny idealizm – otwierać drogę do hipostazowania owej jednostki. Landmann dostrzega w tym niebezpieczeństwo pochopnej generalizacji oraz nieuprawnionego usprawiedliwienia tezy, jakoby już sama intencja antropologii filozoficznej, zmierzającej do ujawnienia istoty człowieka, skazywała ją na historyczność. Landmann odrzuca powyższe zastrzeżenia, twierdzi bowiem, że antropologia filozoficzna może i powinna postawić pytanie o ogólną istotę człowieka jako gatunku ludzkiego [*menschlichen Species*] (FA 31), zaś sugestię, że antropologia filozoficzna z konieczności musi odwoływać się do arbitralnie przyjętych presupozycji dotyczących ludzkiej jednostki uważa za nieuzasadnioną insynuację. Trudno oprzeć się wrażeniu, że tak jak Marks zamierzał postawić idealizm Hegla „z głowy na nogi”, również Landmann – po części w duchu opozycji, po części w duchu asymilacji – podobnie odnosi się do marksowskiego dziedzictwa. Proponowaną przez siebie antropologię filozoficzną Landmann stara się budować w taki sposób, by wszelkie odwołania do historii były realizowane z perspektywy filozoficznej, co w żadnym razie nie oznacza, że antropologia miałyby stać się jakąś odmianą historiozofii. Zaplecze historyczne filozof postrzega w roli zaplecza dostarczającego wiedzy o kulturowych artefaktach, z kolei te – traktowane jako dokumentujące ludzkie możliwości,

potrzeby i aspiracje – stają się dla antropologii zarówno przestrzenią badań, jak i narzędziem ich realizacji (FA 37).

Landmann zakłada, że ludzka pamięć historyczna jest dostępna krytycznemu badaniu przeprowadzanemu retrospektywnie, zatem przeszłość rozpoznawana w horyzoncie pamięci historycznej byłaby czymś dającym się przywołać jako zobiektywizowany, mimo dystansu czasowego, obiekt ludzkiej świadomości. Ta myśl pozornie wydaje się nie do pogodzenia z koncepcją H.-G. Gadamera, dla którego oddziaływanie tradycji, „historia oddziaływań” – zgodnie z założeniem o homogenizacji kulturowych horyzontów (*Horizontverschmelzung*) – przebiega w sposób latentny, niepoddający się retrospektywnemu diagnozowaniu. Jednak Landmann nie twierdzi, że pamięć historyczna jest w pełni przejrzysta i w całej rozciągłości dostępna, przeciwnie, w procesie rekonstruowania przeszłości uczestniczy ona w sposób niejednolity, na „koło hermeneutyczne” składa się bowiem zarówno to, co uświadamiane, jak i to, co skryte. Dodajmy, że obok przeszłości oddziałującej poprzez tradycję Landmann wyróżnia inną, obecną i przekazywaną w ramach zobiektywizowania w wiedzy (FA 169).

Człowiek temporalnie i antycypująco wychyla się nie tylko ku przyszłości, ale również ku przeszłości, przypominając ją sobie. Depozyt historycznego dziedzictwa bywa czynnikiem spowalniającym kulturowy progres, ale zarazem pamięć historyczna jest cechą znamioną dla człowieka, wyróżniającą go spośród innych istot – na oba te aspekty zwracał już uwagę, choć krytycznie, F. Nietzsche¹⁴.

¹⁴ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. Znak, Kraków 1996.

OD ONTOLOGII FUNDAMENTALNEJ DO ANTROPOLOGII FUNDAMENTALNEJ – FILIACJA I KONTESTACJA

Określenie „antropologia fundamentalna” niesie z sobą, co już sygnalizowaliśmy, wyraźne odniesienia do ontologii fundamentalnej Heideggera. W wielu miejscach Landmann przywołuje koncepcję Fryburczyka, ujawniając inspiracje i nawiązania, ale też czyniąc ją trampoliną przydatną do objaśnienia własnego antropologicznego projektu. Oto jedno z nich:

Również Heidegger zarzuca antropologii, że była tylko „ontologią regionalną”, a nie „ontologią fundamentalną”, taką do jakiej pretendowała jego „analityka egzystencjalna”. Antropologia odnosiła się jedynie do pewnego, dowolnego, wycinka świata, jednego z wielu. Nawet w Heideggerowskiej książce o Kancie, ukazującej antropologię w dobrym świetle, zostanie ona przekształcona w taką właśnie ontologię fundamentalną. Nie powinna ona badać człowieka ze względu na niego samego i w jego szczególnym istnieniu [*Sondersein*], lecz raczej koncentrować się na miejscu, przez które przejrzyste staje się bycie człowieka. Antropologia jest tylko czymś „z braku czegoś lepszego” [*faute de mieux*]. Gdyby bycie było dostępne bezpośrednio, bez zapośredniczenia człowiekiem, nie potrzebowałoby jej. W swojej późnej filozofii Heidegger poszedł tą drogą. [...] Heideggerowskie zespolenie analityki *Dasein* i ontologii łączy dwa kierunki badań [*Fragerichtungen*], które ze swej natury są rozdzielone. Każda z osobna znacznie lepiej podola swemu szczególnemu wyzwaniu, jeśli pozostawiona sama sobie może rozwijać swoją wewnętrzną regułę [*immanentes Gesetz*]. A zarazem analityka *Dasein* ograniczyła ontologię, a ontologia analitykę *Dasein* (FA 24).

I w konsekwencji:

Ta antropologia filozoficzna, która wyzbywa się charakteru fundamentalnego na rzecz regionalnego, staje się przez to uboższa i niekonkretna. Nie jest ona żadną antropologią. Zasadniczo nie rości sobie praw do tego. Człowiek nie jest tu prawdziwym człowiekiem w swych fundamentach i w swej strukturze. Jest on jedynie zredukowany do świadomości, konstytutywnej bazy, fundującego go środka – jako subiektywny warunek możliwości metafizyki. Również metafizyka, nie umniejszając jej zainteresowaniu źródłem i całością, przygotowuje z człowieka pewien fragment, podobnie jak dzieje się, co widzieliśmy wcześniej, w przypadku etyki i epistemologii: ten fragment, który odpowiada jej szczególnym zainteresowaniom. Również ona nie interesuje się człowiekiem w sposób całościowy (FA 24–25).

U Heideggera „bycie właściwe” sytuuje się w kontradycji do „upadania”. Z perspektywy antropologii fundamentalnej – zainicjowanej przez Landmanna jako ciekawy projekt, domagający się rozwinięcia i kontynuacji – można wyróżnić dwa plany eksplikacji filozoficznego pytania o ludzkie istnienie. Pierwszym byłby plan historyczności, czyli – gdyby nawiązać do Heideggerowskich dystynkcji zastosowanych na gruncie ontologii fundamentalnej – plan upadania, „bycia rzuconym”. Drugi plan to ten, w którym człowiek pojawia się jako przynależący *nie tylko* do **historii**, gdyż posiadający *także* swoją **nature**, jakkolwiek niekoniecznie rozumianą „substancjalnie” lub zgodnie z metafizyczną tradycją – byłby to plan „bycia właściwego”.

Owe antropologicznie transcendentale *antropina*, których wydobycia i zanalizowania podjął się Landmann¹, można ujawniać językiem filozofii, ale nieroszczącej sobie pretensji do posiadania statusu autonomicznej dyscypliny, dającej się odróżnić od innych dziedzin wiedzy, które podobnie jak ona zainteresowane są człowiekiem,

¹ Na ich przydatność w obrębie historycznego horyzontu filozoficznej refleksji nad człowiekiem, a zwłaszcza w antropologii filozoficznej, autor w sposób obszerny wskazuje już w swojej wczesnej pracy: M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Verlag de Gruyter, Berlin 1964, s. 13, 58–59, 93, 130, 137, 181, 208–209.

lecz w przeciwieństwie do nich wchodzącej z obiektem swej refleksji w twórczy i owocny poznawczo dyskurs.

Heidegger uznawał za niezbędne zbudowanie zadowalającej teoretycznie ontologii *Dasein* jako warunku i filozoficznie zadowalającego fundamentu antropologii filozoficznej². Ta ostatnia pojawia się u Heideggera sekundarnie – jest wprawdzie nieunikniona, ale zasadniczo należy do perspektywy ontycznej, nie zaś ontologicznej. A zatem:

Jeżeli człowiek jest człowiekiem jedynie na podłożu swego jestestwa (*Dasein*), to pytanie człowieka ze względów zasadniczych nie może być pytaniem antropologicznym. Wszelka antropologia, także ta filozoficzna, zakłada już człowieka jako człowieka³.

Status antropologii stanowi u Heideggera implikację statusu ontologii fundamentalnej, która nie tyle odsłania strukturę bytu ludzkiego, ile sama jest takim odsłonięciem⁴. I jeśli zadaniem ontologii fundamentalnej było rozwinięcie analityki bytu ludzkiego⁵, to nadal owa analityka należy do dziedziny ontologii i nie przysługuje jej antropologiczna autonomia rozumiana w duchu Schelera. Przeciwnie, analityka egzystencjalna, jak stwierdza niemiecki filozof, „stale kieruje się pytaniem, z którego się wyłoniła, pytaniem o możliwość zrozumienia bytu”⁶.

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 24–25.

³ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 256.

⁴ „W tym stopniu, w jakim ustanawia ona fundament możliwości metafizyki, tzn. w jakim przyjmuje ona za swój fundament skończoność bytu ludzkiego – nazywamy ją ontologią fundamentalną. W samej tej nazwie »ontologia fundamentalna« zawiera się już problem skończoności w człowieku, jako czynnika decydującego, który sprawia, że możliwe jest zrozumienie bytu”, M. Heidegger, *Zrozumienie bytu i byt ludzki (Dasein)*, przeł. M. Skwieceński, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. H. Krahelska, cz. 1, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 261.

⁵ Tamże, s. 263.

⁶ Tamże, s. 267.

Pierwszoplanowość perspektywy ontologicznej, u Heideggera monopolizująca filozoficzny dyskurs, zaznacza się również w sposobie posługiwania się pojęciem transcendencji (transcendowania), posiadającym sens jakże różny od tego, który – skądinąd w opozycji do Heideggera, zaś w korespondencji z Kartezjuszem – nada mu później Lévinas.

Transcendencja jest u Heideggera rozpoznawana w zatroskaniu, a to z kolei eksplikowane jest w perspektywie trwogi rozumianej jako „rozstrzygające i fundamentalne usposobienie”⁷. „Zatroskanie” jest rozumiane w Heideggerowskiej analityce *Dasein* jako „transcendentalna jedność skończoności”⁸. To pojęcie okaże się też użyteczne na metapoziomie: „filozofowanie urzeczywistnia się jako jawna transcendencja bytu ludzkiego”⁹, czyli tego, bezprecedensowego bytu, który pyta o sens swojego bycia.

A skoro u Heideggera fenomen rozumienia należy do ontologii – „jest ono sposobem ludzkiego bycia-w-świecie, nie zaś humanistyczną metodą poznania”¹⁰ – to również przeprowadzona zostaje subsumpcja łącząca metafizykę, pojmowaną jako teoria bytu, do samego „bycia bytu”, wyrażającego się rozumieniem, które bez reszty spełnia się w nim oraz nim. Czytamy:

Zwrot „metafizyka bytu ludzkiego” jest dwuznaczny w pozytywnym sensie tego słowa. Metafizyka bytu ludzkiego jest nie tylko metafizyką, która zajmuje się bytem ludzkim, lecz także metafizyką, która nieuchronnie urzeczywistnia się jako byt ludzki. Z tego wynika, że nigdy nie może ona być metafizyką „o” bycie ludzkim na taki sposób, w jaki zoologia mówi o zwierzętach¹¹.

U Heideggera, w jego ontologii fundamentalnej, istota *Dasein* wyraża się jego byciem jako byciem własnym oraz egzystencją, czyli

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 266.

⁹ Tamże, s. 272.

¹⁰ A. Przyłębski, *Jesteśmy rozmową. Dialogiczny charakter hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. J. Baniak, t. 1, Wyd. UAM, Poznań 2003, s. 122.

¹¹ M. Heidegger, *Zrozumienie bytu i byt ludzki (Dasein)*, s. 260.

transcendowaniem bytu ku byciu¹². Jak pisze komentator Heideggera: „To, **czym** *Dasein* jest – to raczej sposób, w jaki *Dasein* za każdym razem ujawnia sam siebie”¹³. I chociaż *Dasein* za każdym razem jest *de facto* człowiekiem, tzn. nie ma przypadku, który byłby odstępstwem od tej prawidłowości, a zatem istnieje pewna równoważność między człowiekiem i *Dasein* (choć zarazem wyklucza się jakąkolwiek równoznaczność), to jednak Heidegger przyjmuje perspektywę ontocentryczną, a nie antropocentryczną. Nie znaczy to jednak, by nie można było poprowadzić fundamentalnej analityki człowieka, formalnie analogicznej do tej analityki, za pomocą której Heidegger buduje swoją ontologię fundamentalną¹⁴. A zatem w pewnej formalnej koincydencji z egzystencjalami wskazywanymi przez Heideggera, wyrażającymi „bycie bytu”, można by dokonać analizy egzystencjałów ujawniających swoistość człowieka jako istoty dziejącej się w historii, jednak niesprowadzalnej do dziejowości i której sens nie wyczerpuje się eksplikacją ograniczoną do spektrum dziejowości. W tym kontekście znamieny jest też adresowany do antropologii zarzut Heideggera stwierdzającego, że nie dostarcza ona „jednoznacznej, ontologicznie zadowalająco uzasadnionej odpowiedzi na pytanie o *sposób bycia* bytu, którym sami jesteśmy”¹⁵.

O ile u Heideggera „rozumienie” ulega ontologizacji – wszak okazuje się ono tym, czym wyraża się samo bycie – o tyle u Landmanna ontologizacji ulega historyczność, wszak zaliczona zostaje do podstawowych i źródłowych antropinów.

U Heideggera przysługujące *Dasein* „rozumienie siebie” jest zawsze rozumieniem świata, ale też odwrotnie. Oznacza to, że: „Wraz z rozumieniem świata zawsze współrozumiane jest bycie-w, rozumienie egzystencji jako takiej jest zawsze rozumieniem świata”¹⁶. Innymi słowy Heidegger

¹² Czytamy: „>Istota< jestestwa tkwi w jego egzystencji”, M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 59, por. s. 53–54.

¹³ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 32.

¹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 21.

¹⁵ Tamże, s. 70.

¹⁶ Tamże, s. 208. Jak trafnie oddaje to komentator Heideggera: „Skoro bycie-w-świecie stanowi określenie samego *Dasein*, to rozumienie świata jest

wskazuje na wzajemne zapośredniczenie dwóch podmiotowo-przedmiotowych perspektyw jako dopełniających sens samoeksplikującego się bycia *Dasein*. Niemożliwe jest ich rozdzielenie, gdyż współwystępują, ilekroć *Dasein* eksplikująco, a tym samym egzystencjalnie, odnosi się do swego bycia-w-świecie. *Dasein* nie może tym samym pozostać neutralne w żadnym ze sposobów bycia, byciu właściwym lub upadającym¹⁷.

Heideggerowskie bycie-w-świecie, określające egzystencjalną sytuację *Dasein*, jest czymś pierwotnym, poprzedzającym wszelkie myślenie o podmiocie i przedmiocie. Z kolei u Bubera pierwotne są fundamentalne słowa – najpierw słowo Ja-Ty, a następnie słowo Ja-To – zaś obecne w nich człony podmiotowe Ja, Ty oraz przedmiotowe To są względem nich wtórne, gdyż ich sens może być dostępny jedynie pod warunkiem zapośredniczenia uprzednio danym sensem fundamentalnych słów (Ja-Ty i Ja-To). Jak wiemy, relacja dialogicznego uobecniania się, do której się odnosi reprezentujące ją słowo Ja-To, umożliwia człowiekowi uczestnictwo w świecie, co więcej – warunkuje je. Z kolei relacja monologiczna, reprezentowana słowem Ja-To, a wyrażająca się podejmowaniem przez ludzki podmiot wielorakiej aktywności – teoretyczno-poznawczej, praktycznej, technicznej – nie angażuje całego spektrum egzystencjalnej rzeczywistości człowieka, toteż nie zapewnia dialogicznie pojmowanego uczestnictwa w świecie, interpersonalnego współuczestnictwa. O ile monologicznie konstataowane, przedmiotowe To jest jedynie jednym z „obrazów świata”¹⁸,

także zawsze rozumieniem siebie samego”, M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, Wyd. Warsgraf, Warszawa 2003, s. 225. Pewnym problemem jest niemożliwość precyzyjnego rozdzielenia sfery ontycznej (zakładającej aksjologię) od sfery ontologicznej (aksjologicznie neutralnej), na co zwracają uwagę różni autorzy; por. M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej*, s. 236–240.

¹⁷ Również u Bubera żadne Ja – ani należące do fundamentalnego słowa Ja-Ty, ani należące do fundamentalnego słowa Ja-To – nie może zachować neutralności, autonomii i dystansu względem postawy, którą aktualnie przyjmuje, tzn. postawy uobecniającej lub uprzedmiotawiającej.

¹⁸ Słowo „obraz” ma oczywiście u Bubera inny sens niż u Landmanna, jest reprezentacją przedmiotowości, a więc tego, co się przedstawia (*Gegenstand*) w polu przedmiotowym jako korelat monologicznej aktywności podmiotu.

o tyle dialogiczne Ty – niedające się zawłaszczyć ani uprzedmiotowić, gdyż dostępne jedynie w kontekście dialogicznego spotkania, mającego transcendentną podstawę i źródło oraz dokonującego się „z woli i łaski”¹⁹ – uosabia partnera relacji dającej dostęp do rzeczywistego uczestnictwa w świecie. Dzieje się tak, ponieważ „spotykane w ten sposób Ty nie jest już sumą przedstawień, ani przedmiotem poznania, lecz substancją doświadczaną poprzez dawanie i przyjmowanie”²⁰. A zatem u Bubera jedynie w relacji dialogicznej, gdzie jest miejsce na bycie obdarowanym oraz bycie darczyńcą, człowiek może złożyć pełne świadectwo swego istnienia, wyrażając swą ontyczną swoistość i niepowtarzalność jako „cały, niepomniejszony”²¹.

¹⁹ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992, s. 86; tenże, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 82.

²⁰ M. Buber, *Zu Bergsons Begriff der Intuition*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, Kösel & Lambert Schneider Verlag, München–Heidelberg 1962, s. 1075. Nadmienmy, że w języku niemieckim etymologiczny związek między „dawaniem” (*geben*) a „darem” (*die Gabe*) jest aż nadto ewidentny.

²¹ M. Buber, *Ich und Du*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973. Por. W.P. Glinkowski, *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Wyd. UŁ, Łódź 2011, s. 273.

CZŁOWIEK – OTWARTY NA ŚWIAT

Pojęcie otwartości, również w jego zastosowaniach antropologicznych, jest niewątpliwie obciążone wieloznacznością. Otwartość pojmowana jako ludzka zdolność i gotowość do otwierania się na innych ludzi jest bez wątpienia warunkiem afirmowania przez człowieka własnej swoistości – kulturowej, gatunkowej, społecznej – umożliwia indywidualny rozwój i optymalne odnajdywanie się oraz twórcze uczestniczenie w międzyludzkiej rzeczywistości, a także bycie osobą, wyróżniającą człowieka w obrębie innych istot¹. Powstrzymując się od gruntowniejszej refleksji na temat swoistości bytu osobowego, poprzestaśmy na spostrzeżeniu, że Landmannowi bliższa jest optyka szeroko rozumianego personalizmu niż filozofii klasycznej, wypracowanej w ramach paradygmatu arystotelesowsko-tomistycznego, z patronującym mu hylemorfizmem i kauzalizmem².

¹ Por. J. Sochoń, *Sztuka w polu otwartości*, [w:] *Otwartość. Nadzieje i zagrożenia*, red. M. Szulakiewicz, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2019, s. 119. Ten autor, pisząc o otwartości jako kategorii instruktywnej dla perspektywy antropologii filozoficznej, zwraca szczególną uwagę na eksponowane przez Umberto Eco zjawisko polisemiczności sztuki, uznając je za atrybutywne znamię ludzkiej obecności w świecie (J. Sochoń, *Sztuka w polu otwartości*, s. 123–129).

² Odnotujemy interesującą próbę krytyki owego klasycznego paradygmatu antropologicznego, podjętą współcześnie przez Hansa E. Hengstenberga. Oto bowiem, jak odczytuje opinię Hengstenberga badacz jego myśli, „teoria hylemorficzna Arystotelesa [ale także, co również się tu zakłada, korespondująca z nią teoria św. Tomasza – W.G.] ma cechy adekwatne dla teorii wyjaśniających procesy przyrodnicze, a jej istotnym założeniem jest zasada przyczynowości. [...] W szczególny sposób dotyczy to stosowania hylemorfizmu w refleksji antropologicznej, wtłaczającej pytanie o człowieka w schemat duszy jako formy i potencjalności ciała jako materii”, cyt. za: P. Pasterczyk, *Pojęcie osoby w antropologii Hansa Eduarda Hengstenberga*, „Roczniki Filozoficzne” 2013, t. 61, nr 4, s. 9.

Kategoria otwartości posiada w planie antropologicznych aplikacji sens deskryptywny, ale też preskryptywny, przy czym żaden z tych wymiarów nie powinien być marginalizowany, gdyż oba współtworzą ramy, w jakich powinien być prowadzony filozoficzny dyskurs o człowieku³. Otwartość na świat jest bowiem nie tylko tym, co człowieka określa, co wskazuje na jego ontyczną bezprecedensowość, lecz jest także tym, co stanowi szczególnie dla człowieka wyróżnik jego istnienia, jawiący się mu, jako istocie wolnej i świadomej, nie jako determinant czy ograniczenie, lecz jako szansa, wyróżnienie i przywilej. Tę sytuację trafnie oddają słowa współczesnego badacza:

Można powiedzieć, że metafizycznie zarówno człowiek, jak i świat są otwarci i otwarci być powinni, gdyż to zawsze świat nas przekracza, a nie my świat. Otwartość musi obejmować zmianę i zgodę na zmianę. Jesteśmy wszyscy w drodze i powinniśmy uczyć się ulegać temu, że świat nas przekracza. Również prawda i wartości nie są nigdy skostniałe i zamknięte, lecz są wyzwaniem dla nas i domagają się odpowiedzi na to wezwanie. Wszystko to może dziać się tylko w otwartości⁴.

Ludzka otwartość jako odróżniająca sposób bycia człowieka – jego odnoszenie się do świata, do innych ludzi, do siebie – manifestuje się w całym spektrum ludzkiego egzystowania, zarówno w obszarze kultury, jak i w sferze pozakulturowej, choć w przypadku antropologicznej wizji Landmanna autor ten wyraźnie opowiada się za subsumpcją, włączeniem do perspektywy kulturowej wszelkich, a zwłaszcza reprezentatywnych dla

³ Na współlistnienie obu dopełniających się wymiarów antropologicznego pytania o człowieka, niosącego z sobą intencję deskryptywną oraz normatywną, zwracają uwagę również inni autorzy. Por. E. König, *Czy koniec antropologii filozoficznej?*, przeł. W. Korcz, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8/9, s. 267–277; M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1992, s. 28.

⁴ M. Szulakiewicz, „Uczyń nas otwartymi” – konteksty otwartości, [w:] *Otwartość. Nadzieje i zagrożenia*, red. M. Szulakiewicz, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2019, s. 25.

człowieka wymiarów ludzkiego istnienia. Otwartość na świat – niebędący ani prostym odpowiednikiem środowisk, zamieszkanych przez zwierzęta, ani ich sumą, lecz stanowiący specyficznie ludzki korelat – przesądza o swoistości ludzkiego poznania. Jest ono zdynamizowane, a kategorie, w jakich przebiega, są wypracowywane w kontekście historycznym i w ten również sposób dokonuje się ewolucja tych kategorii⁵.

Przed każdą ludzką jednostką stoi niezmiennie to samo zadanie: z jednej strony człowiek samodzielnie wytwarza kulturę, z drugiej jednak strony „jednostki należące do kolejnych pokoleń muszą owe kulturowe wytwory zasymilować i niejako ponownie uformować w sobie” (FA 89).

Okoliczność, że człowiek nie jest przeznaczony do funkcjonowania w obrębie jednej, określonej i z jakiegoś powodu wyróżnionej formy kultury i jeśli, co za tym idzie, każdy historycznie ukształtowany kontekst kulturowy jest dla niego równie odpowiedni, przesądza wedle Landmanna o tym, że sam człowiek nie może być traktowany jako definitywnie ustalony w swej specyficznej dla siebie ontycznej strukturze. Człowiek zatem powinien być postrzegany jako „otwarty program, któremu on sam w kulturach nadaje wiele różnych realizacji [*Erfüllungen*]” (FA 76). Wieleść tych realizacji stanowi jedynie zewnętrzną konsekwencję wewnętrznej niejednoznaczności człowieka. Landmann zauważa, że powyższy wizerunek człowieka współczesna antropologia wypracowała – jak choćby na przykładzie projektu Gehlena – bez pośrednictwa tradycji filozofii dziejów. W tej koncepcji człowiek sam dla siebie staje się zadaniem – jak u Gehlena. Ponadto, wszelkie uprzedmiotawiające wypowiedzi na jego temat muszą być skazane na niepowodzenie – na co wskazuje Karl Jaspers – lub też, wedle innej filozoficznej redakcji, względem ludzkiej egzystencji nie jest uprzednia żadna określająca ją „esencja” – którą to tezę eksponuje Jean-Paul Sartre. W tych wypowiedziach Landmann dostrzega najbardziej wartościowe wskazówki dla współczesnej filozoficznej antropologii. I choć droga do nich nie prowadziła przez tradycję nowożytnej historiozofii, to jednak trudno nie dostrzec podobieństw między diagnozą dotyczącą jednej i drugiej: „Historycznofilozoficzny pogląd epoki Goethego

⁵ Landmann analizuje to zjawisko, nawiązując do koncepcji Ernsta Cassirera (FA 16).

i antropologiczny pogląd współczesności korespondują z sobą jak dwie ręce i wzajemnie dopełniają się. Ta sama podstawowa wiedza, która stała się filozofią dziejów, staje się dzisiaj antropologią” (FA 77).

Analizując drogę prowadzącą do wyodrębnienia się antropologii filozoficznej, Landmann dostrzega dokonującą się stopniowo, już od drugiej połowy XIX w., emancypację antropologii fizycznej, dającej się określić jako biologia człowieka [*Humanbiologie*]. Staje się ona, obok etnologii, najważniejszą dla antropologii filozoficznej nauką pomocniczą. Swoje inspiracje czerpie ona z tradycji metafizycznej sięgającej myśli presokratycznej, zakorzenionej w mitologii. Już w czasach starożytnych sofistów pojawiła się koncepcja wychodząca od założenia o naturalnym, przyrodzonym człowiekowi niedostosowaniu biologiczno-etologicznym. W przeciwieństwie do poszczególnych gatunków istot żywych, człowiek nie dysponując instynktem ani wyspecjalizowanymi narządami, wykazuje „niedostatek” [*Mängel*], który radykalnie osłabia zdolności radzenia sobie w środowisku naturalnym, a nawet stanowi zagrożenie dla jego egzystencji. Człowiek, nie dysponując instynktami, nie podlega też etologicznym schematom, jednoznacznym biologicznym determinizmom, gatunkowemu zdeterminowaniu. Nie podąża, typową dla zwierząt, drogą wąskiej specjalizacji, dokonującej się w ramach nisz ekologicznych – dość wyraźnie wyodrębnionych i właściwych dla każdego gatunku. Nie zamyka się w żadnym z wycinków świata, lecz pozostaje otwarty na spektrum owej rzeczywistości, która urealnia się przed nim w sposób holistyczny, ejdetyczny, a zarazem wieloaspektowo. Jego zachowanie, sposób postępowania, rodzaje teoretycznej, praktycznej oraz twórczej aktywności nie podlegają gatunkowym determinizmom, „ponieważ, zamiast sztywnymi instynktami, żyje on wyobraźnią i wolnością, dzięki czemu może sam decydować o swoim zachowaniu i zawsze może decydować inaczej” (FA 64). Człowiek bowiem od samego początku swego istnienia – rozpatrywanego zarówno w planie onto-, jak i filogenetycznym – dysponuje nadwyżką wiedzy, marginesem swobody dokonywania wyborów, redundancją tworów wyobraźni, wieloznacznością sensów pojęć, symboli czy metafor. Staje przed różnymi możliwościami odnoszenia się do tego, co zastał w swoim bliższym i dalszym otoczeniu. I właśnie dzięki tym nadwyżkom potrafi w sposób twórczy wykorzystywać zastane osiągnięcia

cywilizacyjne, komentować i reinterpretować zastane znaczenia, rozbudowywać i przekształcać przestrzeń kulturową. Wszelkie powyższe aktywności podejmuje, dysponując gotowym zapleczem teoretycznym⁶, ale także w sposób autorski modyfikując to zaplecze.

Ta sytuacja wymusza na człowieku – ograniczonym pod względem przystosowania do życia w środowisku naturalnym⁷, a także stojącym na „przegranej pozycji” w zakresie podejmowania rywalizacji z innymi gatunkami istot żywych – konieczność podjęcia radykalnych działań na rzecz afirmacji swojej antropologicznej bezprecedensowości. Środkami, które to umożliwiają, są generowanie nowych form życia, w tym społecznej koegzystencji, wspólnotowości i obyczajowości [Sitte], a wraz z nimi, wtórnie, wypracowanie nowych form porozumiewania się i oddziaływania na naturalne środowisko, w ramach którego powstałaby nowa jego enklawa – kultura. użytą przez Landmanna metaforę – „podobnie jak ryba jest związana z wodą, człowiek jest związany z kulturą”⁸ – należy, zgodnie z intencją jej autora, odczytywać w sposób uwzględniający zasadniczą niesprowadzalność „ludzkiego świata” do „środowisk” będących enklawami zwierząt. Protoplastę takiego sposobu myślenia o człowieku – jako istocie, która za sprawą przyrodzonego niedoposażenia negatywnie odróżnia się od innych – Landmann upatruje w osobie Protagorasa z Abdery. Z kolei perspektywę kontradykcyjną względem powyższej autor rozpoznaje jako mającą swe źródło w sposobie myślenia zapoczątkowanym przez Diogenesa z Apolonii (FA 21). Według tego myśliciela człowiek już od początku swej filogenetycznej drogi uzyskał optymalniejsze od

⁶ „Tylko dzięki tej nadwyżce człowiek może w sposób odkrywczy wykorzystywać właściwości rzeczy. Z uwagi na specyficzną strukturę swojej praktyki, musi on być od samego początku teoretykiem” (FA 64).

⁷ Choć niewątpliwie człowiek dysponuje możliwościami adaptacyjnymi, o czym już dawno przekonująco zapewniał amerykański biolog i paleontolog: „Już od ponad stu lat wiadomo, że swoje zdolności adaptacyjne człowiek osiągnął dzięki inteligencji”, H.F. Osborn, *The Origin and Evolution of Life*, Ed. Charles Scribner's Sons, New York 1917.

⁸ M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1961, s. 22.

zwierząt uposażenie, na które składają się kompetencje zarówno mentalne, jak i korespondujące z nimi – fizyczne. Przesądzają one o przewadze, jaką człowiek posiada nad zwierzętami – zarówno wyprostowana postawa, jak i budowa ręki oraz zdolność do artykułowania dźwięków pozwalających na tworzenie języka czynią człowieka beneficjentem umiejętności niedostępnych innym żywym organizmom. Wiążą się z tym także inne ważne różnice, jak np. długowieczność czy zdolność do świadomego kierowania swymi zachowaniami w obrębie sfery seksualnej. Argumentację Diogenesa dzielają także inni starożytni autorzy, z których jedni odwołują się do argumentów kauzalnych, zaś inni do teleologicznych. Dla Anaksagorasa posiadanie rąk przez istotę ludzką dowodzi tego, że jest ona istotą duchową – specyficzna budowa rąk jest konsekwencją i naturalnym dopełnieniem duchowości, która wyróżnia człowieka na tle świata animalnego. Natomiast dla Arystotelesa fakt posiadania przez człowieka rąk świadczy o jego przeznaczeniu do bycia istotą duchową. Jednak niezależnie od kierunku argumentacji – mającej charakter kauzalny lub teleologiczny – w tej tradycji położono akcent na twierdzeniu, że niewyspecjalizowanie człowieka, który żyje nie tylko w wąskim środowisku, lecz swoim środowiskiem czyni cały świat, nie powinno być postrzegane w kategoriach bytowego niedoposażenia. Ludzki świat jest czymś jakościowo różnym od środowisk zamieszkiwanych przez zwierzęta, z których każde, żyjąc w obrębie swojego „wokół-swiata” [*Umwelt*], wie, że – jak twierdzi Jakob J. von Uexküll – „swoją w pełni zamkniętą egzystencję”⁹. Owo środowisko, o tyle bardziej adekwatnie byłoby określać mianem „wokół-swiata”, że pozostaje ono w ścisłej dynamicznej korelacji ze zwierzęciem, dla którego funkcjonowanie w jego obrębie manifestuje się postrzeganiem i działaniem, toteż Uexküll wyróżnia w tej enklawie życia zwierzęcego „świat postrzegania” i „świat działania”¹⁰.

⁹ A. Pobjewska, *Wprowadzenie. Istota żywa jako podmiot. Wykładnia koncepcji Jakoba von Uexküll’a*, [w:] *Istota żywa jako podmiot. Wybór pism Jakoba Johanna von Uexküll’a*, red. A. Pobjewska, przeł. A. Pobjewska, M. Półrola, Wyd. Karta, Łódź 1998, s. 52.

¹⁰ J.J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, s. 150; tenże, *Umwelt und Innerwelt der Tiere*, Springer Verlag, Berlin

W przypadku zwierząt mamy do czynienia z dziedziczeniem zarówno specyficznych, wcześniej uformowanych schematów reakcji, określanych mianem instynktów, jak i z dziedziczeniem schematów percepcji bodźców pochodzących ze środowiska. Rzeczywistość rozpoznawana jest przez zwierzę o tyle i na tyle, o ile i na ile koincyduje z owymi schematami postrzegania i działania. Wychodzenie poza te schematy nie jest niczym

1921, s. 45; cyt. za: A. Pobjewski, *Wprowadzenie. Istota żywa jako podmiot...*, s. 52. Na różnicę między światem a środowiskiem zwracali uwagę nie tylko Uexküll oraz H.A.E. Driesch, lecz także Max Scheler, który pisał: „Pies może całe lata żyć w jakimś ogrodzie i często przebywać w każdym jego miejscu, ale nigdy nie będzie mógł wytworzyć sobie całościowego obrazu ogrodu i niezależnego od miejsca, w którym znajduje się jego ciało [...]. Dane mu są tylko zmieniające się wraz z jego ruchami ‘przestrzenie otoczenia’, których [...] nie jest w stanie skoordynować w całą, niezależną od miejsca, w którym znajduje się jego ciało, przestrzeń ogrodu”, M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 92–93. Nadmienmy, że Uexküll dostrzega analogię między środowiskiem zwierzęcia a przestrzenią mieszkania, w której funkcjonuje człowiek – w obu z nich zwierzę i człowiek zachowują się w sposób porównywalnie optymalny. J.J. von Uexküll, *Die Bedeutung der Umweltforschung für die Erkenntnis des Lebens*, „Zeitschrift für die Gesamte Naturwissenschaft” 1935, Bd. 1, s. 263. Nadmienmy, że koncepcja Uexkülla spotkała się z krytyką, m.in. Adolfa Portmanna, dla którego radykalna odrębność człowieka względem świata innych żywych istot polega na umiejętności dystansowania się od poszczególnych perspektyw ludzkiego funkcjonowania w świecie, przy czym świat ludzki nie jest funkcją addytywnego połączenia tych perspektyw. Natomiast inny, kwestionując rzekomą paralelność mającą zachodzić między kontekstem życia człowieka i zwierzęcia, stwierdza: „Człowiek nie posiada środowiska, lecz świat. Wobec tego świata zajmuje stanowisko [...] Człowiek nie egzystuje jedynie odczuwając i działając. Tak jak zwierzę, ale także poznając i tworząc. Świat, w odróżnieniu od środowiska zwierząt, jest przedmiotowy, zjawia się nie tylko jako typowy dla danego gatunku, lecz także jako bytujący. Ten świat jest dla człowieka darem i zadaniem, które on rozumie i za które z własnej inicjatywy odpowiada”, F.J.J. Buytendijk, *Mensch und Tier*, Rowohlt Verlag, Hamburg 1958, s. 41; cyt. za: F. Fellmann, *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa*, przeł. J. Duraj, W. Małecki, red. nauk. A. Przyłębski, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009, s. 219.

uzasadnione, toteż zwierzę nie musi podejmować takiej „teoretycznej” ani „praktycznej” aktywności, jest ona bowiem każdorazowo kanalizowana przez bezpośrednie interakcje zachodzące między nim a środowiskiem. Struktura postrzegania zwierząt jest zatem ściśle skorelowana ze strukturą ich zachowań, a także zwrotnie okazuje się ich funkcją¹¹. Zwierzęta podlegają dookreśleniu, będącemu funkcją przyrodniczych determinizmów. Ich życie, zgodnie z metaforą Landmanna „jest jedynie realizacją wstępnie skomponowanej symfonii” (FA 64). Człowiek, przeciwnie, „jest stworzeniem tylko w połowie ukończonym przez naturę, jest **niedokończoną symfonią**” [wyróżnienie – W.G.] (FA 64–65). Nie oznacza to jednak, by określać człowieka, zgodnie z sugestią Herdera, Nietzschego czy Gehlena, mianem istoty „obarczonej deficytem”. Ów rzekomy deficyt okazuje się bowiem darem wyróżniającym człowieka spośród animalnego uniwersum i dającym mu nad nim przewagę już wcześniej, zanim włączyłyby się jakiekolwiek mechanizmy kompensacji. Natura bowiem, w przypadku człowieka:

udzieliła mu większego daru, niż gdyby obdarzyła go najwyższą perfekcją: użyczyła mu części swojej twórczej mocy, aby teraz sam mógł dokończyć siebie. Forma, w której kształtuje się jego życie nie przesądza w żaden sposób o jego życiu jako takim. Nie przesądzone jest ani to, jak się odżywia, ani jak się rozmnaża, jak mieszka, jak się ubiera, czy jaki kształt przybierają jego relacje społeczne z innymi istotami ludzkimi – żadna z tych rzeczy nie jest w nim z góry ustalona i uregulowana, lecz nawet to, co najbardziej elementarne i niezbędne jest pozostawione jemu samemu, i dlatego musi najpierw samodzielnie – w sposób najbardziej oryginalny i bezprecedensowy [*auf die verschiedenartigste Weise*] – określać je i wybierać. Człowiek [...] w sobie odnajduje zadanie dla siebie, choć nie jest to bynajmniej jego ułomnością, lecz jest najwyższą nagrodą, ponieważ „tam, gdzie jest niebezpieczeństwo, tam wzrasta również ratunek”, a ponieważ w sobie rozpoznaje on zadanie, dysponuje również siłą, by to zadanie rozwiązać. Dzięki tej sile jest od samego początku lepszy od wszystkich samowystarczalnych istot (FA 65).

W ten sposób „ludzkie” okazuje się nie tyle brakiem, ile antytezą „zwierzęcego”. Specyfiką człowieka jest to, że staje on zarówno przed

¹¹ Landmann odwołuje się tu do badań von Uexküll’a i Lorenza (FA 45).

możliwością, jak i koniecznością twórczego opracowywania nowych, określających go form zachowań. Ta specyfika wyraża się nie tyle wypełnianiem gotowych i odziedziczonych schematów behawioralnych lub respektowaniem wrodzonych kategorii ontycznych, które by go miały określać w jego bezprecedensowości¹², ile polega na permanentnie podejmowanej aktywności na rzecz „dopracowywania się kategorii, dzięki którym może uchwycić od wewnątrz własną swoistość, wciąż rozpoznaje to, co nowe [*zunächst*] niezależnie od swoich praktycznych interesów” (FA 45). W tym procesie wykorzystywana jest wiedza o sobie i o świecie, którą człowiek nieustannie zdobywa i poszerza. Może się to dokonywać jedynie w warunkach bycia otwartym na świat. Ten ostatni nie jest jednak rozumiany analogicznie do środowiska czy „wokół-świata” [*Umwelt*], w którym żyją przedstawiciele poszczególnych gatunków zwierząt. Świat człowieka nie jest sumą tego, do czego odnosiłyby się kategorie „środowisko/wokół-świat” [*Umwelt*], „świat spostrzeżeń” [*Merkwelt*] lub „świat oddziaływań” [*Wirkwelt*]. Te bowiem są nie tyle „światami”, ile niszami biologicznymi, w których realizuje się życie zamieszkujących je zwierząt¹³. Tymczasem świat człowieka jest obszarem innego rodzaju, takim, w którym człowiek może wyrażać się w sposób niesprowadzalny do zastanych i zobiektywizowanych schematów, tzn. może on wciąż na nowo podejmować rolę autonomicznego twórcy, uwzględniając w sposób teoretyczny i praktyczny dokonujący się za jego sprawą postęp pozytywnej i przedmiotowej wiedzy, choć nigdy nie uprzedmiotawiając samego siebie.

Człowiek, żyjąc w świecie i tym samym będąc otwarty na świat, staje się dla siebie problemem jedynym w swoim rodzaju, różnym od wszystkich innych problemów, gdyż stanowiącym autonomicznie dotyczące go zadanie poznawcze – niezmiennie w swej formie, choć zmieniające się w swej treści. A zatem człowiek:

podobnie jak Proteusz, raz przyjmuje taką, kiedy indziej inną formę rozwiązania, i zawsze napotyka je jedynie w formie historycznie już określonego

¹² Takie myślenie o człowieku miałoby patronować refleksji filozoficznej od Platona po Kanta (FA 45).

¹³ Na temat kategorii *Umwelt* por. K. Szewczyk, *Biologia i sens. Studium witalizmu Jakoba von Uexkülla*, Wyd. Akademii Medycznej, Łódź 1993.

rozwiązania. Nie może ono istnieć jako nagi problem; ten problem niesie ze sobą konieczność jego przezwyciężenia. Dlatego, jeśli mówimy o nim coś bardziej ogólnego, jeśli mamy wyeksponować jego niezmienną formę, musimy przeniknąć przez wszystkie rozwiązania do archetypu [*Urgestein*] całej problematyki, która przekracza samą siebie (FA 75).

Człowiek nie potrzebuje specjalizacji, choćby z uwagi na dysponowanie ręką o budowie pozwalającej na podejmowanie rozmaitych operacji, a także ze względu na duchowość, niedostępną innym, pozaludzkim formom życia. Poglądy Landmanna byłyby zbieżne z opinią wyrażoną przez Gehlena, który stwierdza:

Dobrze zdefiniowane, biologicznie ściśle pojęcie środowiska nie daje się zatem zastosować do człowieka, ponieważ dokładnie tym, czym dla zwierząt jest środowisko, dla człowieka jest 'druga natura' lub sfera kultury z jej własnymi, bardzo swoistymi problemami i tworamipojęciowymi, których nie można uchwycić za pomocą pojęcia środowiska, lecz przeciwnie pojęcie to zaciemnia je¹⁴.

Zgodnie z tą wizją: „Człowiek żyje ‘wszędzie’ w przeciwieństwie do geograficznie ściśle określonych biotopów wszystkich wyspecjalizowanych zwierząt”, dlatego też człowiek – z uwagi na swoje otwarcie na świat, brak wyspecjalizowania w obrębie narządów i zachowań oraz właściwą mu atrofie instynktów – „niejako z natury jest istotą kulturową”¹⁵. Upatrując w kulturze „drugą naturę” człowieka, Gehlen wysuwa tezę o jego wewnątrzświatowej „sztuczności” [*Künstlichkeit*] i „konstruowalności” [*Konstruiertheit*], przy czym ludzki świat kultury – w odróżnieniu od zwierzęcych środowisk – można postrzegać jako naturę przez człowieka opanowaną, przetworzoną i przystosowaną do wymogów jego życia. Gehlen zwraca też uwagę na odciążającą rolę instytucji, będących uniwersalizującym fundamentem i nośnikiem, który umożliwia i zapośrednicza

¹⁴ A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. S. Czerniak, R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, red. nauk. J. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 124.

¹⁵ Tamże, s. 125.

tworzenie kultury, a także ludzkie funkcjonowanie w jej obszarze¹⁶. Landmann, dzieląc te rozstrzygnięcia, akcentuje również odciążającą rolę języka – na którą to problematykę zwracano już uwagę od czasów Humboldta po współczesnych językoznawców i filozofów języka (FA 25).

W kontekście mechanizmu odciążania należy również uwzględnić swoiste dla człowieka posługiwanie się symbolami. Przebiega ono na wielu płaszczyznach, człowiek bowiem, zgodnie z rozpoznaniem bliskimi Cassirerowi

jest istotą, która nie tylko używa znaków poprzez symbole i poprzez symbolizowanie [...] nie tylko używa znaków jako symboli i jako reprezentowanych poprzez symbole, lecz pracując na symbolach, projektując je i zmieniając, czyni je przedmiotem symboli usytuowanym na wyższym poziomie i poddaje je wtórnemu symbolizowaniu. Człowiek jest więc nie tylko istotą symbolicznie używającą form, ale istotą, która symbole oddaje za pomocą symboli, projektując je i zmieniając. Jest więc nie tylko *animal symbolicum*, ale *animal metasybolicum*, istotą, która nie tylko interpretuje (jak chce Nietzsche), ale która określa ('denotuje') swoje interpretacje i procesy interpretacji, jak również ich symbolizacje i reprezentacje, czyniąc je przedmiotami analiz i uposażając nowym sensem¹⁷.

Człowiek jawi się w podwójnej roli – zawsze zarazem jako przedmiot i podmiot uczłowieczenia¹⁸. Człowiek, w odróżnieniu od innych żywych istot, w tym również od najbliższych mu naczelnych, jest istotą, która nieustannie podejmuje aktywności poznawcze w wymiarze metasyboliczowania i transsymbolizowania¹⁹. W obrębie takich aktywności człowiek

¹⁶ Por. H. Lenk, *Zur Anthropologie des metasybolicischen Wesen: Über Cassirer und Landmann hinaus*, [w:] *Exzerpt und Prophetie. Gedenkschrift für Michael Landmann (1913–1984)*, Hrsg. K.-J. Grundner, D. Holz, H. Kleiner, H. Weiß, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, s. 238.

¹⁷ Tamże, s. 242.

¹⁸ „Der Mensch sei Anthropos und zugleich immer Anthropologe”, tamże, s. 243.

¹⁹ W przypadku człowieka: „Interpretationes superiores necessariae sunt”, tamże, s. 245.

rozpoznaje siebie oraz siebie konstytuuje, a jego interpretacje – w tym również autointerpretacje – są metainterpretacjami przebiegającymi w planie historycznej zmienności kultury.

Przeciwstawianie sobie dwóch tradycji i sposobów myślenia o człowieku, czego próbuje dokonać Landmann, budzi pewne kontrowersje. Niepodobna powstrzymać się od krytycznego komentarza, gdy czyta się choćby takie słowa:

Na podstawie anatomiczno-medycznych badań nad człowiekiem, prowadzonych do 1940 r. Gehlen we wstępie do swej książki *Człowiek* przedstawił znakomite sprawozdanie. Ponieważ te badania ogranicza się do badań prowadzonych metodami naukowymi, mogą antropologii filozoficznej dostarczyć jedynie ważnego surowca. Natomiast u Portmanna biologia człowieka ponownie zyskuje status całościowej perspektywy filozoficznej. Zdołał on połączyć swoisty ludzki rytm wzrostu z zadaniem człowieka, polegającym na włączaniu się w przekaz kultury (FA 21).

Zauważmy, że przecież Gehlen – czego Landmann nie wie lub o czym nie chce pamiętać – inspirował się koncepcją Portmanna, był w jakimś stopniu jego sukcesorem²⁰. Ponadto w antropologii fundamentalnej znajdziemy nawiązania do Gehlena. Badaczka jego koncepcji stwierdzi nawet: „Landmann nie może w pełni zrezygnować z rozpoznań Gehlena, że jego stosunek do niego naznaczony jest pewną ambiwalencją i bynajmniej nie jest jednoznacznie krytyczny, a raczej dyskutująco-recypujący i krytyczno-przyswajający”²¹.

²⁰ Nie wdając się w szczegółowe analizy, poprzestańmy na przytoczeniu słów autorstwa badaczki myśli Portmanna: „Rezultaty badań Portmanna są akceptowane [...] w antropologii filozoficznej kontynuowanej m.in. przez A. Gehlena, zwłaszcza w koncepcji człowieka jako istoty ułomnej (*Mängelwesen*)”, H. Jakuszek, *Portmann Adolf*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, W. Daszkiewicz, T. Zawojka, A. Szymaniak, Wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 8, Lublin 2007, s. 378.

²¹ E. Paczkowska-Łagowska, *Historyczność człowieka w antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna*, [w:] *taż*, *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, Wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2012, s. 135–136.

CZŁOWIEK – WOLNY I ODPOWIEDZIALNY

Kategoria wolności człowieka, zwłaszcza rozumiana jako ludzka zdolność do podejmowania decyzji i wyborów, nie jest wyodrębniana w ramach Landmannowskiego projektu antropologicznego, a jednak cały ten projekt pozostaje właśnie w niej ugruntowany. Niepoślednim owocem tej antropologii będzie, jak autor zakłada, uświadomienie człowiekowi, że zakres wolności, jakim dysponuje, jest o wiele szerszy niż sądził. Jest on bowiem: „nie tylko wolny do wybierania dobra i zła, do podjęcia takiego lub innego wyboru: jest wolny do [wybierania] wszelkich swoich form bytu” (FA 44). Jeśli ludzie o tym nie wiedzą, co sugerował J.-P. Sartre, to antropologia fundamentalna powinna odślonić przed nimi tę prawdę. Jednak w przypadku człowieka jego pozostawanie wolnym nie może być rozpatrywane w abstrakcji od pozostawania odpowiedzialnym, a udokumentowanie tej współzależności nie powinno wedle Landmanna wykorzystywać argumentów przejmowanych z tradycji filozoficznej bądź religijnej, lecz winno uzyskać nową podstawę. Autor zaznacza, że ludzka wolność i odpowiedzialność – jako takie, a zwłaszcza w sytuacji pozostawania w organicznym związku – niosą z sobą zarazem „szansę i ryzyko”¹.

W obrębie myśli dwudziestowiecznej do antropologicznego rozpoznania odpowiedzialności przyczyniło się wiele nurtów filozofii, choć, jak zauważa Landmann, zawarty w ich projektach apel o odpowiedzialność nie uzyskał antropologicznego ugruntowania. Ów apel, choć formułowany obligatoryjnie, miał charakter arbitralny. Egzystencjaliści, jak choćby Sartre, postulują odpowiedzialność pojmowaną normatywnie, a zarazem odwołują się do niej jako wyróżniającej bycie człowiekiem, lecz nie dostarczają wiedzy o całościowej strukturze ludzkiego bytu. A przecież człowiek, jak zauważa Landmann, „jest czymś więcej niż tylko egzystencją [...]”. Jest

¹ Landmann korzysta tutaj z określenia zaczerpniętego z socjologicznej koncepcji Philippa Leschla (1898–1972) (por. FA 44).

on w równym stopniu nie tylko egzystencją, jak też nie tylko [...] odpowiedzialną osobą, wybierającą między dobrem i złem” (FA 62). Landmann uznaje odpowiedzialność, a konkretnie bycie odpowiedzialnym, za sytuację konstytutywną dla istnienia specyficznego ludzkiego, jednak to założenie nie determinuje ludzkiej świadomości – ludzkie istnienie, będące z konieczności istnieniem świadomym, nie tyle wymusza odpowiedzialność, ile raczej otwiera ją jako przestrzeń ludzkiego decydowania się na nią².

Dysponowanie przez człowieka wolnością, podobnie jak odpowiedzialność, tylko jemu przysługująca i określająca sytuację specyficzną ludzką, czynią człowieka zdolnym do podejmowania decyzji. Te okoliczności sprawiają, że człowiek ujawnia swoją niepowtarzalność, ontyczną bezprecedensowość³. Ilekroć Landmann odwołuje się do idei odpowiedzialności, tylekroć pojawia się ona w horyzoncie ludzkiej jednostki – traktowanej jako podmiot autonomiczny i „monologiczny”, tzn. zdolny do samodzielnego rozpoznawania swojego osobowo-ludzkiego statusu. Jest to zarazem status podmiotu poznającego jako rozpoznawany najwcześniej i przede wszystkim oraz otwierający wszelkie inne pola aksjologiczno-znaczeniowe owego reprezentanta bytu ludzkiego. Owym antropologicznym diagnozom Landmanna towarzyszą komponenty normatywne. Jak bowiem autor zakłada: „to, co człowiek myśli na temat swojego bytu, jakim ów byt jest, jednocześnie ukierunkowuje go na to, jaki ów byt ‘powinien’ być” (FA 41). W owym preskryptywnym „powinien” – rozumianym w korespondencji z filozoficzną tradycją, a zatem jako pewne „sollen”, kontradykcyjne względem opisowego „sein” – zawiera się, przynajmniej *implicite*, intencja dopuszczająca uwzględnienie perspektywy

² Każdy człowiek żyje w sposób nieunikniony w horyzoncie samorozumienia, nawet jeśli [...] nie bierze za nie [za życie – W.G.] odpowiedzialności” (FA 194).

³ „Co ciekawe, ten pogląd Landmanna podzielają również przedstawiciele nauk realnych, by przytoczyć słowa dwukrotnego noblisty, australijskiego neurofizjologa Johna C. Ecclesa, dla którego sam fakt powstania ludzkiej kultury jest »czymś całkowicie niepowtarzalnym«, zaś sama kultura »daje świadectwo twórczej sile wyobraźni«, cyt. za: H. Rombach, *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch”*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 2012, s. 87.

ejdetycznej. Człowiek bowiem stara się odnaleźć w sobie tego, kto może być uznany za reprezentanta idei człowieka, a zatem za kogoś, czyja ontyczna charakterystyka rezonuje z wyobrażeniem o prawdziwej istocie człowieka – o tym, czym ona jest i czym być powinna. Autor nie przekreśla wagi intencji ejdetycznej jako wpisanej w pytanie antropologiczne.

Bycie człowiekiem jest rozpoznawane przez Landmanna zarówno w kategorii „niepowtarzalnego daru”, jak i przyczyny cierpienia, nieuniknionego w swej wiecznej aktualności, choć przybierającego historycznie zróżnicowane manifestacje (por. FA 183). Ścisłe wiąże się z tym problem wolności i odpowiedzialności. Już sam sposób jego wprowadzenia w orbitę antropologicznych poszukiwań oraz miejsce zajmowane przezeń w ramach projektu Landmanna dokumentuje zasadność uwzględniania szczególnej optyki, umożliwiającej pozytywne określenie bytu ludzkiego. Autor nie idzie śladem projektów negujących zasadność pytania o istotę bycia człowiekiem, uznając je za jednostronne. Należą do nich zarówno te proponowane przez współczesny egzystencjalizm, jak i te pochodzące z tradycji współczesnej antropologii. Nadmienmy, że stawianie obok siebie tak różnych koncepcji, jak antropologiczna Arnolda Gehlena i J.-P. Sartre’a znalazło precedensy również u innych autorów. Wspomnijmy choćby Odo Marquarda, który zauważa pokrewieństwo między koncepcją człowieka jako istoty obciążonej organicznym deficytem i z tego powodu pozbawionej ontycznej wyrazistości, zaproponowaną przez Gehlena w *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), a ujęciem przedstawionym trzy lata później przez Sartre’a w *L’être et le néant* (1943), gdzie człowiek jako pozbawiony „esencji” skazany jest na „egzystencję” i jednocześnie zmuszony do rekompensowania sobie esencjalnych niedostatków, co czyni ilekroć podejmuje wolne wybory, autonomicznie i arbitralnie kreując projekty własnej egzystencji⁴.

⁴ Na taką koincydencję zwrócił uwagę Odo Marquard w pracy: *Człowiek „po tej stronie utopii”*. Uwagi o historii i aktualności antropologii filozoficznej, [w:] tenże, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 155.

Stosunek Landmanna do egzystencjalizmu jako nurtu, który mógłby dostarczyć impulsów przydatnych w perspektywie budowanej przez autora antropologii filozoficznej, dobrze ilustruje następująca wypowiedź:

Mogło się więc zdarzyć, że antropologii filozoficznej zagrozi filozofia egzystencjalna. Podczas gdy antropologia była niepotrzebnie uwięziona w dominującej nad nią indywidualnej filozoficznej tradycji, egzystencjalizm od samego początku zwrócił się wyłącznie w stronę najgłębszego, najbardziej zindywidualizowanego załączka w człowieku. Chciał on obrazowi człowieka, który już funkcjonował w etyce i religii, nadać nowoczesną formę. Egzystencjalizm mówi nam o tym, że człowiek jest wolny, dysponuje wolnością rozstrzygania o swoich najwyższych możliwościach, że jego przebicie się do bycia autentycznym [*Eigentlichkeit*] leży w jego rękach. O tym, że człowiek decyduje nie tylko sam, ale że również *decyduje się* o nim – poprzez tradycję i obiektywnego ducha – wiedziała już wprawdzie filozofia egzystencjalna. Każdy z nas wnosi wedle Heideggera pewne „dziedzictwo” – ale to, co robimy z tym dziedzictwem, później jest kwestią pojedynczego człowieka [*Einzelnen*]. Fakt, że człowiek jest „historyczny”, nie oznacza w filozofii egzystencjalnej, że jest on wewnętrznie określony i zdeterminowany przez historyczne siły, lecz tylko, że jest on – który wraz ze swoim rdzeniem pozostaje poza historią – za każdym razem „rzucany” w jakąś historyczną sytuację (dla niego jednak zewnętrzną) (FA 61–62).

W przypadku Jaspersa jego dystansowanie się od antropologii miało wynikać z zarzucanego jej przez tego autora uprzedmiotawiania „nieuprzedmiotawialnego rdzenia człowieka”, co musiało implikować deformację antropologicznych diagnoz (FA 47). Tak postrzegana antropologia ignoruje to, co w przypadku człowieka zasadnicze – że pozostaje on nieustannie otwartą możliwością – a tym samym przypisuje mu substancjalną trwałość, analogiczną do przypisywanej światu zewnętrznemu. O niedopuszczalności takiej analogii, przeciw której protestował także Bergson, przesądzałby sformułowany przez Landmanna argument, że: „Tylko bezpośrednie rozświetlenie egzystencji może, odwołując się do tego, co w nas najgłębsze, wprowadzić ją w ruch [*zum Schwingen bringen*]. Ontologicznie pozostaje ona tak samo znikomo utrwalona [*fixieren*] jak transcendencja” (FA 47).

Landmann nie dystansuje się od współczesnego mu egzystencjalizmu, ale chce uniknąć jego jednostronności i arbitralności. Wypowiedzi Jaspersa na temat otwartości człowieka i wolności w zakresie podejmowania decyzji autor uznaje za cenny aport do filozoficznej antropologii. Przy czym okoliczność, że Jaspers wykazywał egzystencjalistyczną rezerwę względem prowadzenia dyskursu o człowieku w sposób dopuszczający optykę przedmiotową, nie musi przekreślać szansy na antropologiczne jej wykorzystanie. Wprawdzie uprzedmiotowienie jako formalny warunek dyskursu jest nieuniknione, to jednak nie musi ono implikować rezygnacji z przyjęcia szerszej, ewentystycznej perspektywy. Dostrzeżenie procesualności ludzkiego bytu i jego otwartości jest warunkiem rozpoznania jego specyfiki, jednak uczynienie z nich przedmiotu antropologicznego dyskursu nie musi oznaczać „uprzedmiotowienia” bądź petryfikacji pola jego zainteresowań.

Oceniając potencjalną antropologiczną wydolność egzystencjalizmu, Landmann zauważa, że jest on nie tylko koncepcją teoretyczną, lecz także apelem o charakterze normatywnym. Niesie on z sobą postulat, by człowiek, korzystając ze swojej wewnętrznej plastyczności, podejmował aktywność na rzecz samostanowienia. Postulat egzystencjalizmu dotyczy ludzkiej jednostki, podczas gdy antropologia, jeśli wypowiada się o człowieku, to tylko jako reprezentancie tego, co ogólnie ważne, ma bowiem na uwadze „ludzi jako takich [*Menschheit*], którzy funkcjonując [*angedeihen lässt*] w kontekstach wszystkich narodów i czasów, wydają plon w postaci samookreślenia [...]” (FA 49). Te dwie perspektywy nie muszą się wykluczać. O ile pierwsza, egzystencjalna, dotyczy tego, co formalnie uniwersalne, ale co zarazem może się urealniać jedynie w obrębie zindywidualizowanej niepowtarzalności, o tyle druga, antropologiczna, ukazuje uniwersalnie ważną potencjalność, która jednak nie determinuje ani nie wyczerpuje sposobów jej urealniania się – zawsze jednostkowych i zindywidualizowanych. Ogólnie ważna prawda antropologiczna głosi, że żaden pojedynczy człowiek nie może się zadowolić odgrywaniem roli przedstawiciela gatunku. Ponieważ w przypadku człowieka

gatunek jako taki zawiera w sobie otwartość [*Offenheit*], nie-określenie [*Nichtfestgelegtes*], to również człowiek, z racji swego istotowego przeznaczenia, musi wykraczać poza niego, musi – by osiągnąć pełną rzeczywistość

– dodać doń coś własnego, coś nowego, coś indywidualnego, choć oczywiście tradycje, w obrębie których to czyni, poprzedzają go i odciążają. Już gatunkowa struktura człowieka przesądza o tym, że jest on istotą [*Wesen*] najbardziej zindywidualizowaną i że każdy musi reprezentować coś jakościowo bezprecedensowego [*Originäres*] (FA 49).

Rysuje się tutaj jako potencjalny nie tyle mariaż egzystencjalizmu i antropologii, ile uwzględnienie przez antropologię istotnych racji głoszonych przez egzystencjalizm, mamy tu więc postulat częściowej subsumpcji tego, co wcześniej było przez antropologię ignorowane. O ile też egzystencjalna perspektywa odwołuje się do normatywnych imperatywów, o tyle w optyce antropologii ranga i niepowtarzalność jednostki ludzkiej winny być eksplikowane w ramach zobiektywizowanego opisu. Z uwagi na swoją specyfikę egzystencjalizm nigdy nie stanie się ofertą antropologiczną, bowiem postępuje jednostronnie – absolutyzuje pojedynczego człowieka i skutkiem tego, „wydobywa z bardziej złożonego kontekstu tylko pewną jego część” (FA 49). Z kolei ambicje antropologii są przeciwnie – niejako „zakrywa” ona pojedynczego człowieka. Egzystencjalizm może jednak dostarczyć antropologii cennego impulsu, przy czym obie perspektywy uznać trzeba za niepomijalne i komplementarne.

Jak zauważa Landmann, nawiązując do metafory znanej starożytnym: „Każdy zając, co dostrzegł już Posejdonios, zawsze w jednakowy sposób dba o swoje gniazdo, człowiek buduje swoje krosno zawsze inaczej” (FA 82).

Jako istota kulturowa człowiek jest zarazem istotą historyczną, gdyż jego historyczność, rozumiana jako zmienność nieuchronnie określająca jego obiektywizowanie się, jest bez reszty zawarta w jego kulturowości. Będąc istotą kulturową, człowiek jest nią w dwojakim sensie – jako jej podmiot i przedmiot – zarówno ją określa, jak i sam jest przez nią określany. Między obiektywizowaniem się ludzkiego podmiotu a uzyskiwaniem przezeń autonomicznej niepowtarzalności i jednostkowej bezprecedensowości zachodzi korelacja. Obiektywizowanie się ludzkiej jednostki oznacza bowiem jej kulturowe autokonstituowanie się, osobiste tworzenie siebie, które zawsze przebiega w kontekście kulturowego *status quo ante* (FA 146).

Każda idea człowieka okazuje się zwrotnie funkcjonującym ideałem, wykazującym zarówno przydatność heurystyczną, jak i zawierającym

aksjologiczno-normatywną treść. Jest ona czymś, co człowiek określa oraz czymś, czym człowiek się kieruje, poszukując ejdetycznej prawdy o sobie. Oba te aspekty powinny być uwzględniane przez antropologię filozoficzną⁵. Jednak poszukiwanie „idei człowieka”, będącej czymś więcej niż opis, gdyż wskazującej na ontyczną specyfikę, właściwą jedynie bytowi ludzkiemu, nie jest zaledwie pozostałością po dawnej metafizycznej spekulacji, lecz jest czymś, czego nie powinno się pomijać w badaniach antropologicznych. Czytamy:

Taka idea własnej [*eigenen*] istoty nie jest luksusem, bez którego mógłby się obyć, nie jest nadwyżkowym teoretycznym akompaniamentem [*unverpflichtend theoretische Begleitmusik*] do realności życiowej *praxis*, lecz jest niezbywalnym korelatem samostanowienia. Ta idea odsyła z powrotem do rzeczywistości i wyciska na niej swoje piętno (FA 41–42).

Właśnie w obrębie tej idei pojawia się, jako niezbywalny jej element, pojęcie odpowiedzialności. Nie jest tu ono jednak rozumiane etycznie, lecz przede wszystkim epistemicznie – jako funkcja samopoznania realizowanego przez ludzką jednostkę. Owa poznawcza aktywność, obejmująca sobą refleksję ludzkiej jednostki nad własną bytową specyfiką, stanowi w ocenie Landmanna najwyższe przeznaczenie [*Schicksalhafterte*] człowieka, zaś pracę nad nim uznaje za jego najwyższą odpowiedzialność. W swoim myśleniu o człowieku jako wolnym i odpowiedzialnym autor nie zamierza zdystansować się od filozoficznej tradycji, która jak sam stwierdza, od czasów greckiej starożytności „ustanowiła dla nas ideał jednostki, jako samoodpowiedzialnej i »samowystarczalnej«” (FA 60).

⁵ Por. M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Verlag de Gruyter, Berlin 1964, s. 11–12.

KULTURA I SPOŁECZNOŚĆ – PLANY LUDZKIEGO ISTNIENIA

Lektura antropologicznofilozoficznych tekstów Landmanna wymusza postawienie pytania o zasadność rozróżnienia między kontekstem kulturowym i społecznym oraz o zakres tych kontekstów. Tę ostatnią kwestię można rozstrzygnąć dość łatwo, ponieważ autor stwierdza: „Jeśli więc rozumie się człowieka jako istotę społeczną, rozumie się go zarazem jako istotę kulturową” (FA 80). Sfera społeczna zawiera się w sferze kultury, lecz jej nie wyczerpuje. Będąc enklawą rzeczywistości kulturowej, umożliwia transfer kulturowych artefaktów, instytucji i wartości oraz ich asymilację w ramach nieustannie zmieniającego się historycznego kontekstu. Sfera społeczna pozwala na odwoływanie się do kulturowego dziedzictwa, czerpanie z niego, twórcze wzbogacanie go i przekształcanie, a także uzyskuje kulturową rozpoznawalność za sprawą historycznych form, jakie na przestrzeni dziejów przybiera, przy czym owe formy wypełnione są historyczną treścią. Podobnie rozumiana jest kultura, którą autor definiuje jako „historyczną zmienność dziejącą się, jako tę, w której zawsze istnieje wiele różnych form” (FA 83). Zauważmy, że te ostatnie deklaracje Landmanna prowadzą w sposób nieuchronny, a zarazem koincydujący z przyjętymi założeniami, do marginalizacji różnicy między tym, co stanowi o historycznej treści społecznie użytkowanej tkanki kulturowej a kulturowym depozytem, którego społeczna proveniencja jest wprawdzie niekwestionowana, ale uznana za kulturowo spetryfikowaną. A zatem zarówno to, co kulturowe, jak i to, co społeczne obiektywizuje się w planie historycznym, manifestując się w spektrum treści podlegających bez reszty procesom historycznej tymczasowości i zmienności. Nie ma tu zatem miejsca na pytanie o społeczny etos, o ile intencją takiego pytania byłoby odnalezienie absolutnych lub choćby tylko ponadhistorycznie ważnych pryncypiów reprezentujących ejdos aksjologicznie rozumianego

społecznego ładu. Wedle Landmanna nie istnieje żadne ponadhistoryczne kulturowe *apriori*, żadna ponad- czy pozahistoryczna natura człowieka i tym samym żadna „naturalna” kultura, coś „naturalno-kulturowego” [*natürlichen Kulturellen*] (FA 82). Czytamy:

To, co nam jako ludziom przyrodzone, co można nazwać naszym kulturowym *apriori*, nie jest zastaną normą kultury, lecz czymś funkcjonalnym: jedynie potencją [*Kraft*], by projektować kulturę i działać z jej uwzględnieniem. Używając jej, nie jesteśmy związani żadną treścią. Nasza kreatywność nie jest ograniczona uprzednio istniejącym [*urbestehendes*] i jedynie rozpoznawanym celem; ona jest kreatywnością totalną [*totales*]. Również koncepcja celu należy do kompetencji tej kreatywności (FA 83)¹.

Wszelkie idee i wszelkie ideały oraz wartości funkcjonują i zachowują swoją ważność w kontekście kulturowym, relatywnym i wpisanym w relacyjność, podlegającym historycznej zmienności.

Przestrzeń społeczna, zawierając się bez reszty w przestrzeni kulturowej, choć pełniąc szczególną kulturową rolę, podlega tym samym prawom historycznych wariabilizmów, co cała kultura. Sferze społecznej nie przysługuje autonomia, która wyróżniałaby ją w planie kultury, pełni jedynie swoistą kulturową funkcję: „Społeczność nie tylko sama jest specjalną sferą kulturową, ale jednocześnie stróżem i przekazicielem całej kultury” (FA 80). Możliwość partycypowania człowieka w kulturze jest uwarunkowana jego partycypowaniem w życiu społecznym. Autor dostrzega zarazem wzajemną zależność i interakcyjność, która zachodzi między obiema sferami: „Aby przyswoić sobie kulturę jako całość i być w pełnym znaczeniu istotami kulturowymi, musimy zarazem i uprzednio

¹ Odwoływanie się do kategorii celu, niekoniecznie posiadającego treściową charakterystykę, rozumianego raczej jako czynnik ukierunkowujący ludzką kreatywność, okazuje się niepomijalne w przypadku refleksji antropologicznej, również gdy podejmuje ona problematykę ewolucji kulturowej, której perspektywa z tego powodu ujawnia swoją radykalną odmienność względem ewolucji biologicznej, dokonującej się bez bezpośredniego udziału człowieka. Por. J.C. Eccles, *Das Rätsel Mensch*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1982, s. 113.

być istotami uspołecznionymi. Dlatego człowiek jest istotą najbardziej uspołecznioną” (FA 80). Wzajemne zapośredniczanie się i dopełnianie przestrzeni społecznej i kulturowej zachodzi na poziomie jednostkowej subiektywności i zobiektywizowanej uniwersalnej ogólności. Będąc niepowtarzalną jednostką, człowiek jest zarazem istotą społeczną, jest kimś najbardziej zindywidualizowanym i jednocześnie kimś uspołecznionym. Jednym i drugim może się stać i może pozostawać dopiero w kontekście dialektycznych interakcji zachodzących między oboma planami jego istnienia, przy czym spletają się tutaj również dwa wymiary ludzkiego uspołecznionego partycypowania w kulturze – bierny oraz czynny – człowiek jest wytworem kultury oraz jej twórcą. Jak zauważa autor, z ludzką produktywnością rezonuje ludzka receptywność: „Istota wytwarzająca jest także odbiorcą. Obie siebie warunkują. Człowiek przyjmuje nowy wymiar i otwiera go w całej jego rozciągłości [*Spannungsbogen*]” (FA 160). A zatem: „Potrzebuje on towarzystwa jako **wytwór** kultury, potrzebuje indywidualności jako jej **twórcą**” [wyróżnienie – W.G.] (FA 80). Kulturowe zaangażowanie człowieka, realizowane nie tylko przez zanurzenie w kulturę, bierne uczestnictwo w niej, lecz także na drodze aktywnego odnoszenia się do niej, świadczy o twórczym statusie ludzkiego podmiotu. Jednak stopień ludzkiego uczestnictwa w obu rolach nie jest jednakowy:

Pojedyncza osoba, nawet geniusz, jest zawsze w znacznie mniejszym stopniu kimś formującym, niż kimś uformowanym przez kulturę. W porównaniu z przemożną uprzednią sytuacją byciem kimś naznaczonym [*Vorgeprägtheit*], co człowiek zawdzięcza swojej kulturze, na której już się opiera i którą się żywi, co zastaje, jego własna kreatywność jawi się tylko jako najgłębsza enklawa lub ostateczna dodatkowa rezerwa jego istoty (FA 89).

Człowiek nie odkrywa w kulturze niczego, co nie miałyby immanentnie kulturowej proveniencji. Wprawdzie ludzkie jednostki odkrywają dobra i wartości kultury, jednak wszystkie one współtworzą dziedzictwo tego, co przez człowieka stworzone, wynalezione, a odkrywane dopiero wtórnie. Gdyby rolę człowieka ograniczyć do odkrywania kultury, to konsekwencje takiego założenia byłyby paradoksalne – człowiek okazałby się twórczy jedynie w sensie negatywnym, jedynie wówczas, gdyby chybiał kulturze, gdyby mijał się z nią (FA 83).

„LUKA ANTROPICZNA”

Luka antropiczna to wprowadzone przez Landmanna określenie, które okazuje się antropologicznie instruktywne i jest wielorako wykorzystywane jako trampolina ukazująca różnice między człowiekiem a zwierzęciem. Zaletą tego pojęcia jest to, że pozwala na bardziej jednoznaczne ukazanie specyfiki bytu ludzkiego. Luka antropiczna jest tym, co wyróżnia człowieka, który w odróżnieniu od innych żywych istot jest zarazem twórcą kultury oraz jej beneficjentem. Ta szczególna sytuacja człowieka stanowi konsekwencję jego ontycznego niedoposażenia, na które składa się niewyspecjalizowanie narządów oraz radykalne zredukowanie instynktu. Trzeba jednak od razu uściślić sens omawianego tu terminu, wskazać na jego względność. O ile bowiem określenie „luka” sugeruje jakiś niedostatek, to jest on orzekany w sposób obiektywny jedynie przy założeniu, że kryterium waloryzacji zakorzenione jest w horyzoncie świata animalnego. W przypadku, gdy rozpatrywanie owej „luki” przebiega z uwzględnieniem specyfiki bytu ludzkiego, jej sens ulega modyfikacji – luka przestaje być brakiem, a okazuje się okolicznością umożliwiającą urzeczywistnianie się nowych jakości, nieznanych światu animalnemu. Człowiek bowiem, będąc z jednej strony istotą kreatywną, tworzącą kulturę, a z drugiej, podlegając modelowaniu przez zastane dziedzictwo kulturowych artefaktów, podlega dwóm odrębnym i przeciwnym sobie siłom – nie tylko zresztą im podlega, ale także je generuje. W perspektywie nieustannego i dynamicznego napięcia zachodzącego między owymi siłami wspomniana luka, jak stwierdza Landmann, „przestaje być luką” (FA 78). Dwóm wspomnianym siłom autor przyznaje status podstawowych antropinów, wprawdzie antagonistycznych względem siebie, ale właśnie dlatego komplementarnych i wzajemnie się warunkujących.

Luka antropiczna została przez Landmanna uznana za „transcendentalną podstawę wszystkich antropin” (FA 153). Dzięki niej możliwe jest

podjęcie prób określania człowieka w sposób fundamentalny poprzez otwarcie perspektywy problematyzowania bytu ludzkiego w optyce struktury formalnej zbudowanej z dwudziestu trzech antropinów. Są one zhierarchizowane pod względem roli, jaką odgrywają zarówno w funkcjonowaniu bytu ludzkiego, jak i w obrębie poznawczej eksploracji, której Landmann go poddaje. Tworzona przez nie struktura nie jest w pełni przejrzysta, ponieważ role odgrywane przez poszczególne antropina, interakcje zachodzące między nimi, a także plany, w których się pojawiają, są zdynamizowane, często krzyżują się pod względem ich treści bądź charakterystyki ich funkcji. W większości przypadków nie sposób też jednoznacznie przedstawić nie tylko temporalnej, lecz także formalno-logicznych filiacji zachodzących między nimi.

Pojęcie luki antropicznej uzasadnia przywoływanie antropologicznych wątków znanych z tradycji filozoficznej. Wedle Landmanna coś podobnego do sygnalizowanego tu pojęcia miał na względzie Friedrich Nietzsche, gdy określał człowieka mianem „nieokreślonego zwierzęcia” lub Helmuth Plessner, traktujący pytanie o człowieka w kategorii „problemu otwartego”. Lukę antropiczną można by zatem rozpatrywać w ramach problematyzacji zaproponowanej np. przez wpisującego się w taką antropologiczną tradycję Gehlena, dla którego człowiek jest „istotą obarczoną deficytem”, ale wówczas punktem odniesienia pozostaje zwierzę (por. FA 139). Jednak taka, skądinąd arbitralna decyzja, przynosi nieuchronne konsekwencje poznawcze, nie pozwala dojść do głosu temu, co w człowieku swoiste nie zaledwie wtórnie i relatywnie – względem zwierzęcia – ale samo w sobie. Z tego też powodu Landmann nie wpisuje się w tradycję antropologii „negatywnej”, a więc wychodzącej od stwierdzenia braku czy niedostatku, jakim obarczony jest byt ludzki¹. Luka nie

¹ Pomijając okoliczność, że samo określenie „antropologia negatywna” jest semantycznie pojemne i niejednoznaczne, pojawia się ono w funkcji założenia patronującego myśleniu o człowieku – od starożytności (Protagoras z Abdery), po czasy nowożytne (J.G. Herder, A. Schopenhauer, F. Nietzsche) i współczesne projekty antropologiczne (Gehlen) – ale także zyskuje rezonans za sprawą wprowadzania go do tytułów znanych publikacji, np. U. Sonnemann, *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Syndikat Verlag, Frankfurt am Main 1981.

jest wyrazem „przyrodzonej ułomności” bytu ludzkiego – byłaby nią tylko wówczas, gdyby człowieka waloryzować za pomocą kryteriów właściwych w obrębie rzeczywistości animalnej, a takie ujęcie byłoby powierzchowne i redukcjonistyczne. Autor argumentuje:

Niewyspecjalizowanie wynika z konfrontacji człowieka ze zwierzętami, z wykorzystania zwierząt jako punktu odniesienia. Jeśli spojrzymy na ludzi od wewnątrz, z ich własnego centrum, to okazuje się, że brak specjalizacji jest tylko warunkiem wstępnym kreatywności, a więc czegoś, co od początku powinniśmy postrzegać razem z owym brakiem, ponieważ oba te określenia współtworzą tu jedność. To, co nazywamy niedostatkiem, będąc widziane z perspektywy bytu człowieka, przedstawia się jako coś pozytywnego (FA 153–154).

Trzeba też dodać, za Landmannem, że luka antropiczna jest nie tyle powodem ludzkiej kreatywności, ile warunkiem koniecznym jej funkcjonowania, a więc jest logicznym korelatem ludzkiej kreatywności – obie są „równoczesne”, gdyż ich sensy, niebędące sensami statycznymi, lecz dynamicznymi, dziejącymi się wraz z człowiekiem, dopełniają się.

O ile w przypadku rzeczywistości pozaludzkiej, nie tylko wszystkie żywe istoty, ale także wszystkie byty dają się określić w kontekście swego ontycznego uposażenia, o tyle w przypadku człowieka taki sposób charakteryzowania jego specyfiki byłby niepełny. Człowiek bowiem nie tylko „jest tym, czym jest”, ale także staje się sobą². Dzieje się to nie tylko przy udziale jego rozumności – będącej dobrze znanym filozoficznej tradycji argumentem na rzecz gatunkowej odrębności bytu ludzkiego – ale też dlatego, że człowiek może wybierać sposób swojego „bycia w świecie”, a nawet przede wszystkim dlatego, że to czyni i że musi to czynić. Treści, w jakich ukonkretniają się owe wybory, będące konsekwencją

² To założenie, najdonioślej wybrzmiewające w dwudziestowiecznym egzystencjalizmie, pojawia się nie tylko u Landmanna. Podzielają je zarówno przedstawiciele filozofii dialogu, jak i autorzy reprezentujący odmienne nurty myśli współczesnej, jak np. Mircea Eliade, Ernst Cassirer, George H. Mead czy Gerardus van der Leeuw. Por. C.A. van Peursen, *Antropologia filozoficzna*, przeł. T. Mieszkowski, T. Zembruski, Wyd. PAX, Warszawa 1971, s. 192–193.

wolnych decyzji podejmowanych przez ludzkie jednostki, są zróżnicowane i muszą takimi pozostać. Zwierzęta, podobnie jak inne pozaludzkie byty, są ontycznie jednoznaczne. W przypadku człowieka również jemu przysługuje taka jednoznaczność – choćby na mocy genotypu (w planie indywidualnym oraz – odpowiednio – kariotypu w skali gatunku), w którym partycypuje i fenotypu, który indywidualnie urzeczywistnia jako ludzka jednostka – ale człowiek jest jeszcze kimś ponadto, jest niepowtarzalny w swym kulturowym funkcjonowaniu. To jego funkcjonowanie, dopełniające się w ramach dialektycznej opozycji obu ról, w których człowiek występuje – będąc wytworem kultury i zarazem jej twórcą – implikuje ontyczne zróżnicowanie ludzkich istot. W przypadku zwierząt zastają one plan swego funkcjonowania niejako „gotowy”, przeżywany w ramach sukcesji biologicznej z pokolenia na pokolenie. W przypadku człowieka nie może być mowy o takiej sukcesji, gdyż wszelki potencjalny „gotowy” plan – jak stwierdza Landmann – „zostaje udaremniony faktem, że szablony kulturowe wnikają w lukę po nieistniejących szablonach dziedziczenia” (FA 71). Człowieka niepodobna postrzegać jako biologicznie przeznaczonego do realizowania zobiektywizowanych gatunkowo wzorców czy schematów behawioralnych, a jeśli w jakimś stopniu również on jest naśladowcą, to w odróżnieniu od zwierząt: 1) wzorców do naśladowania dostarcza mu kultura; 2) nie jest on nigdy wyłącznie naśladowcą, lecz zawsze zarazem wnosi do kultury swój osobisty aport. Luka antropiczna, która nie tylko określa człowieka pojmowanego *in abstracto*, ale której każda ludzka jednostka doświadcza, wypełniana jest „za każdym razem w sposób indywidualny [...] w obrębie swego charakteru i formy życia – czy to przez usposobienie lub los, jak u Greków, czy to, jak było mu dozwolone od czasów Renesansu, przez skłonność i wolę” (FA 156).

Luka antropiczna jest określeniem pracującym w obrębie dwóch dopełniających ją pojęć. Jednym jest kreatywność, drugim – tradycjonalność. Oba wskazują na konstytutywne dla bytu ludzkiego zjawiska – sprzeczne, ale też wspólnie tworzące swoistą dla człowieka rzeczywistość. Tradycjonalność wyraża się tym, że następujące po sobie pokolenia przejmują odkrycia i wartości, obyczaje i instytucje, stworzone i pozostawione przez poprzednie pokolenia. Ta asymilacja przebiega w warunkach zminimalizowanego udziału kreatywności, a przynajmniej jej udział jest

latentny, nieuzewnętrzniony. Jednak kulturowe dziedzictwo, choć nie-dostrzegalnie, utrwała się w „obiektywnym duchu kultury”. Paralelny do tego procesu jest proces aktywizowania się kreatywności kolejnych ludzkich pokoleń. Innymi słowy: „tak samo centralna, jak zdolność tworzenia kultury, jest dla człowieka lustrzana względem niej zdolność do przyjmowania wcześniej stworzonej kultury, do poruszania się po jej torach, zdolność poddawania się jej wpływom” (FA 156). Luka antropiczna jest zatem wypełniana dwójako: przez odziedziczone dziedzictwo kultury, utrwalone, usamodzielnione i zdeponowane w wytworach „ducha obiektywnego” oraz przez kulturowy aport, nieustannie przyrastający za sprawą kreatywności kolejnych pokoleń (FA 161). Trwałość tej luki sprawia, że jest ona niezmiennie aktualna, choć treści, jakimi jest wypełniana, niosą z sobą historyczną zmienność i niepowtarzalność. Jako formalna zasada pozostaje „trwałym fundamentem”, jednak poszczególne historyczne wypełnienia pozostają otwarte pod względem swej treści i żadna z nich nie może być waloryzowana jako bardziej lub mniej reprezentatywna struktura rzeczywistości antropologicznej.

STRUKTURA ANTROPINÓW

Rdzeń antropologicznego projektu Landmanna stanowi teoria tzw. antropinów, rozumianych jako stałe wyznaczniki ludzkiego istnienia. Tworzą one w obrębie projektu Landmanna wyraźną strukturę, choć jej charakter nie pozwala na postrzeganie jej jako systemu – autor nie widzi w tym zresztą słabości swojej koncepcji, gdyż daleki jest od przeceniania myślenia mającego zaowocować zamkniętym, wyczerpującym i nieruchomym systemem – jego opracowanie nie byłoby dla autora świadectwem sukcesu, lecz raczej przyznaniem się do porażki.

Antropina to „»ponadczasowe« podstawowe struktury ludzkiej egzystencji” (FA 151). Mogą też być rozumiane jako parametry w kulturowym procesie ludzkiej autokreacji, stanowiące o odmienności człowieka względem innych istot żywych¹. Ich niezmiennność wynika z okoliczności, że nie poddają się oddziaływaniu czynników historyczno-kulturowych bądź naturalnych. Z uwagi na swą trwałość pozwalają na wyodrębnienie w obszarze ludzkiego istnienia – ujmowanego zarówno w perspektywie procesu, jak i struktury – niezmiennej warstwy, określającej ludzką swoistość, nieredukowalną i ponadczasową. Te struktury są ponadczasowe, ale są dostępne badaniu poprzez historyczne konkretyzacje, w których się manifestują. O ile „obrazy człowieka” są jedynie historycznymi egzemplifikacjami bytu ludzkiego, o tyle – jeśliby potraktować je jako szczególne reprezentacje ponadhistorycznych struktur ludzkiego istnienia – mogą uzyskać rangę narzędzi przydatnych dla badań antropologicznych, a w szczególności dla podejmowanych w ramach antropologii fundamentalnej.

Antropina mają status analogiczny do *transcendentaliów*. Przypomnijmy, że te ostatnie odgrywały doniosłą rolę w dyskursie klasycznej

¹ Por. G. Arlt, *Philosophische Anthropologie*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2001, s. 60–61.

filozofii wieków średnich, a należały do nich: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum, pulchrum*, przy czym, podkreślmy, że wyróżnione przez Alberta Wielkiego „orzeczniki transcendentálne”, wskazując na „sposób bycia tego, co istnieje” (*modi essendi entis*), odnosiły się – inaczej niż kategorie czy uniwersalia – do *istnienia* obiektów, a nie do ich *cech*.

Nowość formalnego pryncypium antropologicznego dyskursu Landmanna miałyby polegać na wyjściu poza dotychczasowe „obrazy człowieka” i sięgnięciu – ponad wszelkimi różnicami – do tego, co im wspólne. Perspektywa idiograficznie rekonstruowanych „obrazów człowieka” nie prowadzi – w odróżnieniu od perspektywy organizowanej w kontekście antropinów – do postawienia pytania o istotę człowieka, która pozwalałaby na wskazanie ludzkiego ejdosu, reprezentowanego, zgodnie z zamierzeniem Landmanna czy wcześniej Schelera, jako pewien *homo anthropologicus*².

Przez antropina Landmann rozumie najbardziej ogólne, a zarazem ponadczasowo ważne określenia swoistej struktury dla bytu ludzkiego (FA 151). Utrwalone w perspektywie antropologii fundamentalnej przekonanie, że człowiek jest bytem historycznym – znane z wcześniejszych projektów, a powtarzane przez Diltheya, Ortegę y Gassetta i innych autorów – u Landmanna uzyskuje nowy, wyraźnie zmodyfikowany sens. Historyczna treść, w obrębie której człowiek się rozpoznaje, przez którą się na przestrzeni dziejów wyraża i obiektywizuje, podlega nieustannym zmianom. Zmiany te są nie tylko tłem ludzkiego istnienia, lecz dotyczą także samego człowieka i w tym sensie czynią go kimś nieustannie zmieniającym się. Jednak niezmienna pozostaje sytuacja człowieka – jego ponadczasowa struktura. Ta ponadczasowa trwałość poświadczana jest trwałością systemu antropinów – jako fundament, zarówno antropologicznej refleksji, jak i bytu ludzkiego, są trwałe oraz dostępne w każdej epoce historycznej i w każdym kulturowym kontekście. Oto ontyczna dwuznaczność, która czyni człowieka istotą bezprecedensową w obrębie uniwersum:

² Por. E. Paczkowska-Łagowska, *Historyczność człowieka w antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna*, [w:] *taż, O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, Wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2012, s. 123.

Bycie bytem historycznie zmiennym samo w sobie jest pozahistorycznie trwałą strukturą bycia człowiekiem. „Ze” [*das Daß*] zmienności jest pozahistoryczne, jej „Co” [*ihr Was*] jest historyczne. Nie ma w tym sprzeczności (FA 152).

Antropina mają charakter formalny, a ich sens dostępny jest w stopniu proporcjonalnym do ich rozpoznawania w obrębie całej struktury. Pracują one w ramach strukturalnej całości – dlatego też nie mogą być użyte do wyjaśniania jednostkowych zjawisk, cech czy właściwości – a wyabstrahowane z niej poddają się eksplikacji jedynie rudymmentarnie.

Samo pojęcie antropinów, a zwłaszcza ich zastosowanie w obszarze projektu filozoficznego – uczynienie z ich struktury podłoża antropologii fundamentalnej – jest pomysłem Landmanna, ale możliwa jest również, jak twierdzi autor, retrospektywna ich aplikacja w odniesieniu do dawnej filozoficznej refleksji ukierunkowanej na człowieka, przy czym rola poszczególnych zmieniała się w różnych okresach dziejowych, a także ujawniały się z różną wyrazistością, będąc w różnym stopniu wyemancypowane i niejednakowo waloryzowane. I tak np. jeśli dla Greków najważniejsze była wiedza i teoria, w epoce renesansu na plan pierwszy wysunęła się kreatywność człowieka. Zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku okazało się jednak, że prowadzi to do dowartościowania indywidualności ludzkiego podmiotu.

Podstawowym antropinum jest – w opozycji do z dawna ugruntowanej, filozoficznie zadekretowanej i ostatecznie przyjętej tradycji w myśleniu o człowieku – **kreatywność**, a nie rozumność³. Autor jednoznacznie

³ Również Heinrich Rombach, twórca nie tylko „antropologii strukturalnej”, lecz także antropologicznie zorientowanej „ontologii strukturalnej”, kontestując ideę rozumności, jako ontycznego wyznacznika bytu ludzkiego, dawnej kategorii „człowiek rozumny” przeciwstawia jej własną kategorię „ludzki człowiek”, por. H. Rombach, *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch”*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 2012, s. 421–426, *passim*. Myśl antropologiczna Rombacha wykazuje zadziwiające podobieństwo do koncepcji Landmanna. Obaj odrzucają paradygmat racjonalności jako genetycznie i ejdetycznie fundamentalny dla bytu ludzkiego. Jednak istnieje też zasadnicza różnica: o ile Landmann czerpie formalne inspiracje od Heideggera, o tyle Rombach inspirował się

stwierdza, że w ramach jego projektu – podobnie jak w ramach Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej – „wszystkie dawne określenia człowieka, odwołujące się do jego rozumności lub moralności, okazują się drugorzędne” (FA 47). Kreatywność człowieka nie jest konsekwencją ani funkcją jego rozumności – nie stanowi ona uposażenia ludzkiej istoty, dodanej jej z uwagi na wyróżniającą ją spośród innych istot rozumność. Raczej odwrotnie, rozumność jest naturalnym dopełnieniem kreatywności, środkiem umożliwiającym realizację tej ostatniej⁴.

Tym samym Landmann kontestuje założenia klasycznej antropologii, wedle której ludzka wyjątkowość wyrażająca się tworzeniem kultury miałaby stanowić pochodną ludzkiej rozumności. Autor inaczej rozpoznaje zachodzącą tu filiację oraz jej konsekwencje:

ponieważ człowiek jest istotą twórczą, niezależnie działającą, tworzącą kulturę, potrzebuje on także silniejszych władz poznawczych. Można więc powiedzieć: siła poznawcza jest drugorzędnym antropinum fundamentalnym. Nie wolno jednak tego interpretować w sposób genetycznie-temporalny [*genetisch-zeitlich*]. Groziłoby to popadnięciem w naturalizm, będący przeciwieństwem ‘klasycznego’ idealistycznego schematu [*Aufrisses*]: najpierw jest opresja braku, później poznanie, a wraz z nim kultura. W rzeczywistości kreatywność poprzedza poznanie jedynie w sensie jego ‘po co?’, a nie temporalnie. Kreatywność i poznanie układają się, wzajemnie tworząc ‘życiowe zarazem’ [*lebendige zugleich*] (FA 165).

strukturalizmem. Ponadto, o ile Rombach, zgłaszając hasło „antyantropologii” [*Anti-Anthropologie*], proklamuje nowe, przełamujące antropocentryzm, „przemyslenie człowieka i rzeczywistości” (H. Rombach, *Strukturanthropologie...*, s. 431–432), o tyle Landmann nie zgłasza takiego postulatu.

⁴ Rewizja statusu rozumności, jako problematycznej w swej roli afirmowania szczególnej pozycji człowieka, była podejmowana nie tylko przez Landmanna. Czynił to także np. przywoływany już w tej pracy Ortega y Gasset, wedle którego człowiek zawdzięcza swą specyfikę pamięci i wyobraźni, por. K. Polit, *Swoistość bytu ludzkiego według poglądów José Ortegi y Gasseta*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2011, Sectio I, vol. 36, no. 1, s. 127–140. Również Gehlen rozważa człowieka przede wszystkim jako tego, kto działa, a dopiero w tym kontekście jako tego, kto posługuje się mową i tym samym rozumuje.

Landmann dystansuje się też od „negatywnej” tradycji antropologicznej, sięgającej od starożytnego Diogenesa z Apolonii po współczesnego Gehlena⁵. Człowiek nie powinien być postrzegany jako istota obciążona deficytem i uzyskująca swą ontyczną specyfikę czy wyjątkowość dzięki „wyjściu ze ślepego zaułka”, na drodze kompensacji początkowych niedostatków, co miałyby się dokonać za sprawą jej kreatywności. Wedle Landmanna tę filiację należałoby odwrócić, gdyż:

człowiek jest istotą twórczą, która ze względu na swoją kreatywność w tak niewielkim stopniu potrzebuje specjalizacji, że przeciwnie, specjalizacja byłaby dla niego przeszkodą. Poprzez kreatywność człowiek nabywa tam, gdzie zwierzę dziedziczy. Projektuje i samodzielnie kształtuje swoje działania, co sprawia, że właśnie dlatego są one czymś więcej niż tylko „zachowaniem”. Albo, by posłużyć się starą tradycją hermetyczną, w której pozostaje jeszcze Pico della Mirandola: inne istoty zostały ukończone przez Boga, ale człowieka pozostawił niedokończonym, lecz użyczył mu części swojej własnej mocy twórczej. Przez nią człowiek sam się dopełnia. Człowiek nie posiada platońskiej esencji; będąc ‘skazany na wolność’, wybiera, ‘wynaajduje człowieka’; powtarza to jeszcze Sartre (FA 154).

Nie należy zatem budować bazy dla filozoficznej eksplikacji bytu ludzkiego w oparciu o rozpoznania ważne w obrębie bytów animalnych. Człowiek nie jest zwierzęciem, do którego wtórnie „dołączył duch”, który – jak u Schelera – moderuje byt ludzki poprzez zakwestionowanie i negację sfery popędów właściwej zwierzętom. Właściwości ludzkiego funkcjonowania niepodobna wyjaśnić przez odwołanie do funkcjonalności organizujących aktywność bytów animalnych.

Landmann wyszczególnia dwadzieścia trzy antropina, mające zróżnicowany status, gdyż w różny sposób zaświadczaające o specyfice bytu ludzkiego. Autor omawia kolejno antropina związane z: kreatywnością (FA 153–156); kulturowością (FA 156–161); wzajemnym

⁵ Jak słusznie zauważa badaczka myśli Landmanna, ważne dla jego teorii jest to, by wskazując na ludzką rozumność, „nie wyprowadzać wniosku, że twórczość jest środkiem wtórnej kompensacji biologicznej niższości człowieka wobec zwierząt”, E. Paczkowska-Łagowska, *Historyczność człowieka...*, s. 125.

oddziaływaniem kreatywności i kulturowości (FA 161–164) oraz z poznaniem (FA 164–169). Kolejność i status formalny omawianych przez autora antropinów są, za wyjątkiem kilku podstawowych, dość przypadkowe, a zasady, wedle których są systematyzowane, w wielu przypadkach bywają zaledwie sygnalizowane. Ważniejsze jest dla Landmanna to, by skoncentrować się na wielości i wieloaspektowości interakcji, jakie między nimi zachodzą. A zatem w rozdziale *Dwadzieścia trzy antropina* (FA 139–151), rozpoczynającym się od podrozdziału: *Niewyspecjalizowanie, kreatywność, samoświadomość, wolność, zindywidualizowanie*, pojawiają się kolejno: niewyspecjalizowanie (FA 139), kreatywność (FA 139), wyższa świadomość (FA 141), wolność (FA 141), najwyższy stopień zindywidualizowania (FA 141), brak specjalizacji w ujmowaniu świata (FA 142), genetyczna uprzedniość predyspozycji teoretycznych (FA 142)⁶, autonomia aktywności teoretycznej względem praktycznej (FA 142), dążenie do eksploracji (FA 143) oraz związana z nim otwartość na świat (FA 143), ejdetyczne ukierunkowanie aktywności poznawczej (FA 143)⁷, zdolność do podejmowania teoretyczno-poznawczej obiektywizacji (FA 143)⁸, zdolność do formowania ogólnych pojęć klasyfikujących świat, a także posługiwania się nimi (FA 144), zdolność do antycypowania tego, co dane oraz wykraczania poza to, co dane (FA 144)⁹, uprzedniość

⁶ Jak wyjaśnia autor: „Teoretyczne predyspozycje człowieka nie przyrastają wtórnie, w sensie platońskim lub antytetycznym, antytetycznie lub addytywnie, jako dodatek do układu sensomotorycznego analogicznego do zwierząt, raczej od samego początku mają swe źródło w potrzebie. Potrzeba sama opiera się na sensomotoryce, by osiągnąć własne zaspokojenie” (FA 142).

⁷ Jako że człowiek „wnika do wnętrza rzeczy, zna ich właściwości, prawa, które im przysługują, ich »istotę« lub wierzy, że je zna” (FA 143).

⁸ Ponieważ rzeczy stanowią dla człowieka „nie tylko cele lub przeszkody w obrębie nurtu jego własnego życia, i nie tylko pełnią funkcje w praktycznym jego przebiegu, ale także wylaniają się z tego jako niezależne, obiektywne rzeczy” (FA 143).

⁹ Byłby to zapewne jakiś rodzaj reminiscencji Heideggerowskiej kategorii „*vorhabe*”, gdyby uwzględnić jej sens i rolę, w jakich funkcjonuje ona w kole hermeneutycznym, ale też w jakich daje się ona implementować w obrębie projektu ontologii fundamentalnej.

kultury (FA 144), która zawsze okazuje się historycznie konkretną kulturą (FA 145), twórczość człowieka, będąca zdolnością do modelowania kultury (FA 146) oraz do kształtowania kultury i historii, ale też czyniąca człowieka tym, kto przez nie jest kształtowany (FA 146), zdolność do indywidualnego uczenia się, będąca zarazem koniecznością uczenia się (FA 146)¹⁰, zakorzenienie w tradycji (FA 146), najwyższy stopień społecznienia (FA 146), zdolność do symbolizowania (FA 147) i wreszcie konieczność podejmowania przez człowieka nieustannych aktywności na rzecz mediacji i osiągania równowagi między byciem wytworem kultury i byciem jej twórcą (FA 147).

Wyróżnione przez Landmanna antropina nie tworzą w pełni przejrzystego systemu. Zachodzące między nimi interakcje przebiegają na różnych poziomach, wykazują zwrotność albo nieprzemienność, a pola ich ważności krzyżują się. Warto jednak zwrócić uwagę na najważniejsze elementy tej dynamicznej struktury, poczynawszy od **kreatywności**, która organizuje pierwszą z czterech wyodrębnionych grup antropinów:

1. **Kreatywność** człowieka jest punktem wyjścia dla pozostałych antropinów. W jej perspektywie brak specjalizacji okazuje się okolicznością zapewniającą człowiekowi status istoty twórczej, czyli funkcjonowanie odmienne od właściwego zwierzętom, gdyż nieskanalizowanego behawiorem utrwalonym i przekazywanym w obrębie gatunku.
2. Kreatywność umożliwia człowiekowi **życie w świecie**, różne od funkcjonowania zwierząt, które z uwagi na wąską specjalizację żyją we właściwych gatunkowi środowiskach. Świat, nie posiadając granic, otwiera perspektywę postrzegania i działania, podczas gdy środowisko, posiadając granice, zamyka ją¹¹. Nie będąc przypisany do żadnego środowiska, człowiek traktuje je jako enklawy swojego świata, będącego czymś jakościowo nowym, innym niż suma środowisk¹².

¹⁰ Tu Landmann odwołuje się do teorii Adolfa Portmanna (FA 146).

¹¹ „Człowiek nie jest przykuty do określonego środowiska” (FA 166).

¹² „Człowiek nie zna tak ściśle przypisanego środowiska. Nieustannie praktykując nowe sposoby funkcjonowania, może odnaleźć się w każdym środowisku. W lesie i na stepie, na północy i południu daje ‘twórczą odpowiedź’ (Toynbee)” (FA 154).

3. **Praca** – „wskazana już przez *Księgę Rodzaju* jako cecha wyróżniająca człowieka, ponownie zaakcentowana przez Marksa” (FA 155) – dowodzi tego, że człowiek jest zmuszony do nieustannej autoafirmacji, nigdy bowiem nie przejmuje pełnej władzy nad sobą, dlatego też „musi coś z siebie zrobić, stworzyć i rozsądzić swoje środowisko” (FA 155).
4. **Pragnienie doskonalenia się** jest nie tyle właściwością przez człowieka posiadaną, ile wykorzystywaną, co wyraża się niepoprzestawianiem na już osiągniętych formach kulturowych oraz na nieustannym dążeniu do ich poszerzania i wzbogacania. Człowiek może „wprowadzić formy bardziej zróżnicowane i bogatsze. Istnieje tu zatem skala, możliwy postęp w kierunku tego, co lepsze, wyższe. Samorealizacja implikuje wartości, standardy, cele”. Jednak autor wstrzymuje się przed jednoznacznie pozytywną waloryzacją dokonującego się wzbogacania form życia ludzkiego oraz sfery kulturowych artefaktów. Przeciwnie, „możliwy jest też krok wstecz, uchybienie normie, która została już dostrzeżona. Istnieje ryzyko zagubienia się w obrębie tego, co diaboliczne i destrukcyjne” (FA 155).
5. Warunkiem kreatywności jest **wolność** człowieka, czyniąca go zdolnym do swobodnego i autonomicznego tworzenia nowych jakości kulturowych. Przy czym wolność implikuje, o czym była już mowa w punkcie poprzednim, możliwość przyczyniania się do progresu kulturowego, jak i do regresu, rozumianego np. jako regres moralny towarzyszący przeobrażeniom rzeczywistości kulturowej.
6. Z kreatywnością wiąże się również **wyższa świadomość** człowieka, którego życiowe procesy wykraczają poza wrodzone biologiczne schematy. Realizowaniu ludzkich aktywności oraz procesom życiowym towarzyszy refleksja: „Muszą być one poprzedzane duchowo, muszą być następnie realizowane, a środki do celów muszą być wynalezione” (FA 156).
7. Warunkiem kreatywności jest także **indywidualizowanie**. Osiągnięcie pełni bycia człowiekiem jako istotą kreatywną wymaga wyjścia poza to, co zastane – człowiek winien tę sferę wzbogacić o własny aport. Ów aport w jakimś stopniu zapośredniczony jest i nadbudowany nad indywidualnymi aportami twórców minionych epok, jednak znamię indywidualności niesie w sobie już sam akt

osobistego zaangażowania na rzecz wzbogacania wspólnego kumulatywnego obszaru twórczych dokonań. Autor argumentuje: „To, co dodawane, ponieważ dodawane jest w odmienny sposób, w różnym kierunku, jest indywidualne. Zmienia się ono zgodnie z wymogami historycznymi i zgodnie ze swobodnie wyobrażonym projektem” (FA 156).

Drugą grupę stanowią antropina związane z **kulturowością**. Kulturowość określa autor mianem „najwyższego plonu [*Ertrag*] kreatywności” (FA 78), zaznaczając, że ma ona w niej swoje źródła i dlatego jest od kulturowości historycznie zależna. Jednak, za sprawą zobiektywizowanych artefaktów, w danym momencie zawsze manifestuje się w sposób bardziej transparentny i tym samym „zajmuje znacznie szerszą przestrzeń niż kreatywność” (FA 157).

8. W kontekście kulturowości na plan pierwszy wysuwa się opozycja między antropinami **wolności** i **uwarunkowania**, przy czym obie funkcjonują jako zakorzenione w tradycji. To dzięki tradycji człowiek jest wolny, choćby jako istota twórcza i świadoma swej indywidualności, ale również za sprawą zakorzenienia w tradycji, będąc jej beneficjentem, jest nią uwarunkowany. Pragnąc podkreślić wagę tej konstytutywnej opozycji, autor stwierdza: „Otwartość na nowe i bycie ukształtowanym przez tradycję, wolność i uwarunkowanie – to dwa podstawowe antropina. Wszystkie inne są tylko ich specyfikacją lub są od nich pochodne” (FA 158). Te dwa plany tworzą kontradykcję, ale właśnie dzięki temu napięciu współpracują z sobą. Reglamentujące twórczą aktywność uwarunkowanie tradycją oraz wolność wyrażająca się otwarciem na przyszłość, której horyzont będzie zagospodarowywany na mocy twórczej aktywności każdego ludzkiego indywiduum, tworzą ważną relację. Ich relacja jest nie tyle aporetyczna, ile raczej dialektyczna – są one bowiem „zintegrowanymi i wyeksponowanymi momentami czegoś trzeciego, czegoś co jeszcze się w nich nie ujawniło, ale co z nich wynika i dopiero w tym nowym się ujawnia”, przy czym człowiek „stanowi zapośredniczenie [*Vermittlung*] tej tezy i tej antytezy” (FA 158). Twórczość człowieka odseparowanego od kulturowego dziedzictwa byłaby uboższa, a wykorzystanie jego wolności jako twórcy, byłoby ograniczone¹³. Ograniczenie

¹³ Bo przecież: „twórczość jako taka jest zawsze jednorazowa [*punktuell*], [podczas gdy] jej utrwalone formy kumulują się” (FA 158).

się człowieka do polegania wyłącznie na własnej spontanicznej kreatywności – sytuacja raczej teoretycznie zakładana niż faktycznie realizowana – niewykorzystanie obfitości zróżnicowanych form kulturowych artefaktów, które człowiek zastaje, pośród których żyje i tworzy, czyniłoby go uboższym. Co więcej, siła kreatywności, jakkolwiek pozornie mająca swe źródło w zindywidualizowanym podmiocie, tworząc nowe jakości, zawsze aktywizuje się w obrębie horyzontu jakości zastanych. Ostatecznie „każda konkretna kultura, jako stworzona, jest w każdym przypadku historycznie inna” (FA 158). Dzieje się tak nie dlatego, że każda z kultur w inny, swoisty dla siebie sposób uchybia odwiecznym i niezmiennym wzorcom, ale dlatego, że takie wzorce nie istnieją. A zatem każda kultura niesie z sobą niewyczerpalny potencjał, obiektywizowany przez ludzkie jednostki, których twórcza aktywność, niewyczerpalność polega na mediacji między tym, co zastane a tym, co kreowane. Odpowiednikiem bezprecedensowości twórczej jednostki aktywizującej się w warunkach wolności i uwarunkowania jest bezprecedensowość kultur – Landmann dostrzega w tym historyczną osobliwość.

9. Z antropinum kulturowości wiąże Landmann również **subiektywną historyczność** – jako istota kulturowa człowiek jest zawsze zarazem istotą historyczną. Historyczność określa człowieka w dwojakim znaczeniu: z jednej strony dysponuje on podmiotowością, aktywizując się w planie historycznym, z drugiej strony okazuje się przedmiotem historycznych oddziaływań i procesów – kształtuje dzieje, ale jest zarazem przez nie kształtowany¹⁴.
10. Antropinum kulturowości nie byłoby czytelne bez uwzględnienia **tradycjonalności** rozumianej jako zakorzenienie w tradycji oraz przejmowanie jej i twórcze przekształcanie. Z perspektywy narodów kultury podlegają zmienności, z perspektywy jednostek – które rodzą się, funkcjonują w danej kulturze i przejmują jej dziedzictwo – są one względnie stabilne. Jednak kultury manifestują się w obrębie tradycji,

¹⁴ Tę myśl, powtarzającą się w różnych konfiguracjach i odcieniach znaczeniowych, Landmann szerzej rozwija w swojej książce: *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1961, s. 77 i n.

która zapewnia im relatywną trwałość. Dzięki przekazowi tradycji, wcześniej wykreowane artefakty tworzą depozyt uzyskujący dziejową ciągłość. Człowiek okazuje się istotą związaną z tradycją [*Traditionswesen*]¹⁵. Oto bowiem „utrzymuje pieczę nad poznaniem, umiejętnościami i zachowaniami. Ten skarb jest przekazywany ze starszego pokolenia na młodsze pokolenie i przez nie na nowo asymilowany. Czyniąc to, człowiek doświadcza modyfikacji – zwykle niezauważalnych i niechcianych, a przynajmniej **nie chcianych** w sposób świadomy” (FA 159).

11. Kolejne antropinum kulturowości to **wspólnotowość**, która wedle Landmanna bezpośrednio wynika z tradycjonalności. O tworzeniu wspólnot można mówić również w przypadku zwierząt, jednak jedynie wspólnoty ludzkie są tymi, które umożliwiają odwoływanie się do tradycji i twórcze korzystanie z niej. Jedynie w przypadku wspólnot ludzkich odbywa się transfer tradycji, a mianowicie: „pokolenia późniejsze muszą zinterioryzować sposoby działania nabyte od wcześniejszych, muszą się ich nauczyć”. Toteż Landmann dopowiada: „człowiek jest bardziej zależny od społeczeństwa niż zwierzęta. Jest istotą najbardziej społeczną” (FA 160).
12. Przechodząc do charakteryzowania dwóch kolejnych antropinów, autor waha się, czy można im nadać takie miano i stawia pytanie: „czy są one same w sobie antropinami, czy tylko psychicznymi odpowiednikami tego, co już z obiektywnego punktu widzenia ujmowaliśmy jako historyczność i tradycyjność?” (FA 160). Tymi potencjalnymi antropinami są: **podatność na formowanie** [*Modellierbarkeit*] i **podatność na wychowywanie** [*Erziehbarkeit*]. Pierwsza wskazuje na właściwą człowiekowi i utrzymującą się przez całe

¹⁵ Gdyby tę myśl Landmanna pozbawić szerszego kontekstu, mogłaby się wydać nie do pogodzenia z koncepcją H.-G. Gadamera, dla którego oddziaływanie tradycji, „historia oddziaływań” – zgodnie z założeniem o homogenizacji kulturowych horyzontów (*Horizontverschmelzung*) – przebiega w sposób latentny, niepoddający się retrospektywnemu diagnozowaniu. Jednak tradycjonalność, podobnie jak inne antropina, funkcjonują w relacji z innymi, w tym przypadku zwłaszcza z kreatywnością.

życie ludzkiej jednostki zdolność do naśladowania, zapewniającą jej możliwość modyfikacji i plastycznego kształtowania własnych kompetencji i behawioru¹⁶. O ile w perspektywie antropologicznej dopełnieniem i przeciwwagą kreatywności jest kulturowość, o tyle w perspektywie psychologicznej przeciwwagą i dopełnieniem kreatywności byłaby podatność na formowanie. Druga, podatność na wychowywanie, jest zarazem zdolnością do uczenia się. Landmann podkreśla, że jest ona nie tylko ludzkim przywilejem i możliwością, ale jest też – wobec niedostatku biologicznych mechanizmów dziedziczenia – koniecznością ludzkiej egzystencji.

Gdy jednak autor deklaratywnie oświadcza, że człowiek „nie tylko *może* się uczyć, ale *musi* się uczyć: każda jednostka musi przyswoić tradycyjne dobra swojej grupy, musi je opanować, zmieniając je, musi je połączyć z własną kreatywnością, musi umieć przekazywać je kolejnym pokoleniom [*Jüngere*]” (FA 160), nasuwa się pytanie o status tego stwierdzenia. A mianowicie, czy ma ono charakter opisy czy normatywny, a jeśli zarazem i taki, i taki, to w jakim stopniu jest to antropologiczna diagnoza, a w jakim stopniu imperatyw o charakterze normatywnym? Można przecież wyobrazić sobie sytuację, gdy człowiek ignoruje wyartykułowane tu zalecenie, skutecznie uchyla się od wszelkich aktywności, które skutkowałyby jakąkolwiek zmianą w zakresie jego wiedzy, umiejętności, kompetencji społecznych itp. A przecież również wtedy pozostaje on człowiekiem, choćby na mocy determinującego go genotypu oraz fenotypu, umożliwiającego rozpoznanie w nim człowieka.

Abstrahując od tej wątpliwości i niejednoznaczności przekazu Landmanna, trzeba za autorem podkreślić, że ludzka zdolność do uczenia się jest z jednej strony zakładana jako postulat kierowany przez pokolenia kształtujące aktualną historyczną rzeczywistość ku przyszłym pokoleniom, z drugiej strony zdolność ta wyraża

¹⁶ Zwierzęta dysponują tą zdolnością w stopniu znikomym. Toteż: „O ile kaczki dorastające z kurczętami, podążając za własną naturą i ku rozpaczyci matki kwoki, wchodzą do wody, o tyle człowiek jest dlatego tak przygotowany na swój praworzec [*Vorbild*], że jest zdany na niego” (FA 160).

historycznie stabilną, a zarazem spontaniczną dyspozycję człowieka, który – jak Landmann powtarza za starożytnym autorem – jest „bardziej małpi niż małpa” (FA 161)¹⁷. W przypadku człowieka jego zdolność uczenia się trwa także poza okresem młodości, choć jej zakres i stopień ulegają zmniejszeniu, zgodnie z indywidualnymi predyspozycjami ludzkich jednostek.

Trzecią grupę tworzą antropina interakcji zachodzących między **kreatywnością i kulturowością**. Pojawiają się tu następujące ustalenia:

13. **Egzystencja** człowieka – „obciążona przeszłością i brzemienią przyszłością” [*chargé du passé et grave de l'avenir*]¹⁸ – skazuje go na konflikt dwóch przeciwnych i zarazem komplementarnych sił. „Tezie” niesionej przez tradycję i utrwalonej w postaci „ducha obiektywnego” człowiek musi przeciwstawić „antytezę”, ukierunkowując ku przyszłości aktywność swego „ducha subiektywnego”. Każda ludzka jednostka, będąc **autonomicznym podmiotem** – a w tej roli będąc zarazem **beneficjentem kulturowego dziedzictwa** i jego współtwórcą – staje przed zadaniem wypracowania, mocą swej autonomii, równowagi w obrębie sygnalizowanego tu napięcia: „Powinniśmy dać się przeniknąć tradycją, inaczej pozostaniemy barbarzyńcami o nikłej kulturze. Winniśmy jednak przesiąknąć nią tylko na tyle, by stać się punktami krzyżowania się wcześniejszych oddziaływań

¹⁷ Nie jest to, wbrew sugestii Landmanna, cytat z Arystotelesa. W tym przekonaniu upewniłem się dzięki dodatkowej konsultacji z dr Joanną Papiernik oraz prof. dr hab. Janiną Gajdą-Krynicką. Pani Profesor zasugerowała ponadto, że cytat może pochodzić z traktatu Athenajosa *Deipnosophistai* (*Sofiści przy uczcie*) IV 10, 4, w którym jednak Athenajos odsyła nie do Arystotelesa, lecz do Arystofanesa, do fragmentu którejś z niezachowanych komedii. Bardzo dziękuję Pani Profesor i Pani Doktor za cenne wskazówki.

¹⁸ Tymi słowami Landmann parafrazuje wypowiedź Leibniza dotyczącą monad: „Podobnie jak wszelki stan terazniejszy substancji prostej jest naturalnym następstwem stanu poprzedniego, tak samo terazniejszość jest brzemieniem przyszłością”. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, [w:] tenże, *Główne pisma metafizyczne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, Wyd. Comer, Toruń 1995, § 22, s. 116; por. W. Ritzel, *Specimina humana*, „Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch” 1993, Bd. 19, s. 120.

[*Vorprägungen*] i funkcjonariuszami ducha obiektywnego” (FA 161). Nasycenie tradycją daje człowiekowi możliwość partycypowania w niej, jednak to ostatnie zakłada wniesienie nowego kulturowego aportu. Landmann zauważa, że im uboższe jest zaplecze tradycji, tym łatwiej może się uzewnętrznąć wzbogacająca ją aktywność poszczególnych jednostek. Przywołując określenie Arnolda J. Toynbee’ego, autor mówi nawet o „skamieniałości” kultur prymitywnych, w obrębie których wychodzenie poza tradycję przebiega w sposób i jedynie jako proces towarzyszący przeobrażeniom społecznym, zachodzącym stopniowo i niemal niedostrzegalnie. Dopiero w starożytnej Grecji, a zwłaszcza w czasach nowożytnych, dochodzi do emancypacji aktywności twórczej, co wiąże się z przewartościowaniem dotychczasowego porządku: „Teraz tym, co musi się uwiarygadniać, nie jest to, co nowe, ale to, co tradycyjne” (FA 162). Ogólna prawidłowość wskazuje na sukcesywny wzrost kreatywności, a wraz z nią poszerzanie się sfery indywidualności i wolności.

14. **Wyobcowanie** człowieka wobec zastanych form kulturowych wynika z okoliczności, że wraz z przeobrażeniami zachodzącymi w obrębie kulturowego kontekstu **dotychczasowe formy kultury stają się niewiarygodne i anachroniczne**, ale zarazem porzucenie ich nie jest łatwe z powodu ich kulturowej inercji oraz niegotowości kształtujących się dopiero propozycji nowych form – tym samym ujawniona zostaje kolejna ambiwalencja. A zatem: „ze względu na własne umiłowanie tradycyjnych form i z uwagi na ich utrwalenie w społeczeństwie, nie można ich łatwo zastąpić bardziej odpowiednimi” (FA 163).
15. I wreszcie, właściwy człowiekowi niezależnie od miejsca i czasu, stan permanentnego ponawiania daremnych prób przewyciężenia **napięcie między spontanicznością** towarzyszącą przysługującej jednostce kreatywności **a stradycjonalizowaniem i zinstytucjonalizowaniem kulturowym dziedzictwa**. Dokonująca się w planie historycznym reorganizacja form kulturowych prowadzi do stopniowego zmniejszania napięcia między tymi formami a ludzkimi podmiotami, które jako uczestnicy rzeczywistości kulturowej muszą je respektować. Ten proces bywa niekiedy zakłócony aktami destrukcji, stanowiącymi rodzaj buntu przeciw tyranii dotychczasowych form.

Obok historyczności, postrzeganej jako trwałe tło kulturowych przeobrażeń, Landmann przedstawia ją w funkcji pola nieustannie manifestującego się konfliktu między zmianami mającymi charakter ewolucyjny oraz przeobrażeniami rewolucyjnymi. Często destrukcja okazuje się impulsem promującym nowe wartości i pozwalającym na asymilację nowych form. Ta asymilacja nowych form, nieuchronnie zapośredniczających życie człowieka i sprawiających, że jest ono niejako „opóźnione” (FA 163) względem nich, przebiega zarówno w planie jednostkowym, jak i wspólnotowym. W ten proces angażuje się sfera emocjonalna ludzkich jednostek, ale decydującą rolę odgrywają nie osobiste uczucia, lecz „obiektywny duch, który pochodzi z przeszłości i należy do wspólnoty [*Gemeinschaft*]” (FA 164)¹⁹. Ta okoliczność okazuje się źródłem **wrogości** względem zastanych form kulturowych, które będą postrzegane jako zagrażające autonomii ludzkich jednostek. Oto charakterystyka owej wrogości ujawniającej się w konflikcie między dwoma fundamentalnymi antropinami:

W tym zakresie wrogość skierowana jest przeciwko temu, co ludzkie w całej jego pełni. Chce wyrwać się z bytu ludzkiego, otrząsnąć się z własnego ciężaru, powrócić do przedludzkiej struktury zachowań. Dlatego jej sukces jest zawsze ograniczony. Bycie człowiekiem opiera się na dwóch spolaryzowanych zasadach, jednak dla człowieka typowe jest to, że próbują żyć z jednej siły zamiast z dwoistości sił. Spontanizacja buntuje się w anarchistycznej tymczasowości [*anarchistisch- Augenblickhaft*] przeciwko jej tłumieniu i relatywizacji przez to, co stradycjonalizowane i zinstytucjonalizowane. Chce być samowystarczalna, chce być autonomiczna. I odwrotnie, ugruntowane siły buntują się również przeciwko erupcji i dominacji [*Aufstand*] spontanizacji. Spychają je w sferę patologii i zbrodni (FA 164).

¹⁹ Słynna dystynkcja *Gemeinschaft* vs. *Gesellschaft*, na której Ferdinand Tönnies zbudował swoją teorię, nie jest przez Landmanna wykorzystana w obrębie projektu „antropologii fundamentalnej” i autor poczynił zaledwie zdawkową aluzję do niej (por. FA 122).

Do czwartej grupy Landmann zalicza antropina związane z **aktywnością poznawczą** człowieka. A zatem:

16. W przypadku zwierząt ich zmysły działają selektywnie, są filtrami, które przepuszczają bodźce istotne dla życia, a to, poprzez uruchomienie reakcji odpowiedniego instynktu, zapewnia zwierzęciu optimum bezpieczeństwa i właściwe funkcjonowanie w środowisku. Dzieje się to dzięki ścisłemu skorelowaniu struktur percepcyjnych i behawioralnych. W przypadku człowieka jego sygnalizowane wcześniej **niewyspecjalizowanie** etologiczne rozciąga się również na **sferę poznawczą**. Autor stwierdza:

Jeśli wcześniej lukę antropiczną sytuowaliśmy w braku wyposażenia w narządy przeznaczone do realizacji jednego celu i w braku instynktu, to była to zaledwie połowa opisu. Druga połowa polega na braku specjalizacji receptywności człowieka, a gdyby wyrazić to pozytywnie: na szerszym spektrum i większej głębi jego percepcji i pojmowania świata. O ile w przypadku zwierząt specjalizacja występuje po obu stronach, o tyle w przypadku człowieka po obu stronach mamy brak specjalizacji. Oba braki zazębiają się oraz współtworzą receptywną całość [*Sinngefüge*] (FA 164–165).

Skoro ludzkie zmysły nie są, jak dzieje się w przypadku zwierząt, ściśle sprzężone ze sferą potrzeb, to konstruowany przez człowieka obszar teorii będzie cechował się pozautilitarną autonomią. Funkcjonowanie człowieka w sferze praktycznej wymaga i zakłada bycie autonomicznym podmiotem poznającym oraz dysponowanie możliwością swobodnego kreowania teoretycznych koncepcji i modeli:

Aby rezultaty jego działań mogły zostać wykorzystane w praktyce – co oczywiście antropologicznie pozostaje pierwotnym celem – poznanie musi najpierw podchodzić do rzeczy z intencją pozapraktyczną, pozautilitarną. Wynałazcze działanie człowieka udaje się tylko w horyzoncie „gry nadmiarem” [*„spielerischen” Wissenüberflusses*] (FA 165).

Nieposiadanie instynktów zmusza człowieka do samodzielnego, świadomego podejmowania działań, do dokonywania wyborów i decydowania. Nie byłoby to możliwe bez przyjęcia założenia, że człowiek nie tylko potrafi funkcjonować w wąskich środowiskach, w pewnych „niszach kulturowych” – stanowiących jakiś odpowiednik „nisz ekologicznych” przypisanych zwierzętom – ale przede wszystkim funkcjonuje w świecie, rozpoznając go w otwartości jego horyzontów oraz potrafiąc w sposób abstrakcyjny wnikać poznawczo w jego istnienie i specyfikę. Odnosząc się w ten sposób do świata, człowiek ma świadomość własnej podmiotowości poznawczej, którą także potrafi hierarchizować, konstruować ją i rozpoznawać – ją i poprzez nią – na różnych poziomach abstrakcji.

CZŁOWIEK – ISTOTA KREATYWNA

Określenie *homo sapiens* nie oddaje wedle Landmanna tego aspektu, który człowieka szczególnie wyróżnia, bowiem ludzka mądrość pozostaje w służbie kreatywności. Kreatywność nie jest czymś drugorzędnym, jakimś dodatkowym przywilejem dodanym do struktury ludzkiego bytu czy wtórnie w nią wpisanym. Przeciwnie, jest ona fundamentalną właściwością człowieka, określającą go w sposób istotny, atrybutywny, toteż trafniejszym niż *homo sapiens* byłoby określenie *homo creator*. Landmann dostrzega analogię między własnym postrzeganiem statusu kreatywności a Sartre'owskim postrzeganiem statusu ludzkiej wolności: „To, co Sartre mówił o wolności, również w tym przypadku ma zastosowanie: człowiek nie może uniknąć kreatywności, jest na nią skazany. Sam w sobie, jak zostało powiedziane, odnajduje wyzwanie [*challenge*]. Tylko twórczo może sobie z tym poradzić” (FA 77). Paralelna do kreatywności okazuje się kulturowość. Są one względem siebie komplementarne, ale też zachodzi między nimi dialektyczna opozycja, którą autor objaśnia następująco:

Formy kulturowe, które zawsze były przekazywane z przeszłości, jak powiedzieliśmy, odciążają współczesną kreatywność, a jednocześnie wznoszą ją na wyższy poziom: skoro prostsze formy już zostały zastane, kreatywność może przejść do form bardziej złożonych. Ale to tylko zharmonizowany aspekt wzajemnej relacji. Kreatywność nie zawsze znajduje dla siebie nową drogę. Bardzo często leży odlogiem. To, co mogłaby stworzyć kreatywność dzisiejszego człowieka, zostało mu zabrane przez jego przodków, którzy w ten sposób skazali go na zwykłe odtwarzanie. Albo: kreatywność mogłaby równie dobrze pójść w nowym kierunku, ale nie powinna i nie wolno jej, ponieważ tradycyjne formy intronizują się jako absolutne i wystarczające, ponieważ nie tolerują żadnego odstępstwa od siebie, żadnego dopełnienia siebie. Kulturowość może również oznaczać: stłumioną kreatywność. Tłumi ona zarazem to, co niepowtarzalne [*Besonderheit*], samoistość jednostki, jej bycie sobą (FA 162).

Formy kulturowe, o których wspomina Landmann – podobnie jak ludzie, którzy z konieczności uwzględniają je w swoim życiu indywidualnym i społecznym – mogą również rozwijać się w opozycji do siebie [*wegentwickeln*]. Ewoluuja one wedle zawartych w nich zasad rozwoju¹, a wyraża się to nie tylko ilościowym przyrostem tego, co mogą zasymilować poszczególne podmioty rzeczywistości kulturowej. Owe formy rozwijają się bowiem również strukturalnie, czemu towarzyszy wzrost ich autonomii i coraz większa przejrzystość, choć proces ten nie przebiega w bezpośredniej korespondencji z ludzkimi oczekiwaniami. Paralelnie do ewolucji form kulturowych dokonuje się eskalacja kierowanych względem nich roszczeń podmiotów ludzkich. Ich użytkownicy pragną je waloryzować, ale ponadto doświadczają nowych wyzwań, w obliczu których dotychczasowe, „klasyczne” formy okazują się już wiarygodne.

O ile zwierzęta w trakcie swojego życia osobniczego jedynie afirmują i reprodukuja swoje gatunkowe uposażenie, swój karyotyp, o tyle człowiek nadaje nowe formy zarówno środowisku, w którym żyje, jak i sobie – twórczo siebie kształtuje. Czyni to w sposób względnie swobodny, gdyż dysponuje możliwością realizowania swego życia wedle własnych założeń, zamierzeń i celów. Dlatego też, o ile zwierzę „zawsze pozostaje tym, czym jest z natury”, o tyle sytuacja człowieka jest inna. Jego świadome i wolne odnoszenie się do własnej egzystencji może oznaczać zarówno progres, jak i regres. Człowiek bowiem „może nadać sobie wzniosłą, ale równie łatwo poślednią formę. [...] może ulec zwyrodnieniu” (FA 77). W przypadku człowieka indywidualizacja ludzkich jednostek dokonuje się w całym ich spektrum. Ludzie różnią się od siebie wielorako – przy czym większość z tych różnic nie podlega parametryzacji możliwej do przeprowadzenia za pomocą metod ilościowych – co wyraża się nie tylko tym, że są odrębnymi indywiduami. Ich swobodnie przebiegająca samorealizacja, ich autorskie i osobiste dopełnianie własnego bytu [*Sich-selbst-vollenden*] zawsze zmierza w różnych kierunkach (FA 78). Dlatego też człowiek jako istota samokonstytuująca siebie jest tym samym istotą w najwyższym stopniu zindywidualizowaną.

¹ To założenie Landmann dzieli z Georgiem Simmlem.

Okoliczność, że zwierzęta potrafią jedynie konkretyzować to, co określa ich gatunkową specyfikę, przesądza o podobieństwie poszczególnych osobników danego gatunku. Z kolei w przypadku człowieka dochodzi do głosu zróżnicowanie poszczególnych jednostek, które manifestuje się nie tylko w obrębie różnych kultur, ale jest równie spektakularne w ramach każdej historycznie ukształtowanej formacji kulturowej. Tym, co trwale wpisane w każdą ludzką jednostkę jest jej spontanicznie realizowana dyspozycja do wykraczania poza to, co uniwersalnie określające jej gatunkową przynależność.

Człowiek jest zatem „stworzeniem twórczym” – *creatura creatrix*. Landmann odrzuca założenie o tym, by istniały ponadhistoryczne normy czy wzorce, które stabilizują tożsamość bytu ludzkiego i którymi człowiek powinien się kierować. Historyczność jest konsekwencją ludzkiej kreatywności, ale też przestrzenią, w której kreatywność jest realizowana. Można powiedzieć, że dzięki „skończoności”, która wyraża się w sposób historyczny, człowiek jest bytem „nieukończonym”. Ta okoliczność go wyróżnia i umożliwia twórcze odniesienie człowieka do świata i do siebie. Nieposiadanie instynktów nie jest „brakiem”, lecz jest „luką antropiczną”, która wyróżnia człowieka jako istotę predestynowaną do twórczości. Kreatywność jest możliwa dzięki otwarciu na świat. To założenie niewątpliwie nawiązuje do koncepcji Plessnera². Kreatywność człowieka wskazuje na jego niezmienność. Człowiek jako „stwarzający” (*homo creator*) jest podmiotem historii.

² Zresztą nie tylko ono. Zwraca się bowiem uwagę na filiację zachodzącą między Landmannowską wizją człowieka jako twórcy i wytworu kultury a filozofią kultury zarysowaną przez Plessnera. Por. E. Paczkowska-Łagowska, *Wstęp*, [w:] H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1994, s. XXIII.

ZAKORZENIENIE W TRADYCJI

Jakkolwiek *prima facie* wydawałoby się, że człowiek jest predestynowany przede wszystkim do funkcjonowania w sposób twórczy i oryginalny, to jednak nieredukowalnym spektrum jego kreatywności okazuje się dziedzictwo kulturowe obecne w tradycji i przez nią przynoszone kolejnym pokoleniom. To właśnie na drodze odnoszenia się do tradycji, w której człowiek się rozwija, realizowanie społecznych i behawioralnych schematów, zastanych przezeń, czyni go kimś, kto odnajduje siebie zarówno w roli tworzącego, jak i przyswajającego, odtwarzającego i afirmującego. Owo zastanie przez człowieka zaplecze nie jest mu dane w sposób naturalny, jak dzieje się w przypadku zwierząt, lecz jest dostępne jako opracowane przez jego przodków schematy kulturowe. Schematy te stanowią niedający się pominąć punkt wyjścia dla ludzkiej aktywności twórczej, ale jednocześnie ją limitują i ograniczają jej pole (FA 89).

Struktury kulturowe, tworzące swoiste dla człowieka spektrum funkcjonowania, tworzą rzeczywistość, którą człowiek zastaje i którą zarazem twórczo przeobraża. Zastając „otwarte schematy”, człowiek musi je wypełnić „rzeczywistością życia”. Właśnie dlatego: „Kultura nie obywła się bez dopełniającego ją człowieka, ale również on byłby nie do pomyślenia bez niej. Podobnie jak on w niej, również ona w nim spełnia nieodłączną funkcję” (FA 80).

Ich zwrotne oddziaływanie na człowieka jest nieredukowalne, nie w pełni poddaje się diagnozowaniu – można zapewne odnaleźć podobieństwo między sposobami ich rozpoznawania przez człowieka a latentnym charakterem „oddziaływania dziejów”, na które zwracał uwagę H.-G. Gadamer, wskazujący na „homogenizację horyzontów” [*Horizontverschmelzung*] jako na zjawisko nieuchronnie towarzyszące procesom asymilacji i rozumienia historyczno-kulturowej zmienności¹. Struktury

¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wyd. Inter Esse, Kraków 1993.

kulturowe wpływają na ludzkie życie, z kolei ono „pulsuje w nich” na sposób specyficznie ludzki (FA 66). Utrzymują one swoją autonomię, dzięki której, stając się nośnikiem kulturowej sukcesji, zapewniają nośność korespondencji dokonującej się między twórczością utrwaloną w kulturowym dziedzictwie a jej nieustanną asymilacją przebiegającą w procesach nowych kulturowych przetworzeń: „Tam, gdzie kultura przejmie coś obcego, to coś jest zapośredniczone i przekształcone przez własny styl” (FA 82). O ile więc pojedyncze artefakty, akty twórcze i kulturowe aporty przemijają wraz z dziejowym kontekstem, w którym się pojawiły, o tyle stradycjonalizowane i utrwalone struktury kulturowe ujawniają potencjał swej historycznej uniwersalności – ich autonomia „umożliwia im oderwanie się od życia oraz to, że mogą być przekazywane z pokolenia na pokolenie” (FA 66). Co więcej, to, co kulturowo stradycjonalizowane i utrwalone, musi pozostać zachowane, gdyż dziejowy aport utrwalaony w postaci ponadczasowych form i nawyków okazuje się równie cenny, jak jego kolejne twórcze przetworzenia, układające się w kontinuum kulturowych zapośredniczeń.

Chętnie stosowaną przez Landmanna trampoliną uczyletniającą specyficzną sytuację człowieka jest odwoływanie się do świata animalnego. Zasadnicza różnica zachodząca między sytuacją człowieka a sytuacją zwierzęcia, a także między ich ontyczną specyfiką, polega na tym, że człowiek posiada w swym zapleczu kulturowe dziedzictwo, do którego świadomie się odnosi, czerpiąc z niego i dzięki swym umiejętnościom, przeobrażając je, natomiast zwierzę dysponuje instynktownie afirmowanym „dopasowaniem do świata” – nieznanym człowiekowi, gdyż należącym do ogólnego uposażenia, właściwego danemu biologicznemu gatunkowi. Ludzka zdolność do optymalnego, produktywnego i bezpiecznego funkcjonowania w świecie jest funkcją nie tylko indywidualnego uposażenia ludzkiej jednostki, jest bowiem także zapewniana dzięki zapleczu kulturowemu, którego ludzka jednostka jest zarówno beneficjentem, jak i współtwórcą. Oto bowiem, jak stwierdza autor:

każda istota ludzka, nawet będąca członkiem najbardziej prymitywnego plemienia, rodzi się nie tylko wraz z ludzką zdolnością tworzenia, ale też rodzi się zawsze w kontekście rzeczy wytwarzanych, wiernie zachowywanych

i przekazywanych tradycją kolejnych pokoleń – i jako takie stają się one dostępne kolejnym pokoleniom. Zawsze jesteśmy spadkobiercami świata przodków [*Vorwelt*], który z kolei zdobył już wiedzę i urządzenia do życia i zgromadził je w długim procesie kumulacji. Zebraną sumę [*Fulle*] tego bogactwa pokoleń, niedostępną pojedynczemu człowiekowi w jego krótkim życiu, odnajduje należący do następnych pokoleń [*Nachgeborene*]. Staje się on beneficjentem tego bogactwa. Musi tylko wrosnąć w porządk i tory, które wcześniej, od dawna, zostały dla niego przygotowane i w których będzie mogło przebiegać jego życie. I tylko dlatego, że jest do tego upoważniony, tylko dlatego, że wolno mu używać wydeptanych ścieżek, które same go ukierunkowują i doprowadzają go do jego własnego celu – tylko dlatego, a nie jedynie dzięki własnej mocy i własnym zdolnościom jest on w stanie utrzymać się przy życiu, a później wznosić swoje życie na coraz wyższy poziom (FA 66–67).

W odróżnieniu od człowieka, zwierzęta nie muszą posiłkować się wolnością w zakresie tworzenia, dlatego też niedostępna jest im taka wolność. Ludzkie otwieranie się na kulturę jest w przypadku zwierząt zastąpione zamknięciem na świat, ten ostatni jest bowiem zredukowany do środowiska, do ekosystemu, do niszy ekologicznej, w której zwierzę funkcjonuje jako reprezentant swojego gatunku, jako istota dziedzicząca właściwe swojemu gatunkowi uposażenie i korzystająca z niego w sposób instynktowny. Również na etapie dojrzewania osobnik zwierzęcy uzyskuje dojrzałość nie tyle na drodze „wychowywania” realizowanego przez swoich rodziców, ile za sprawą rozwijania odziedziczonych instynktów (FA 80). W przypadku człowieka jest inaczej – „człowiek nie zna żadnego typowego dla gatunku zachowania, zaś tory [*Geleise*], po których biegnie jego życie, są jego własnym dziełem” (FA 67). U człowieka ujawnia się tylko jeden „instynkt”, który wyrażałby się tym, że jako dziecko naśladuje dorosłych, powieła to, „co na jego oczach czyni większość [*Großen*]” – można zatem powiedzieć, że człowiek jest „bardziej małpi niż małpa” (FA 81)². O ile zwierzęta funkcjonują w obrębie przyrodniczych zależności, o tyle człowiek – istota kulturowa – egzystuje w świecie, w którym jest nie tylko miejsce na podejmowanie przez ludzką jednostkę wolnych

² Czy też, jak w innym miejscu: „naśladuje bardziej niż małpa” (FA 150).

decyzji czy wyborów, ale nawet, by powtórzyć za Gehlenem, owo „oddzielenie działania od popędów” stanowi warunek jej przetrwania³.

Odniesienie człowieka do tradycji, jego zakorzenienie w niej, czerpanie z niej oraz jej twórcze retrospektywne przeobrażanie, wynikające już choćby z faktu sposobów, w jakie człowiek się do niej odwołuje, jest dla Landmanna kolejną okazją, by swoje antropologiczne diagnozy przedstawić w kontradykcji do sytuacji właściwej światu animalnemu. Behavior zwierząt, które dysponują instynktami i podlegają im, jest skanalizowany stosownie do naturalnego uposażenia zwierzęcia, odpowiadającego gatunkowi, do którego ono należy. Zachowania zwierząt są dziedziczone na drodze prokreacji biologicznej, podobnie jak cechy morfologicznej struktury ich organizmów. Z kolei w przypadku człowieka jego zachowanie podlega kształtowaniu przez formy kulturowe zdobyte w ramach aktywności zarówno indywidualnej, jak i wspólnotowej. Te sposoby ludzkiego zachowania są ukształtowane historycznie, która to okoliczność wyklucza ich dziedziczenie. Jednak również one w jakimś stopniu podlegają utrwaleniu oraz są przekazywane, choć nie drogą sukcesji biologicznej czy genetycznej. Autor wyraźnie stwierdza: „to, co ustanowione przez przodków (choćby nawet tylko przez antenatów duchowych) powinno przynosić pożytek również późniejszym pokoleniom” (FA 88). Jeśli wolno w tym przypadku mówić o jakiejś formie dziedziczenia, to jest to sukcesja o charakterze duchowym, odpowiadająca duchowej specyfice międzypokoleniowego dorobku kultury. Przestrzenią obiektywizacji tego dorobku jest tradycja, za pośrednictwem której przekazywany jest z pokolenia na pokolenie ludzki dorobek, zobiektywizowany w postaci wiedzy, umiejętności oraz instytucji. Odbywa się to na drodze instruktywnych przykładów i pouczeń [*Unterweisung*]. O ile w przypadku zwierząt są one pod względem swej etologii zdeterminowane przez przynależność gatunkową, a pojedyncze osobniki tylko w niewielkim stopniu modyfikują swoje zachowanie, czyniąc je specyficznym i względnie niepowtarzalnym, o tyle w przypadku człowieka te proporcje ulegają odwróceniu. Zwierzę

³ A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. S. Czerniak, R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, red. nauk. J. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 422.

uwiarygadnia swoją ontyczną przynależność, a nawet osobniczą tożsamość dzięki genetycznemu zakorzenieniu w gatunku, realizowanym na drodze biologicznego dziedziczenia. Sytuacja bytu ludzkiego jest diametralnie różna: „to, co jest mu wrodzone, nie jest jeszcze człowiekiem” (FA 97). W odróżnieniu od zwierząt, wyposażonych przez naturę we wszystko, co niezbędne do realizacji indywidualnego życia oraz do zapewnienia trwałości gatunku, człowiek buduje wokół siebie swój własny świat – może i musi to robić, a czyniąc to, zarazem tworzy siebie. Autor powie nawet, że człowiek „jest swoim własnym dziełem sztuki” (FA 98).

W przypadku tradycji pojawia się zjawisko polegające na tym, że przeszłość wkracza w teraźniejszość, która z kolei ją powiela. Przy czym, obowiązywałaby tu pewna prawidłowość: „Im wcześniejszy jest stopień, na którym stoi naród, tym bardziej to, co wczesne zostaje w nim zachowane jedynie w formie tradycji. To, co ma być zachowane, staje się w niej ogniwem” (FA 89)⁴.

Przejmowanie tradycji kulturowych dokonuje się z czytelnym udziałem jednostki. W pierwszej kolejności to ona je przyjmuje i asymiluje. Ta interioryzacja dziedzictwa kulturowego, dokonywana przez jednostkę, przebiega na płaszczyźnie teoretycznej – gdy jednostka zapoznaje się z nią oraz praktycznej – gdy opanowuje ją na tyle, by móc się nią twórczo i odtwórczo posługiwać. Owa interioryzacja zachodzi z uwzględnieniem syntetycznej oraz analitycznej perspektywy, tzn. kulturowe dziedzictwo jest rozpoznawane i przyswajane zarówno w kontekście reprezentowanej przez nie uniwersalności, jak i różnorodności – pierwsza wskazuje na jedność kulturowych treści, druga na ich polimorficzność. Łatwo to prześledzić na przykładzie kompetencji językowych, będących wszak ważnym składnikiem kulturowego dziedzictwa, przy czym Landmann, przywołując psycholingwistyczną i wyraźnie natywistyczną koncepcję Chomsky’ego, czyni pewne odstępstwo od własnej, pozagenetycznej wizji ludzkiego partycypowania w tradycji. W przypadku ludzkiej jednostki bowiem „To, co przynosi ona jako **wrodzone**, to tylko umiejętność

⁴ Autor ilustruje to przykładem: „jeśli nie ma na to miejsca w życiu codziennym, możliwe jest na przykład utworzenie święta, w którym wydarzenia z przeszłości są powtarzane co roku” (FA 89).

mówienia, »kompetencje« Chomsky'ego» [wyróżnienie – W.G.]⁵. Oprócz kompetencji językowych, nieodzownym warunkiem stania się pełnoprawnym użytkownikiem języka jest przyswojenie przez jednostkę empirycznie manifestującej się rzeczywistości językowej – zastanej i funkcjonującej w środowisku, w którym żyje dana jednostka, a ukształtowanej historycznie. Ta rzeczywistość nigdy nie jest dostępna jednostce w sposób aprioryczny, bo każdy z nas, jak argumentuje autor:

Gdyby dorastał w innym środowisku, mówiłby innym językiem. Gdyby nie mówił, albo gdyby pomimo swojej wrodzonej zdolności mówienia nie miał nikogo, kto by mu ten język zaprezentował w mowie, pozostałby niemy lub musiałby wymyślić swój nowy język (FA 89).

Z jednej strony każda ludzka jednostka wykazuje potencjał twórczy, z drugiej jednak strony jest to potencjał niewystarczający do zapewnienia jej bytowej autonomii, toteż żadna jednostka nie może zrezygnować z partycypowania we wspólnym kulturowym dziedzictwie:

Obok niesionego przez siebie subiektywnego ducha potrzebuje ona także daru ducha obiektywnego – udzielanego jej przez jej własną historię, ale przechowanego przez wspólnotę do której należy – ducha, który musi jedynie wskrzesić, zsubiektywizować i przyjąć. Będąc istotą kulturową, jest ona z konieczności zarazem istotą zapośredniczoną tradycją (FA 67).

⁵ Tamże. Autor ma oczywiście na uwadze teorię kompetencji językowych, przysługujących zarówno mówiącemu jak i słuchaczowi, wśród których Chomsky wyróżnia: syntaktyczne, semantyczne oraz fonologiczne [W.G.].

TELEOLOGICZNY WYMIAR LUDZKIEGO ISTNIENIA

Ważnym wyróżnikiem egzystencji człowieka jest jego otwieranie się na cel oraz traktowanie celu – co w jakiś sposób wynika z samego sensu tej kategorii – w sposób nieinstrumentalny. Wytyczanie sobie celów oraz zmierzanie do ich realizacji jest człowiekowi dostępne za sprawą możliwości samodzielnego i świadomego podejmowania decyzji. Cele mają charakter idealny, gdyż nie są człowiekowi narzucone, a ich realizacja nie jest sankcjonowana jakąkolwiek koniecznością, stanowi ona raczej jeden z różnych możliwych egzystencjalnych scenariuszy. Nieposiadanie przez człowieka instynktów nie jest przeszkodą w zmierzaniu do wytyczonych sobie celów. Jak stwierdza autor:

Droga od instynktu do celu nie jest prosta, bo nie wskazuje jej żaden instynkt. Dlatego też droga nie jest przerywana przez ducha. Jest ona raczej „przerwą między potrzebami a spełnieniem”¹ [...] Duch od początku wskazuje potrzebę drogi, a nawet bardzo często wręcz wyznacza jej cel (FA 154).

Tym, co odróżnia ludzi od zwierząt, nie jest nieobecność popędów, lecz brak instynktów. Rola popędów zostaje opisana następująco:

Popęd *odnajduje* [*finden*] swój cel, tak jak instynkt. Na miejsce instynktów wkracza u człowieka kreatywna wyobraźnia, która cel najpierw *wymyśla* [*erfindet*], antycypuje go utopijnie. W przypadku człowieka działanie nie jest przede wszystkim: czegoś chcieć lub coś znajdować, lecz: pewien określony cel doprowadzić do realności. Również względem celu rzeczywistego [*Realziel*] człowiek zachowuje się w sposób wynalazczy [*erfinderisch*]. Nie

¹ Tym określeniem Landmann nawiązuje do koncepcji Gehlena.

istnieje żadna odziedziczona motoryka, która by w prostej linii [*gradlinig*] sterowała ku celowi, lecz istnieje nabyta motoryka, która włącza, w samodzielnie, często kunsztownie i różnorodnie [*vielfältig*] wymyślonym procesie [*Ablauf*], cele i środki (cele doraźne i finalne). W tej całkowicie zróżnicowanej strukturze działania dostępne są obecne w niej „akceptacje i dezakceptacje” [*„Habenwollen i Flichen”*] (FA 51).

Pisząc o idealnym charakterze celów obieranych przez człowieka, Landmann nie sugeruje, by musiały się one odnosić do sfery moralnej, bowiem uznaje, że ich zasięg jest dużo szerszy (FA 16). Swoją argumentację pragnie dodatkowo wzmocnić krytyczną oceną filozoficznej tradycji, w której – jak ją odczytuje – zarysowała się wyraźna dominacja etyki. To zjawisko szczególnie miałyby się zaznaczać w szeroko rozumianej tradycji klasycznej, promującej filozofię praktyczną, stanowiącą drugi obok metafizyki trzon jej filozoficznych zainteresowań. Ta okoliczność uniemożliwiała wedle Landmanna wykrystalizowanie się problematyki antropologicznej. Sugerowany tu związek przyczynowy może budzić wątpliwości. Tym bardziej kontrowersyjne jest przeświadczenie autora jakoby sugerowane przezeń promowanie problematyki etycznej generowało zaniechanie badań antropologicznych. Zauważmy, że nawet Heidegger nie widział konfliktu między koncentrowaniem się na jednym obszarze problemowym (na etyce) i nie zakładał, że konsekwencją tego musi być marginalizowanie drugiego (ontologii), jakkolwiek – z powodów oczywistych i uzasadnionych obraną przez siebie perspektywą – budował swój projekt na fundamencie swoiście rozumianej ontologii. Trudno więc zgodzić się z Landmannem, że „etyka raczej ukrywała antropologię, niż ją promowała” (FA 154). Jednak Landmann postrzega historyczną rolę etyki – zawłaszczającą problematykę filozoficzną – z określonego powodu. Chce bowiem zaprotestować przeciwko „zmonopolizowaniu” filozoficznego postrzegania ludzkiej wolności przez etykę². Ta ostatnia nie jest ani jedyną, ani podstawową, ani najważniejszą perspektywą, w której manifestuje się wolność człowieka. Drugi, analogiczny do poprzedniego,

² Autor formułuje dość generalizującą opinię: „Przypomnijmy, że filozofia praktyczna – cały szeroki wachlarz działań ludzkich – od stoików do Kanta została zredukowana do wąskiego sektora etyczności” (FA 16).

zarzut dotyczyćby dziedziny estetyki. W tym przypadku zawłaszczeniu uległaby inna znamienna dla człowieka kompetencja – twórczość. A zatem jak w przypadku etyki nie powinna być ona traktowana jako „główny poligon”, w którego obszarze manifestuje się ludzka wolność, tak również ludzka twórczość nie powinna być rozpoznawana głównie w obszarze działań i artefaktów artystycznych.

W szerokim sensie, biorąc pod uwagę powszechne semantyczne intuicje i uzus językowy, można zakładać, że dążenie do celu występuje również w świecie animalnym, pozaludzkim. Jednak Landmann zmierza do uściślenia pojęcia celu, którego używa w planie swojej antropologii. Bierze pod uwagę zwłaszcza dwie kwestie pozwalające na uwypuklenie odmienności człowieka względem zwierzęcia:

1. Zwierzę reaguje na bodźce w sposób instynktowny, bezrefleksyjny, adekwatny do sytuacji i ściśle korespondujący z wrodzonymi mu schematami zachowań. Jedynie w taki sposób „obiektywnie” zmierza do celów, które są mu zarówno dane, jak i osiąmane w sposób naturalny. Wykorzystuje do tego posiadane organy i instynkty, właściwe jego gatunkowi. Również przeżywanie czasu, towarzyszące zachowaniom zwierząt, jest inne niż w przypadku człowieka, który zmierza do obranego przez siebie celu. U zwierząt „teraźniejszość” nie jest zapowiedzią przyszłości ani temporalnym horyzontem otwierającym ich percepcję, w kategoriach przyczynowo-skutkowych, na to, co miałoby nadejść. Teraźniejszość nie jest czymś, co „działałoby” na rzecz przyszłości. Zwierzę funkcjonuje raczej „w serii poszczególnych teraźniejszości” [*in aneinandergerihten Gegenwart*] (FA 168).
2. Człowiek wytycza sobie cele i świadomie zmierza do ich realizacji. W konsekwencji musi także odnaleźć właściwe środki umożliwiające ich optymalną realizację. Cele układają się w hierarchię wskazującą na ich rangę i miejsce w kontekście celu finalnego, dlatego też środki do ich realizacji dobierane są z uwzględnieniem charakteru poszczególnych celów. Landmann, odwołując się do Maxa Webera, określa zachowanie człowieka mianem „racjonalno-celowego” (FA 12). Człowiek może obierać zarówno cele moralnie chwalebne, jak i moralnie naganne, przy czym ich ocena dokonywana jest nie tylko z perspektywy indywidualnej, przez ludzką jednostkę, lecz także z perspektywy

ogólnej, społecznej. Istnieje zatem duża swoboda w zakresie doboru celów, co implikuje ponoszenie odpowiedzialności za podejmowane w tym zakresie wolne decyzje.

Złożoności i wielorakości celów odpowiada złożoność i różnorodność środków służących ich realizacji, przy czym – w zależności od miejsca i aspektu, będących punktem wyjścia, z którego są one rozpatrywane – ich status okazuje się relatywny: raz okazują się celem, innym razem funkcjonują jako środek do celu. Autor odróżnia też cele realne od idealnych, co objaśnia następująco:

jeśli cel jest stosunkowo bliski, mówimy o celach praktycznych [*Zwecken*]. Jeśli jest daleko, mówimy o utopiach (Ernst Bloch). Strukturalnie sytuacja jest jednak w obu przypadkach taka sama. Człowiek wyobraża sobie, przewiduje lepszy stan, który nie jest jasno dany i stawia sobie zadanie jego urzeczywistnienia. Już sama struktura jego działania sugeruje, że najpierw tworzy w wyobraźni obraz tego, co powinno być, projektuje, a następnie wprowadza to w czyn (FA 168).

Ludzkie orientowanie się na cel jest wyraźnie nacechowane aksjologicznie. Osiągnięcie celu jest postrzegane jako aksjologiczny progres – wyobrażeniu o tym, co należy do oczekiwanej i pożądaney przyszłości, towarzyszy jej waloryzacja, uznanie jej za „lepszą” od zastanej i tymczasowej teraźniejszości. Autor konkluduje: „Człowiek jest istotą, która wie o przyszłości, projektuje przyszłość, żyje dla przyszłości. Aranżujemy, „symulujemy”, odgrywamy przyszłe sytuacje, w których możemy się znaleźć, myśląc o nich z wyprzedzeniem (dla-celu *pro-metheisch*)” (FA 169)³.

Wraz z ukierunkowaniem na cel, najpierw obranym teoretycznie, a później praktycznie realizowanym, pojawia się świadomość potencjalnych konsekwencji ludzkich działań. Ich antycypacja moderuje ludzkie zachowania, jednak im bardziej ich podmiot jest zaangażowany w realizację celu – zwłaszcza emocjonalnie – w tym mniejszym stopniu uwzględnia realia, zarówno te, które określają jego aktualną sytuację, jak i te, które stanowią nieuchronną implikację podejmowanych działań. Zbyt duże

³ Gra językowa, w której aluzja do imienia Prometeusza jest okazją do wskazania kierunku ku celowi.

zaangażowanie na rzecz tego, czego się spodziewamy, może prowadzić do deformacji naszego kontaktu z rzeczywistością, zwłaszcza z tymi jej komponentami, na które ludzka jednostka nie ma wpływu⁴. Stawianie sobie celów i podejmowanie środków na rzecz ich realizacji oznacza, że człowiek nie tylko żyje jako wolny i autonomiczny podmiot, lecz także żyje w społeczno-kulturowym kontekście, w istotny sposób wpływa nań i go kształtuje, co szczególnie wyraźnie manifestuje się w kontekście pracy jako specyficznie ludzkiej aktywności.

⁴ Sygnalizując ten wątek, Landmann odwołuje się do intuicji Gerharda Häupnera.

KONKLUZJA – NADZIEJE, ROZCZAROWANIA I PERSPEKTYWY ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Przeświadczenie, że stawianie pytania o człowieka – z intencją ujawnienia i wyeksplikowania tego, co przesądza o wyjątkowości bytu ludzkiego – należy do podstawowych zadań filozofii, jest niewątpliwie zakorzenione w filozoficznej tradycji, ale paradoksalnie, zwłaszcza współcześnie, nie odgrywa roli impulsu, który w sposób znaczący inspirowałby i ukierunkowywał filozoficzne poszukiwania. Przeświadczenie to, zapewne tak stare, jak sama filozofia i antropologiczno-kulturowy kontekst stanowiący jej środowisko, wyraża specyfikę samej filozofii – jeśli zakładamy, że jest ona czymś więcej niż tylko zabawą intelektualną. Widać to zwłaszcza w planie różnic zachodzących między dyskursem filozoficznym a naukowym – bo jeśli pierwszy ma aspiracje ukierunkowane na ejdos, patronuje rozumieniu, zmierza do uchwycenia „istoty rzeczy”, to drugi poprzestaje na opisie, wyjaśnianiu i zaproponowaniu takich struktur, modeli i schematów, które pozwalają na sformalizowanie wszystkiego, co stanowi przedmiot teoretycznych dociekań, a zarazem umożliwiają optymalne jego użytkowanie. Człowiek, występujący w roli przedmiotu obu tych aktywności – filozoficznej i naukowej – uzyskuje podwójne obywatelstwo. Z jednej strony jest tym, kto oczekuje zrozumienia, w tym zwłaszcza zrozumienia jego istoty, a więc rozumienia uwzględniającego holistyczny horyzont przestrzeni oraz teleologiczny horyzont czasu. Z drugiej strony byt ludzki, reprezentowany przez każdego z nas – stanowiących empiryczną egzemplifikację tego, co wpisane jest w ogólny, uniwersalnie ważny, naukowo rozpoznawany jego wizerunek – ulega wielorakiemu

rozwarstwieniu, odpowiadającemu partykularyzacji i specjalizacji nauk, które się nim interesują. A interesują się nim inaczej niż filozofia. Nauki są zainteresowane tym, jak człowiek funkcjonuje oraz zależnościami między owym funkcjonowaniem a wewnętrznymi i zewnętrznymi jego uwarunkowaniami. Wizerunek człowieka uzyskany dzięki naukom jest również ogólny, w tym sensie, że koincyduje z ogólnością wypowiedzi poszczególnych nauk na temat struktury i funkcjonowania bytu ludzkiego. Jednak ta ogólność zawsze pozostaje w horyzoncie historyczno-empirycznego kontekstu, w którym człowiek jest badany i opisywany. Nie obejmuje ona zatem kwestii dających się wyrazić w pytaniach ejdetycznym oraz normatywnym – co jest istotą człowieka oraz jakim człowiek powinien być, jakim powinien się stawać, będąc świadomym i wolnym kreatorem zarówno świata, jak i samego siebie? Pytania filozoficzne, zwłaszcza ukierunkowane na człowieka, mają aspirację „fundamentalną”, a zatem zmierzają nie tylko do wyjaśniania mechanizmów, wedle których człowiek funkcjonuje w sposób analogiczny lub zmodyfikowany w stosunku do zasad, wedle których funkcjonują inne żywe organizmy. Filozofii idzie bowiem o to, by nie stracić z pola widzenia wyjątkowości bytu ludzkiego, która to wyjątkowość jest raczej antycypowana niż dokumentowana w taki sposób, który czyniłby zadość normom naukowej transparentności. Tym bardziej pytania filozoficzne nie powinny pomijać tej strony ludzkiej egzystencji, która jest „niewidoczna” dla nauk, a pozostaje taką, ponieważ dotyczy tego, co przysługując człowiekowi, relewantnie określając jego egzystencję i stanowiąc argument za jego ontyczną bezprecedensowością, wyklucza jakiegokolwiek uprzedmiotowienie, będące wszak warunkiem podejmowania badań w perspektywie nauk realnych.

Landmann powiela niezręczność dobrze znaną z historii filozofii, polegającą na posługiwaniu się zastaną kategorią w nowym kontekście myśli, w którym owa kategoria okazuje się nie tylko archaiczna, lecz także niejednoznaczna. W przypadku Landmanna będzie to kategoria natury, funkcjonująca u niego raz jako synonim przyrody, a kiedy indziej jako to, co składa się na gatunkową specyfikę człowieka. Niebezpieczeństwa wynikające z tego uproszczenia są nieuniknione. Skoro bowiem Landmann powtarza za Diltheyem, Ortegą y Gassetem i innymi autorami tezę, jakoby „człowiek nie miał natury”, to staje się ona truizmem o tyle,

o ile skonstatujemy, iż rzeczywiście bytowa konstytucja człowieka jest niesprowadzalna do określeń przyrodniczych, nieuwzględniających kulturowej przynależności człowieka – w tym także (albo oraz) przynależności i samoidentyfikacji moralnej. Każdy się przecież zgodzi z tezą, że jeśli nawet w człowieku dostrzegamy istotę animalną, nazwiemy go ssakiem lub potomkiem dawnych lądowych zwierząt człękokstałtnych, to nadal przyznajemy, że jest on na ich tle kimś odrębnym, że jest „nie tylko zwierzęciem”. Takie stwierdzenie nie wyklucza potencjalnego odwoływania się do jakiejś „natury” człowieka – do natury, której wyjątkowość wynika z okoliczności, że jakkolwiek posiada ona przyrodniczy substrat i nie dałoby się jej urzeczywistnić w abstrakcji od przyrodniczego zaplecza, to jednak jest ona nieredukowalna do przyrody. Nadal zatem w przypadku człowieka – nie tylko pomimo jego wykraczania poza przestrzeń przyrody, ale wręcz z uwagi na tę ludzką specyfikę – poszukiwanie „natury” człowieka i odwoływanie się do niej jako do kategorii specyficznej pozostaje zasadne. Nie inaczej zresztą postępuje Landmann, pomijając wskazane wyżej niedostatki terminologicznej precyzji.

Rozpoznawanie człowieka w jego ontycznej swoistości nie powinno wedle Landmanna przebiegać w abstrakcji od porównań z szerokim zapleczem biologicznym, choć stara się on uniknąć wyprowadzania ryzykownych wniosków, które byłyby bezpośrednią implikacją wykorzystywania materiału empirycznego w sposób komparatystyczny¹. Ten postulat

¹ To wyróżnia narrację Landmanna na tle, skądinąd inspirujących go ustaleń Arnolda Gehlena. Ten ostatni dokonuje np. antropologicznofilozoficznej wykładni opracowanej przez Louisa Bolka teorii retardacji (która miałaby determinować swoistość rozwoju bytu ludzkiego) i implikowanej nią fetalizacji (która miałaby determinować swoistość formy bytu ludzkiego). Jest to interpretacja ryzykowna ze względu na zbyt swobodną interpretację danych biologicznych. Gehlen bowiem konstatuje „zaskakującą efektywność teorii Bolka” w zakresie jej przydatności do wyjaśniania morfologicznych osobliwości człowieka (A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. S. Czerniak, R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, red. nauk. J. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 155), jednak jego argumenty bywają wątpliwe, co do swej konkluzyjności. Już pod adresem teorii Bolka zgłaszano zarzut, że nie tylko człowieka, lecz także małpę można traktować jako opóźnioną

Landmanna jaskrawo kontrastuje ze stanowiskiem współczesnych filozofów dialogu. Wystarczy przywołać tu stanowisko Martina Bubera, twierdzącego: „Jeśli ze świata zwierzęcego wyszła pewna istota, która zna bycie i która zna swoje własne bycie, to fakt i sposób owego wyjścia nie mogą być ujmowane [...] jedynie z punktu widzenia świata zwierzęcego, nie mogą być uchwytywane w pojęciach naturalnych”². Jeszcze wyraźniejsza różnica zachodzi między propozycją Landmanna a innym współczesnym dialogikiem, który utrzymuje, że decyzja o osadzeniu refleksji o człowieku w perspektywie przyrodniczej nieuchronnie przesądza o zamknięciu tej refleksji na kategorii, które umożliwiłyby pełne rozpoznanie swoistości bytu ludzkiego³.

w rozwoju fetalnym w stosunku do innych mniej rozwiniętych ssaków. Ponadto, gdy Gehlen porównuje przyrosty masy ciała w przypadku noworodka ludzkiego i zwierzęcego – mające przemawiać za tym, że „cechą dystynktywną ludzkiej drogi rozwojowej jest to, że uległa ona spowolnieniu” (A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, s. 152–156) – to całkowicie zignorowana zostaje różnica w długości życia osobniczego przedstawicieli obu tych grup. Uwzględnienie tej ewidentnej dysproporcji musi prowadzić do podważenia forsowanej przez Gehlena koncepcji, co zresztą dość szybko odzwierciedliło się w literaturze sekundarnej. Por. F. Büchner, *Mensch und Umwelt. Vom geistigen Standort der modernen Medizin. Gesammelte Vorträge und Reden zur medizinischen Anthropologie*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1957; A. Portmann, *Biologische Fragmente zur einer Lehre Menschen*, Schwabe Verlag, Basel 1951.

² M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 61–62. Podobnie brzmią słowa Bubera „Nawet głód człowieka nie jest głodem zwierzęcia” (M. Buber, *Problem człowieka*, s. 69), które są zapewne aluzją do opinii Ludwiga Feuerbacha: „Nawet żołądek człowieka [...] nie jest zwierzęcy, lecz ludzki [...]”, L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skweciński, PWN, Warszawa 1988, t. 2: *Zasady filozofii przyszłości*, par. 54, s. 86. Ów dziewiętnastowieczny prekursor myśli dialogicznej twierdził: „W żadnym wypadku człowiek nie różni się od zwierzęcia tylko myśleniem, różnicą tą jest raczej cała jego istota. Ten, kto nie myśli, oczywiście nie jest człowiekiem, ale nie dlatego, że myślenie jest przyczyną, tylko dlatego, że jest koniecznym skutkiem i własnością ludzkiej istoty”, L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, s. 85.

³ A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Punctum – Wyd. UŁ, Warszawa–Łódź, s. 22–27.

Landmann uwzględnia okoliczność, że człowieczeństwo, które jako bycie człowiekiem wyraża się w historyczno-kulturowych, a zatem zmiennych kontekstach, nie jest trwałą wartością, lecz jest wyzwaniem i zadaniem, podejmowanym przez ludzkie jednostki w sposób zakorzeniony w uniwersum tego, co zastane, ale też angażujący je w sposób bezpośrednio rezonujący z ich indywidualną niepowtarzalnością. Człowieczeństwo jest zatem wciąż na nowo i wciąż na wyższym stopniu współkreowane w ramach uczestnictwa w kulturowej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Landmann zgodziłby się zapewne ze stwierdzeniem, że „nie jest się po prostu człowiekiem”, gdyż bycie nim wymaga i zakłada świadome i twórcze odnoszenie się do kulturowego dziedzictwa⁴. Trudno jednak przeoczyć, że plan etyczny – „bycie ludzkim”, które nie determinuje ludzkiego egzystowania, lecz otwierając przestrzeń wolnych i odpowiedzialnych decyzji, stanowi o wyjątkowości ludzkiego istnienia – zostało przez Landmanna włączone do obszaru historycznie dziejącej się i historycznie manifestującej się kultury. Będzie to zatem perspektywa daleka od proponowanej przez autorów, którzy wychodzą od transcendencji Ty – jak filozofia dialogu, lub też od transcendencji powinności etycznej – jak Lévinas. Jakże trafnie odczytuje filozoficzno-antropologiczny paradygmat Lévinasa współczesny autor, wskazując na wciąż obecne w całej jego filozofii, jednoznacznie normatywne pytanie: „Co jest ludzkie?”⁵. Zarazem jakże daleka jest to perspektywa od proponowanej przez Landmanna, którego antropologiczny projekt budowany jest pod znakiem subsumpcji „wszystkiego, co ludzkie” do wszechobejmującej sfery kultury.

Problem adekwatności między przyjętą optyką antropologiczną a założoną uprzednio „ideą człowieka” prowokuje do postawienia pytania: Czy człowiek współczesny, który nadal pyta o sens i swoistość swojej obecności w świecie, musi porzucić zakorzenione w antyku i judeochrześcijaństwie przeświadczenie o przewagach, jakimi góruje nad światem animalnym i o wynikającej stąd wyjątkowości przysługującej mu pozycji?

⁴ Por. H. Rombach, *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch”*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 2012, s. 423.

⁵ A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, przeł. M. Fabjanowski, PIW, Warszawa 1999, s. 37.

W przypadku Landmanna jego stanowisko wydaje się niespójne. Z jednej strony wyraźnie sygnalizuje zagrożenie polegające na zdominowaniu refleksji nad człowiekiem przez optykę przeniesioną z obszaru nauk przyrodniczych. Z drugiej jednak strony postuluje, by filozoficzny namysł antropologii prowadzony był w trwałej korespondencji z refleksją nad światem animalnym. Warto jednak poczynić rozróżnienie, które pozwala odnieść się do tego pozornego dysonansu. Landmann bowiem, stawiając filozoficzne pytanie o człowieka, uwzględnia dwa jego aspekty – zarówno „genetyczny”, jak i „ejdetyczny”. W przypadku pierwszego wątku dystansuje się od przyjmowania perspektywy przyrodniczej, wiedząc, że taka droga przesądziłaby o późniejszych antropologicznych rozstrzygnięciach i skutkowałaby koniecznością eksplikowania człowieka w horyzoncie bytów animalnych, a więc jako „zwierzęcia, które...”. Tę drogę Landmann uznaje za wyeksploatowaną, jałową i błędną. Czym innym jest jednak budowanie antropologii, która nie wychodzi od przyrodniczego zaplecza, lecz posiłkuje się nim wtórnie, już na gruncie wyróżnionego uprzednio „fenomenu człowieka”, którego wyjątkowość nie jest pochodną dystansowania się owego bytu od pierwotnej animalności – uczłowieczenie jest bowiem zjawiskiem właściwym człowiekowi, a nie przyrodzie.

Ta perspektywa nie wyklucza założenia, że człowiek jest tu rozpoznawany przede wszystkim jako jedna z istot żywych i w tym kontekście zarazem różniąca się od pozostałych żywych istot. Zarówno badanie struktur bytu ludzkiego, jak i badanie czynników przesądzających o jego trwałości i tożsamości winny być realizowane analogicznie do badań innych przedstawicieli świata animalnego. Landmann uznaje, przynajmniej w jakimś stopniu, powyższą regułę za kontynuację kierunku wytyczonego przez naturalistyczną antropologię oraz za jej sukcesję, a jednak zachowuje względem niej nie tylko czujność, ale traktuje ją instrumentalnie, wiedząc, że na jej podstawie niepodobna wyprowadzać konkluzji o statusie filozoficznym. Dostrzega też niebezpieczeństwo polegające na „uwiedzeniu” naturalistyczną perspektywą, w rezultacie czego „to, co duchowe i kulturowe pojawia się jedynie jako kolejne piętro, a nawet jedynie jako »kompensacja«” (FA 14). Wspomniana tu kategoria „kompensacji” ukierunkowuje postrzeganie człowieka na perspektywę zakładającą jego „przyrodzoną ułomność”, czyniącą zeń istotę obciążoną deficytem

– „*Mängelwesen*”, którym to określeniem posługiwał się już Herder⁶. Takie założenie prowadzi nieuchronnie do redukcjonizmu w postrzeganiu człowieka, którego spektakularnym przykładem byłby m.in. dziewiętnastowieczny naturalizm. Człowiek staje się tu wyłącznie dzieckiem przyrody, a nawet „maszyną, wiązką instynktów, ulegającą popędom do działania, do gospodarowania lub impulsom seksualnym” (FA 40). Landmann dystansuje się od podejmowania takich prób antropologicznej problematyzacji, które posiłkują się kryteriami i standardami funkcjonującymi w obrębie badań biologii, genetyki czy etologii: „To, co z perspektywy zwierząt może wydawać się ułomnością [*Mängel*] człowieka, w rzeczywistości nie okazuje się ułomnością. Człowiek od samego początku żyje w innym ‘planie’, który jest przeciwieństwem zwierzęcego” (FA 64). A zatem, intencją Landmanna jest nie tyle podważenie tezy, że człowiek rozpatrywany w kategoriach animalnych okazać się musi istotą „niedoposażoną” czy „obciążoną deficytem”, ile raczej stwierdzenie, że taka perspektywa jest poznawczo nieproduktywna i deformująca dyskurs antropologiczny.

Antropologia powinna zatem z jednej strony uwzględniać płaszczyznę komparatystyczną, pozwalającą na osadzenie „problemu człowieka” w dostarczonych przez naturalistyczną perspektywę realiach, z drugiej jednak strony nie powinno to prowadzić do uznania kulturowych i historycznych określeń człowieka za wtórne wobec określeń przyrodniczych, a tym bardziej nie powinno to prowadzić do subsumpcji, która redukowałaby byt ludzki do biologicznej perspektywy kwalifikującej go do „naczelnych”. Zadaniem antropologii jest to, by wziąć pod uwagę naturalny gatunek człowieka, dokonać porównania do zwierząt, jednak pomimo tego nie traktować kulturowych i historycznych określeń człowieka jedynie jako wtórnych bądź nawet dokonywać subsumpcji włączającej go do „naczelnych” [*Zerebralisation*]. Ten ostatni zarzut Landmann kieruje pod adresem Karla Büchi (FA 14). Najkrócej mówiąc, wedle Landmanna: „Człowiek to zwierzę i jeszcze coś więcej” (FA 50).

Landmann dostrzega paradoks – biorąc pod uwagę zamierzenia antropologii, przydatniejsza okazuje się dla niej psychologia zwierząt

⁶ Por. A. Gehlen, *Obraz człowieka. Podwójne zamierzenie antropologii*, przeł. M. Malczewski, A. Czajka, „*Studia Filozoficzne*” 1983, nr 8/9, s. 243.

niż psychologia człowieka. Pierwsza bowiem koncentruje się na ogólnych „duchowych” strukturach, które funkcjonalnie wiąże z witalnością. Ta perspektywa dostarcza antropologii narzędzi, umożliwia przeprowadzanie badań porównawczych i w rezultacie umożliwia ogląd całościowy. Przykładem byłoby konfrontowanie instynktu zwierząt z ludzką inteligencją, podejmowane niemal od zarania filozoficznej refleksji, od starożytnych stoików po Bergsona. Jak stwierdza autor:

ludzka kreatywność i tradycjonalność wylania się z retrospektywnego badania zwierzęcych instynktów, zdolność do analizowania, przenikania i symulowania, z ‘prób i błędów’, z prowadzonych przez Köhlera badań na małpach, analiza form [*Gestaltanalytik*], z teorii ‘wokół-świata’ Uexküll’a, z teorii ‘otwartości na świat’ (FA 17).

Na docenienie zasługuje metoda porównawcza odwołująca się do różnic i na drodze opisu negatywnego, wykazującego jakościowe odrębności w obrębie cech, struktur czy zachowań, przybliżająca nowe badane zjawiska⁷. Niezależnie od powyższej metody, polegającej na odnajdywaniu tego, co ludzkie w obszarze psychologii i etologii zwierząt, istnieje inna, komplementarna do niej, ukierunkowana na odnajdywanie w obszarze bytu ludzkiego reliktyw tego, co zwierzęce⁸.

Jednak wbrew nadziejom dziewiętnastowiecznej humanistyki psychologia nie może odegrać roli nauki dostarczającej fundamentu dla filozoficznej antropologii. O ile psychologia odwołuje się do sfery ducha (w szerokim, Diltheyowskim sensie), to będąc nauką pozytywną, obiektywizuje ją, pomijając zarazem subiektywny wymiar duchowości. Predestynowaną do roli podstawy dla filozoficznej antropologii byłaby wedle Landmanna dotychczasowa antropologia, mogłaby ona odegrać

⁷ Starając się to zobrazować, autor wskazuje na dość śmiałą i odległą tematycznie analogię. Jego zdaniem wedle podobnej zasady „duch czasów współczesnych wyróżnił się jedynie w opozycji do średniowiecza, a duch czasów Goethego, tylko w opozycji do Oświecenia” (FA 17).

⁸ Jej przykładem byłoby zaproponowane przez Konrada Lorenza rozpoznawanie „ludzkiej” kategorii zła jako wyrazu instynktu agresji rozpoznawanej u zwierząt.

rolę łącznika między nauką a filozofią. Antropologia bowiem jawi się autorowi jako ta, która

nie tylko scala i zgłębia naukową wiedzę o człowieku, ale [też] potrafi samodzielnie wskazać filozoficzną perspektywę dostępu do ludzkiej istoty, jako takiej, która określa siebie w ramach kultury i która dziejowo określoną kulturę każdorazowo musi wyprowadzać z siebie, tworząc w ten sposób właściwą jej podstawę i właściwą jej perspektywę (FA 40).

Przy czym Landmann zastrzega, że sukces w realizacji powyższego zadania może być osiągnięty pod warunkiem, że punktem wyjścia będzie nie tyle filozoficzne dziedzictwo klasycznych określeń człowieka, ile raczej antropologia kulturowa, mająca źródła w dokonaniach Diltheya, Rothackera i Gehlena oraz w tradycji amerykańskiego zwrotu etnologicznego.

BIBLIOGRAFIA NAJWAŻNIEJSZYCH PRAC MICHAELA LANDMANNA

- Anklage gegen die Vernunft*, Stuttgart 1976.
- Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958*, Hrsg. M. Landmann, K. Gassen, Duncker & Humblot, Berlin 1959.
- Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1971.
- Entfremdende Vernunft*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1975.
- Erkenntnis und Erlebnis. Phänomenologische Studien*, Verlag de Gruyter, Berlin 1951.
- Fundamental-Anthropologie*, Bouvier Verlag, Bonn 1979 [wyd. 2: Bonn 1984; wyd. ang.: *Fundamental anthropology*, Center for Advanced Research in Phenomenology, Washington 1985].
- De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 1962.
- Der Mensch als geschichtliches Wesen. Anthropologie und Historie*, Michael Landmann zum 60. Geburtstag, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1974.
- Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1961.
- Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Verlag de Gruyter, Berlin 1955 [wyd. 2: Berlin 1964; wyd. 3: Berlin 1976].
- Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1963.
- Der Sokratismus als Wertethik*, [Dissertation], Dornach 1943.
- Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonisch-biblischen Gespräch*, Nymphenburger Verlag, Hrsg. M. Landmann, München 1966.
- Was ist Philosophie?*, Bouvier Verlag, Bonn 1977.

BIBLIOGRAFIA PRAC PRZYDATNYCH W PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ ZARYSOWANEJ CYKLEM AUTORSKIM FILOZOFIA NA TROPIE CZŁOWIEKA

Pozycje polskojęzyczne

- Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Wyd. UW, Warszawa 2005.
- Agazzi E., *Dobro, zło i nauka. Etyczny wymiar działalności naukowo-technicznej*, przeł. E. Kałuszyńska, Oficyna Akademicka, Warszawa 1997.
- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, UNUM – Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Kraków 1992.
- Baranowska M.M., *Osoba jako wartość. „Ja” aksjologiczne J. Tischnera i „Wert-person” M. Schelera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, t. 31, z. 1, s. 55–64.
- Bardel M., *Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości w antropologii filozoficznej Franza Rosenzweiga*, Universitas, Kraków 2001.
- Bauman Z., Kubicki R., Zeidler-Janiszewska A., *Humanista w ponowoczesnym świecie. Rozmowy o sztuce życia, nauce, życiu sztuki i innych sprawach*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- Bauman Z., Obirek S., *O Bogu i człowieku. Rozmowy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.
- Bittner I., *Współczesna antropologia filozoficzna. Typologia nurtów, prezentacja stanowisk, wybór tekstów*, Wyd. UŁ, Łódź 1999.
- Bobko A., *Kant, czyli krytyka samotnego rozumu*, „Znak” 1991, nr 4, s. 60–66.
- Bobko A., *Wstęp*, [w:] I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005, s. VII–XXXVII.
- Böhme G., *O naturze człowieka*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2004, s. 155–171.

- Brejdak J., *Osoba jako odpowiedź. Guardiniego i Tischnera koncepcja bycia osobowego*, [w:] *Dramat odpowiedzialności – Drama der Verantwortung. Romano Guardini – Józef Tischner*, red. – Hrsg. L. Hagedorn, Z. Stawrowski, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2013, s. 179–218.
- Bremer J., *O rzekomej iluzoryczności jaźni i wolnej woli*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2017, t. 23(1), s. 22–47.
- Bremer J., *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Wyd. Aureus, Kraków 2008.
- Brozi K.J., *Ludzie i kryzys cywilizacji. Szkice antropologiczne*, Wyd. UMCS, Lublin 1995.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992.
- Buber M., *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993.
- Buber M., *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Fundacja Aletheia–Wyd. Spacja, Warszawa 1993.
- Bukowski J., *Ku wiecznemu Ty*, [w:] *Teksty filozoficzne. Twarz Innego*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Wyd. PAT, Kraków 1985, s. 86–96.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Wyd. Znak, Kraków 1987.
- Buttiglione R., *Prymat sumienia w polityce*, przeł. J. Merecki, Poznań 2005.
- Casper B., *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, [w:] *Pytając o człowieka – myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 79–89.
- Cassirer E., *Esaj o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1977.
- Copleston F., *Osoba ludzka w filozofii współczesnej*, przeł. H. Bortnowska, „Znak” 1963, nr 11(113), s. 1283–1301.
- Coreth E., *Czym jest antropologia filozoficzna?*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 4, s. 173–193.
- Cencini A., *Od relacji do uczestnictwa*, przeł. J. Merecki, Kraków 2004.
- Crosby J.F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. B. Majczyzna, Wyd. WAM, Kraków 2007.
- Czerniak S., *Kontyngencja, Tożsamość, Człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Czerniak S., *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Wyd. Rolewski, Lubicz 2002.
- Czerniak S., Michalski R., *Arnold Gehlen jako klasyk antropologii filozoficznej XX wieku*, [w:] *A. Gehlen, Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. S. Czerniak, R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, red. nauk. J. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 7–41.
- Człowieczeństwo – iluzja czy rzeczywistość?*, red. S. Folaron, Wyd. WSP, Częstochowa 1994.

- Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1993.
- Człowiek i Człowieczeństwo. Strategie bycia i stawania się człowiekiem*, red. H. Romanowska-Łakomy, Hanna Kędzierska, Wyd. Naukowe OBN, Olsztyn 2002.
- Człowiek, technika, środowisko. Człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieku*, red. A. Kiepas, Wyd. UŚ, Katowice 1999.
- Człowiek w świecie wartości i zagrożeń. Wybrane zagadnienia XX i XXI wieku*, red. K. Sigda, R. Matusiak, K. Kozioł, Wyd. Regis, Lublin 2016.
- Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. UAM, Poznań 2002.
- Delsol Ch., *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Znak, Kraków 2011.
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Znak, Kraków 2003.
- Dec I., *Komunia Ja–Ty w ujęciu Gabriela Marcela*, „Colloquium Sallutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 1981, t. XIII, s. 289–311.
- Dec I., *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu*, t. 1: *Rozważania filozoficzne*, Wyd. Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej Adalbertus, Świdnica 2017.
- Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembennek, I. Krupecka, Wyd. UG, Gdańsk 2011.
- Domeracki P., *Detranscendentalizacja rozumu monologicznego. Antycypacje Feuerbachowskie*, „Filozofia Dialogu” 2009, t. 8, s. 243–256.
- Domeracki P., *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Wyd. Nomos, Kraków 2016.
- Drwięga M., *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.
- Dzikowska K., *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, Wyd. UAM, Poznań 2005, s. 35–47.
- Dzikowska K., *Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 1: *Osoba i jej relacje*, red. M. Jędraszewski, Wyd. UAM, Poznań 2004, s. 69–87.
- Dzikowska K., *Trzy dyskusje z Martinem Buberem: Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. UAM, Poznań 2002, s. 63–71.
- Esencja człowieczeństwa. Prawda ludzka a cywilizacja*, red. H. Romanowska-Łakomy, Wyd. Eneteia, Warszawa 2010.
- Fellmann F., *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa*, przeł. J. Duraj, W. Małecki, red. nauk. A. Przyłębski, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009.

- Feuerbach L., *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988, t. 2: *Zasady filozofii przyszłości*, s. 3–90.
- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Wyd. Znak, Kraków 2003.
- Filozofia dialogu. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniu 13 listopada 1999 r.*, red. M. Kallas, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 2000.
- Filozofia dialogu*, wybór i oprac. B. Baran, Wyd. Znak, Kraków 1991.
- Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, przeł. i red. J. Filek, Wyd. UJ, Kraków 2004.
- Finkelkraut A., *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, przeł. M. Fabjanowski, PIW, Warszawa 1999.
- Frankfurt H., *Dlaczego kochamy*, przeł. M. Chyb, Wyd. UŁ, Łódź 2017.
- Frankl V.E., *Homo patiens*, przeł. R. Czarnecki, J. Morawski, Wyd. PAX, Warszawa 1971.
- Frankl V.E., *Nieuświadomiony Bóg*, przeł. B. Chwedeńczuk, Wyd. PAX, Warszawa 1978.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemińscy, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2011.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Wyd. Znak, Kraków 2009.
- Gadacz T., *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka heglowskiej wolności ducha*, Wyd. PAT, Kraków 1990.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wyd. Inter Esse, Kraków 1993.
- Galarowicz J., *Antropodramatyka. Giganci filozofii człowieka*, Wyd. Petrus, Kraków 2020.
- Galarowicz J., *Antropodramatyka. Krakowska szkoła antropologiczna*, Wyd. Petrus, Kraków 2021.
- Galarowicz J., *Inicjacja dobra czy początek dramatu?*, „Logos i Ethos” 1992, nr 1, s. 124–129.
- Galarowicz J., *Terapia poprzez spotkanie*, [w:] *tenże, Przeciw nihilizmowi*, Wyd. PAT, Kraków 1997, s. 169–185.
- Galarowicz J., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej. Ujęcie fenomenologiczno-personalistyczne*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2017.
- Gazzaniga M.S., *Istota człowieczeństwa. Co sprawia że jesteśmy wyjątkowi*, przeł. A. Nowak, Wyd. Smak Słowa, Sopot 2011.
- Gałkowski J.W., *Osoba ludzka jako wartość naczelną*, „Więź” 1982, R. 25, nr 9, s. 61–68.

- Gehlen A., *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. S. Czerniak, R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, red. nauk. J. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017.
- Gehlen A., *Obraz człowieka. Podwójne zamierzenie antropologii*, przeł. M. Malczewski, A. Czajka, „*Studia Filozoficzne*” 1983, nr 8/9, s. 239–248.
- Gehlen A., *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemienio-wa, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2001.
- Gilson É., *Byt i istota*, przeł. D. Eska, J. Nowak, Wyd. PAX, Warszawa 2006.
- Glinkowski W.P., *Jedyny czy Pojedynczy? – Martin Buber wobec koncepcji antropologicznych Kierkegaarda i Stirnera*, „*Edukacja Filozoficzna*” 2005, vol. 40, s. 183–196.
- Glinkowski W.P., *Człowiek. Filozoficzne wyzwanie*, Wyd. UŁ, Łódź 2018.
- Glinkowski W.P., *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Wyd. UŁ, Łódź 2011.
- Glinkowski W.P., *Człowiek w dialogu*, Wyd. UŁ, Łódź 2020.
- Glinkowski W.P., *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wyd. UŁ, Łódź 2005.
- Glinkowski W.P., *Pytanie o dialogiczny status „współ” – w świetle Heideggerowskiego Dasein*, „*Edukacja Filozoficzna*” 2004, vol. 38, s. 257–276.
- Głaz S., *Godność człowieka a doświadczenie religijne*, [w:] *Philosophiae & Musicae. Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu 75-lecia urodzin Prof. Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. R. Darowski, Ignatianum–Wyd. WAM, Kraków 2006, s. 307–312.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje*, UKSW, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Wyd. PAX, Warszawa 1974.
- Gołaszewski T., *Człowiek w wymiarze kultury*, Wydawnictwo Związkowe CRZZ, Warszawa 1968.
- Gorczyca J., *Martin Buber a odnowa etyki*, [w:] *Philosophiae & Musicae. Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu 75-lecia urodzin Prof. Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. R. Darowski, Ignatianum–Wyd. WAM, Kraków 2006, s. 313–330.
- Gorczyca J., *O odpowiedzialności – w dialogu z Martinem Buberem*, „*Forum Philosophicum*” 1996, t. 1, s. 43–56.
- Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, KUL, Lublin 2006.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, przeł. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Wyd. Znak, Kraków 1969.
- Habachi R., *U źródeł człowieczeństwa*, przeł. W. Sukiennicka, Wyd. PAX, Warszawa 1982.
- Habermas, Rorty, Kołakowski: *Stan filozofii współczesnej*, red. J. Niznik, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1966.

- Haefner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przeł. W. Szymona, Wyd. WAM, Kraków 2006.
- Harrington B., *Świętość a dobro – wzajemny stosunek religii i moralności*, Wyd. Palottinum, Poznań 1963.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *Zrozumienie bytu i byt ludzki (Dasein)*, przeł. M. Skweciński, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. H. Krahelska, cz. 1, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 255–272.
- Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska, Wyd. Znak, Kraków 2008.
- Heschel A.J., *Człowiek szukający Boga*, przeł. V. Reder, Wyd. Znak, Kraków 2008.
- Heschel A.J., *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Punctum – Wyd. UŁ, Warszawa–Łódź 2014.
- Hildebrand D. von, *Metafizyka wspólnoty*, przeł. J. Zychowicz, Wyd. WAM, Kraków 2012.
- Husserl E., *Fenomenologia i antropologia*, przeł. S. Walczewska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, t. 32.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963.
- Jagiello J., *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger–Plessner)*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2011.
- Jakuszko H., *Portmann Adolf*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, W. Daszkiewicz, T. Zawojska, A. Szymaniak, Wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 8, Lublin 2007, s. 377–378.
- Jankélévitch V., *To, co nieuchronne*, przeł. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 1994.
- Jantos M., *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Wyd. PAN, Kraków 1997.
- Jantos M., *Ontologia „Pomiędzy” – istnienie „Świata-Ty” w filozofii Martina Bubera*, „Sztuka i Filozofia” 1990, nr 2, s. 163–180.
- Jantos M., *Problem relacji Ja–Ty w filozofii Johanna Gottlieba Fichtego*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 9, s. 48–63.
- Januszkiewicz A., *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, [w:] *Teksty filozoficzne. Twarz Innego*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Wyd. PAT, Kraków 1985, s. 154–166.
- Januszkiewicz A., *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, Wyd. WAM, Kraków 1994.
- Januszkiewicz A., *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Wyd. WAM, Kraków 2012.
- Jaspers K., *Szyfry transcendencji*, przeł. Cz. Piecuch, Wyd. Comer, Toruń 1995.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowinski, Wyd. Znak, Kraków 1999.

- Jędraszewski M., *Ja i Inny. Dyskusja pomiędzy Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem o kształcie relacji międzypodmiotowych*, [w:] tenże, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuel Lévinas myślenie o człowieku i Bogu*, Wyd. UAM, Poznań 1999, s. 117–131.
- Jędraszewski M., *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1986, t. 6, s. 463–482.
- Jędraszewski M., *Wolność jako odpowiedzialność za drugiego. Biblijne inspiracje koncepcji wolności w filozofii Emmanuela Lévinasa*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, RW KUL, Lublin 1997, s. 369–379.
- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Karpowicz P., *Obraz osoby i wspólnoty w filozofii Martina Bubera*, „Colloquia Communia” 1987, nr 1/2(30/31), s. 181–196.
- Kim jest człowiek? *Współczesne debaty antropologiczne*, red. A. Maryniarczyk, Wyd. PTTA, Lublin 2020.
- Klimczuk A., *Hipoteza Sapira-Whorfa – przegląd argumentów zwolenników i przeciwników*, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja” 2013, nr 1(3), s. 165–181.
- Kłoczowski J.A., *Filozofia dialogu*, Wyd. W drodze, Poznań 2005.
- Kobierzycki T., *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Wyd. Eneteia, Warszawa 2001.
- Kobierzycki T., *Osoba – dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*, Wyd. Pomorze, Bydgoszcz 1989.
- Kondycja człowieka współczesnego*, red. Cz. Piecuch, Universitas, Kraków 2006.
- Kot D., *Myślenie dramatyczne*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- König E., *Czy koniec antropologii filozoficznej?*, przeł. W. Korcz, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8/9, s. 267–277.
- Krąpiec M.A., *Człowiek jako osoba*, Wyd. PTTA, Lublin 2005.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, KUL, Lublin 1986.
- Kuc L., *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1971, t. 10, z. 2, s. 95–109.
- Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, Wyd. PAT, Kraków 2008.
- Kusak L., *Zarys antropologii Immanuela Kanta*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 2006, nr 722, s. 43–59.
- Landsberg P.-L., *O sprawach ostatecznych*, przeł. B. Kazimierczyk, Wyd. PAX, Warszawa 1967.
- Leibniz G.W., *Zasady filozofii, czyli monadologia*, [w:] tenże, *Główne pisma metafizyczne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, Wyd. Comer, Toruń 1995.

- Lévinas E., *Dialog: samowiedza i bliskość bliźniego*, [w:] tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Wyd. Znak, Kraków 1994, s. 217–234.
- Lévinas E., *Twarz*, przeł. T. Gadacz, [w:] *Teksty filozoficzne. Twarz Innego*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Wyd. PAT, Kraków 1985, s. 149–153.
- Lévinas i inni, red. T. Gadacz, J. Migasiński, WFiS UW, Warszawa 2002.
- Lipiec J., *Człowiek i świat wartości*, Wyd. KAW, Warszawa 1982.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego: rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Wyd. KR, Warszawa 2001.
- Luijpen W.A.M., *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Wyd. PAX, Warszawa 1972.
- Mader J., *Filozofia dialogu*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 372–394.
- Marcel G., *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Wyd. PAX, Warszawa 1986.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Wyd. PAX, Warszawa 1984.
- Marquard O., *Człowiek „po tej stronie utopii”. Uwagi o historii i aktualności antropologii filozoficznej*, [w:] tenże, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 147–161.
- Marquard O., *O nieodzowności nauk humanistycznych*, [w:] tenże, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 100–118.
- Mascall E.L., *Chrześcijańska koncepcja człowieka*, przeł. H. Bednarek, S. Zalewski, Wyd. PAX, Warszawa 1962.
- Maustakas C., *Fenomenologiczne metody badań*, przeł. S. Zabielski, Wyd. Trans Humana, Białystok 2001.
- May R., *Miłość i wola*, przeł. H. Śpiewak, P. Śpiewak, Wyd. Vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2016.
- May R., *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, przeł. M. Moryń, Z. Wiese, Wyd. Rebis, Poznań 1995.
- Mead G.H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975.
- Merecki J., *Robert Spaemann i współczesny spór o osobę*, [w:] R. Spaemann, *Oso- by. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. VII–XVII.
- Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Wyd. PAT, Kraków 2006.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978.
- Michalski R., *Homo defectus w kulturze późnej nowoczesności. Geneza i ewolucja antropobiologii i teorii instytucji Arnolda Gehlena*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2013.

- Michalski R., Rolewski J., *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie – komentarz filozoficzny*, [w:] A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. S. Czerniak, R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, red. nauk. J. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 503–523.
- Mordka C., *Eks-centryczność i zdrowy rozsądek. Uwagi o strukturze i sposobach bycia człowieka*, [w:] *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, red. T. Szkołut, Wyd. Naukowe UMCS, Lublin 1997, s. 33–56.
- Morin E., *Zagubiony paradygmat. Natura ludzka*, przeł. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, oprac. J. Zabłocki, przeł. E. Krasnowolska, Wyd. Znak, Kraków 1964.
- Möller J., *Człowiek w świecie. Zarys antropologii filozoficznej*, tłum. M. Kaczmarowski, Éditions du Dialogue, Paryż 1969.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. Znak, Kraków 1996.
- O filozofii dzisiaj*, red. R. Kozłowski, Wyd. UAM, Poznań 2000.
- Ortega y Gasset J., *Dzieje jako system*, [w:] tenże, *Po co wracamy do filozofii*, przeł. S. Cichowicz, E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Wyd. Spacja, Warszawa 1993, s. 173–204.
- Osiński W., *Antropologia filozoficzna – nowa nauka o człowieku*, „Znak” 1963, nr 113, z. 11, s. 1253–1271.
- Osobowość i wspólnota*, red. T.M. Jaroszewski, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1970.
- Ostasz L., *Czym jest człowiek i czym może być?*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Łodzi, Łódź 2011.
- Paczkowska-Łagowska E., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 2, PWN, Warszawa 1994, s. 386–394.
- Paczkowska-Łagowska E., *Historyczność człowieka w antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna*, [w:] tenże, *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, Wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2012, s. 118–147.
- Paczkowska-Łagowska E., *Wstęp*, [w:] H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1994.
- Pasterczyk P., *Pojęcie osoby w antropologii Hansa Eduarda Hengstenberga*, „Roczniki Filozoficzne” 2013, t. 61, nr 4, s. 5–18.
- Peursen C.A. van, *Antropologia filozoficzna*, przeł. T. Mieszkowski, T. Zembruski, Wyd. PAX, Warszawa 1971.

- Picht G., *Pojęcie odpowiedzialności*, [w:] tenże, *Odwaga utopii*, wybór tekstów: K. Maurin, przeł. K. Maurin, K. Michalski, K. Wolicki, Wyd. PIW, Warszawa 1981, s. 231–262.
- Piecuch Cz., *Człowiek metafizyczny*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa–Kraków 2001.
- Plessner H., *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, przeł. J. Merecki, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, przeł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, A. Załuska, PIW, Warszawa 1988.
- Plessner H., *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2004.
- Plessner H., *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1994.
- Plessner H., *Zadanie antropologii filozoficznej*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2004, s. 23–38.
- Pluzański T., *Człowiek między ziemią a niebem*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1977.
- Pobojewska A., *Wprowadzenie. Istota żywa jako podmiot. Wykładnia koncepcji Jakoba von Uexküllä*, [w:] *Istota żywa jako podmiot. Wybór pism Jakoba Johannesa von Uexküllä*, red. A. Pobojewska, przeł. A. Pobojewska, M. Półrola, Wyd. Karta, Łódź 1998, s. 11–72.
- Poel C.J. van der, *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, przeł. T. Zembruski, Wyd. PAX, Warszawa 1979.
- Polit K., *Swoistość bytu ludzkiego według poglądów José Ortegi y Gasset*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2011, Sectio I, vol. 36, no. 1, s. 127–140.
- Posacki A., *Max Scheler – antropologia filozoficzna czy religia gnozy?*, [w:] *Philosophiae & Musicae. Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu 75-lecia urodzin Prof. Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. R. Darowski, Ignatianum–Wyd. WAM, Kraków 2006, s. 533–547.
- Potępa M., *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, Wyd. Warsgraf, Warszawa 2003.
- Przyłębski A., *Jesteśmy rozmową. Dialogiczny charakter hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. J. Baniak, t. 1, Wyd. UAM, Poznań 2003, s. 113–128.
- Rahner K., *Sluchacz słowa*, przeł. R. Samek, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2006.
- Ricoeur P., *Socjusz i bliźni*, przeł. A. Kasiński, [w:] tenże, *Podług nadziei*, red. S. Cichowicz, Wyd. PAX, Warszawa 1991, s. 111–125.
- Romanowska-Łakomy H., *Droga do człowieczeństwa*, Wyd. A, Kraków 2001.

- Romanowska-Łakomy H., *Fenomenologia ludzkiej świętości*, Wyd. Eneteia, Warszawa 2003.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wyd. Znak, Kraków 1998.
- Rozumność i racjonalność, red. T. Buksiński, Wyd. UAM, Poznań 1997.
- Ruba M., *Antropologia filozoficzna – rozkwit czy upadek filozofii?*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1993, s. 9–30.
- Rügemer W., *Główne dzieło Gehlena „Der Mensch” i mit antropologii empiryczno-biologicznej*, „*Studia Filozoficzne*” 1983, nr 8/9, s. 249–266.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Wyd. Muza, Warszawa 1998.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.
- Scheler M., *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] *tenże, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 3–42.
- Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki [w:] *tenże, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 43–149.
- Scholtz H., *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, przeł. D. Domagała, S. Czerniak, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1: *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1994, s. 41–67.
- Scruton R., *O naturze ludzkiej*, przeł. T. Bieroń, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2020.
- Sennett R., *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Wyd. Muza, Warszawa 2009.
- Sobota D., *Od otwartości bycia do sfery publicznej. Kategoria otwartości w filozofii i kulturze współczesnej*, [w:] *Otwartość. Nadzieje i zagrożenia*, red. M. Szulakiewicz, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2019, s. 35–84.
- Sochoń J., *Sztuka w polu otwartości*, [w:] *Otwartość. Nadzieje i zagrożenia*, red. M. Szulakiewicz, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2019, s. 107–135.
- Solewski R., *Wypatrując: idea człowieczeństwa i hermeneutyka tożsamości osobowej we współczesnych sztukach wizualnych*, Wyd. Pasaże, Kraków 2016.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. *Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Ignatianum–Wyd. WAM, Kraków 2012.
- Stachewicz K., *Człowiek i jego ethos. Studia – szkice – polemiki z antropologii filozoficznej i etyki*, Wyd. UAM, Poznań 2011.

- Stachewicz K., *Zło w filozofii dialogu: Buber – Lévinas – Tischner*, [w:] *Koncepcje i problemy filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, M. Jaranowski, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 71–95.
- Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Wyd. Znak, Kraków 2002.
- Suchodolski B., *Kim jest człowiek?*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1985.
- Szczerbiński W., *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Wyd. KUL, Lublin 2000.
- Szewczyk K., *Biologia i sens. Studium witalizmu Jakoba von Uexküll*, Wyd. Akademii Medycznej, Łódź 1993.
- Szulakiewicz M., *Antropologia i epistemologia: pewność poznania i wolność człowieka*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 3/4, s. 83–99.
- Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2006.
- Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2004.
- Szulakiewicz M., *Krytyka rozumu filozoficznego i świadomość kryzysu kultury*, [w:] *Kryzys kultury europejskiej?*, red. L. Żuk-Łapińska, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1997, s. 13–26.
- Szulakiewicz M., *Martin Buber i filozoficzny problem człowieka*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1993, s. 67–79.
- Szulakiewicz M., *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1992.
- Szulakiewicz M., *Myslenie jako dialog a antropologia*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1993, s. 31–51.
- Szulakiewicz M., *Religia i czas*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2008.
- Szulakiewicz M., *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Szulakiewicz, *„Uczyń nas otwartymi” – konteksty otwartości*, [w:] *Otwartość. Nadzieje i zagrożenia*, red. M. Szulakiewicz, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2019, s. 7–34.
- Szyszkowska M., *Człowiek jako część ludzkości*, Kresowa Agencja Wydawnicza, Białystok 2019.
- Śleszyński D., *Interakcja źródłem osobowego rozwoju. Ujęcie fenomenologiczno-egzystencjalne*, Wyd. Episteme, Olecko 2007.
- Święcicka K., *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1993.

- Tarnopolski A., Woźniak-Krakowian A., *Anomia i człowiek postmodernizmu*, Wyd. WSP, Częstochowa 2003.
- Tarnopolski A., *Wybrane zagadnienia współczesnej antropologii*, Wyd. AJD, Częstochowa 2016.
- Taylor Ch., *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Wyd. Znak, Kraków 2006, s. 123–173.
- Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, „*Analecta Cracoviensia*” 1978, t. 10, s. 73–98.
- Tischner J., *Filozofia człowieka. Wykłady*, oprac. Z. Stawrowski, Z. Workowski, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019.
- Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Éditions du Dialogue, Paris 1990.
- Tischner J., *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „*Logos i Ethos*” 1992, nr 2, s. 5–19.
- Tischner J., *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, oprac. D. Kot, A. Węgrzecki, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2012.
- Tomasz z Akwinu św., *Traktat o człowieku*, przeł. S. Swieżawski, t. 1–2, Wyd. Antyk, Kęty 2000.
- Transcendencja i odpowiedzialność. W stulecie urodzin Emmanuela Lévinasa*, red. M. Jędraszewski, Wyd. UAM, Poznań 2006.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Wyd. Pallottinum, Poznań 1998.
- Wadowski J., *Między transhumanizmem a transpersonalizmem. Neoczwolczeństwo w globalnym świecie?*, [w:] *Esencja człowieczeństwa. Prawda ludzka a cywilizacja*, red. H. Romanowska-Łakomy, Wyd. Eneteia, Warszawa 2010, s. 371–394.
- Wąskiewicz H., *Powszechność prawa naturalnego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1968, t. 4, z. 2, s. 119–134.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1994.
- Wehr G., *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2007.
- Węgrzecki A., *Antropologiczne aspekty spotkania*, „*Studia Filozoficzne*” 1989, nr 1, s. 119–123.
- Węgrzecki A., *Czasoprzestrzeń spotkania*, „*Studia Filozoficzne*” 1990, nr 2/3, s. 23–34.
- Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Wyd. PAT, Kraków 1992.
- Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, Wyd. WAM, Kraków 2014.
- Wieczorek K., *W stronę definicji spotkania*, „*Studia Filozoficzne*” 1989, nr 10, s. 25–38.

- Witwicki T., [rec.] M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, „Ruch Filozoficzny” 1967, t. 25(3–4), s. 208–210.
- Wojciechowski T.S., *Problemy filozoficzne w antropologii*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, z. 3, s. 219–250.
- Wojciechowski T.S., *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Wyd. PTT, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Osoba a miłość*, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1991.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Wyd. WAM, Kraków 1999.
- Wolicki K., *Relacje osobowe w ujęciu Martina Bubera*, „Premisla Christiana” 1992/1993, t. 5, s. 349–355.
- Wolność i podmiotowość człowieka*, red. J. Lipiec, Wyd. Fall, Kraków 1997.
- Wolska U., *Człowiek – rzecz czy osoba?*, Wyd. von Borowiecky, Warszawa–Radzymin 2017.
- Wolsza K., *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości*, Wyd. Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007.
- Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Wyd. WAM, Kraków 2005.

Pozycje obcojęzyczne

- Antweiler Ch., *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009 [wyd. popularnonaukowe: *Heimat Mensch. Was uns alle verbindet?*, Murmann Verlag, Hamburg 2009].
- Anzenbacher A., *Die Philosophie Martin Bubers*, Verlag A. Schendl, Wien 1965.
- Arlt G., *Philosophische Anthropologie*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2001.
- Barth K., *Mensch und Mitmensch. Die Grundformen der Menschlichkeit*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1962.
- Baumgärtner F., *„Dialogische Freiheit” bei Martin Buber und ihre Bedeutung für eine dialogische Erziehung*, Universität Regensburg, Regensburg 1995.
- Binder H., *Die menschliche Person – ihr Wesen, ihre Gestalt und ihre Störungen. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie*, Huber Verlag, Bern–Stuttgart 1964.

- Binswanger L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1962.
- Bloch E., *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik* Martin Bubers, Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1977.
- Bloch E., *Experimentum Mundi: Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985.
- Blumenberg H., *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006.
- Böckenhoff J., *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 1970.
- Böhme G., *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983.
- Boer W. de, *Das Problem des Menschen und die Kultur. Neue Wege der Anthropologie*, Athenäum Verlag, Bonn 1958.
- Bohr J., *Ein System der Anthropina?*, [w:] *Kulturanthropologie als Philosophie des Schöpferischen. Michael Landmann im Kontext*, Hrsg. J. Bohr, M. Wunsch, T. Bautz Verlag, Nordhausen 2015, s. 95–119.
- Bohr J., *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. 187–199.
- Bollnow O.F., *Das Wesen der Stimmungen*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 2009.
- Bollnow O.F., *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*, [w:] *tenze, Schriften*, Bd. 1: *Das Wesen der Stimmungen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, s. 201–213.
- Bollnow O.F., *Krise und neuer Anfang. Beiträge zur Pädagogischen Anthropologie*, Quelle & Meyer Verlag, Heidelberg 1966.
- Bollnow O.F., *Mass und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1962.
- Bollnow O.F., *Mensch und Raum*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 2011.
- Bollnow O.F., *Philosophische Anthropologie*, [w:] *tenze, Schriften*, Bd. 1: *Das Wesen der Stimmungen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, s. 215–226.
- Bollnow O.F., *Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze*, Norbert Friedrich Weitz Verlag, Aachen 1988.
- Bordt M., *Philosophische Anthropologie*, Verlag Komplett-Media, Ochsenfurt–Hohenstadt 2011.
- Brown D.E., *Human Universals*, Temple University Press, Philadelphia 1991.

- Brüning W., *Philosophische Anthropologie. Historische voraussetzungen und gegenwärtiger Stand*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1960.
- Brunner E., *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Zürich–Stuttgart 1937.
- Brunner A., *Person und Begegnung. Eine Grundlegung der Philosophie*, Johannes Berchmans Verlag, München 1982.
- Buber M., *Ich und Du*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973.
- Buber M., *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, Kösel & Lambert Schneider Verlag, München–Heidelberg 1962.
- Buber M., *Zu Bergsons Begriff der Intuition*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, Kösel & Lambert Schneider Verlag, München–Heidelberg 1962.
- Buch A.J., *Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1981.
- Büchner F., *Mensch und Umwelt. Vom geistigen Standort der modernen Medizin. Gesammelte Vorträge und Reden zur medizinischen Anthropologie*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1957.
- Buytendijk F.J.J., *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Koehler Verlag, Stuttgart 1958.
- Buytendijk F.J.J., *Mensch und Tier*, Rowohlt Verlag, Hamburg 1958.
- Casper B., *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 2002.
- Coreth E., *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien–München 1973.
- Cullberg J., *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, Ed. Lundequist, Uppsala 1933.
- Darwall S., *The Second-Person Standpoint*, Harvard University Press, Massachusetts 2009.
- Dahmen H., *Das Zeitalter des Gesprächs und der Begegnung*, Glock und Lutz, Nürnberg 1956.
- Daub C., Marcheinecke P., Dittenberger T.W., *Vorlesungen über die philosophische Anthropologie*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1838.
- Dempf A., *Theoretische Anthropologie*, Francke Verlag, Bern 1950.
- Derbolav J., *Frage und Anspruch. Pädagogische Studien und Analysen*, A. Henn Verlag, Wuppertal–Ratingen–Düsseldorf 1970.
- Die Verantwortung der Vernunft in einer friedlosen Welt. Philosophisch-pädagogisches Kolloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Otto Friedrich Bollnow*, Hrsg. J. Schwartländer, Attempto Verlag, Tübingen 1984.
- Eccles J.C., *Das Rätsel Mensch*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1982.

- Eibl-Eibesfeldt I., *Ethology, the Biology of Behavior*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1970.
- Eisenberg L., *The human nature of human nature*, „Science”, vol. 176, no. 4031, s. 863–874.
- Exzerpt und Prophetie. Gedenkschrift für Michael Landmann (1913–1984)*, Hrsg. K.-J. Grundner, D. Holz, H. Kleiner, H. Weiß, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.
- Fahrenbach H., *Der Mensch*, [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Hrsg. H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild, Kösel Verlag, München 1973 [H. Fahrenbach, *Człowiek*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 5–6, s. 125–147].
- Fahrenbach H., *Existenzphilosophie und Ethik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1970.
- Fischer J., *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 2014.
- Frankl V.E., *The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism*, Touchstone, New York 1971.
- Frings M.S., *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertes*, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag 1969.
- Fuhrmann M., *Persona – ein römischer Rollenbegriff*, [w:] *Identität*, Hrsg. O. Marquard, K. Stierle, Fink Verlag, München 1979.
- Goldschmidt H.L., *Philosophie als Dialog*, Passagen Verlag, Wien 1992.
- Goldstein W.B., *Jean-Paul Sartre und Martin Buber. Eine vergleichende Betrachtung von Existentialismus und Dialogik*, Mass Verlag, Jerusalem 1965.
- Graber F., *Die Weltoffenheit des Menschen. Eine Darstellung und Deutung der philosophischen Anthropologie*, Universität Freiburg [Dissertation], Freiburg 1974.
- Hätting E., *Denken als Gespräch. Der philosophische Dialog und die Grundlagen der Dialektik*, [Dissertation], Innsbruck 1961,
- Hengstenberg H.-E., *Philosophische Anthropologie*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1957.
- Hengstenberg H.-E., *Sein und Ursprünglichkeit. Zur Grundlegung der Schöpfungslehre*, Anton Pustet Verlag, München–Salzburg–Köln 1959.
- Hupe H.-J., *„Werde, der du sein willst”. Kreativität und Teleologie in der Kulturanthropologie Michael Landmanns*, Bouvier, Bonn–Berlin 1991.
- Jonas H., *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1963.
- Kamlah W., *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Verlag Bibliographisches Institut GmbH, Mannheim–Wien–Zürich 1973.

- Kamper D., *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*, Hanser Verlag, München 1973.
- Kampits P., *Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person*, Oldenbourg Verlag, Wien 1975.
- Keller W., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Francke Verlag, München 1971.
- Kleiner H., *Die moderne philosophische Anthropologie als Gesamtwissenschaft vom Menschen*, [w:] *Exzerpt und Prophetie. Gedenkschrift für Michael Landmann (1913–1984)*, Hrsg. K.-J. Grundner, D. Holz, H. Kleiner, H. Weiß, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, s. 141–220.
- Kohn H., *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Joseph Meltzer Verlag, Köln 1961.
- Köhnke K.Ch., *Simmel ohne Landmann? Nachwort zur Neuauflage 1987 von Michael Landmann Edition von Georg Simmels „Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse“*, [w:] *Exzerpt und Prophetie. Gedenkschrift für Michael Landmann (1913–1984)*, Hrsg. K.-J. Grundner, D. Holz, H. Kleiner, H. Weiß, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, s. 125–139.
- Kuhn H., „Liebe“. *Geschichte eines Begriffs*, Kösel Verlag, München 1975.
- Kulturanthropologie als Philosophie des Schöpferischen. Michael Landmann im Kontext*, Hrsg. J. Bohr, M. Wunsch, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2015.
- Landsberg P.-L., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1960.
- Leeuw G. van der, *Der Mensch und die Religion. Anthropologischer Versuch*, Verlag Haus zum Falken, Basel 1941.
- Lenk H., *Zur Anthropologie des metasymbolischen Wesen: Über Cassirer und Landmann hinaus*, [w:] *Exzerpt und Prophetie. Gedenkschrift für Michael Landmann (1913–1984)*, Hrsg. K.-J. Grundner, D. Holz, H. Kleiner, H. Weiß, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, s. 237–246.
- Lersch P., *Der Mensch als soziales Wesen. Eine Einführung in die Sozialpsychologie*, Barth Verlag, München 1965.
- Lévinas E., *Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie*, „Revue Internationale de Philosophie“ 1978, no. 126, s. 492–511.
- Lieth W., *Martin Buber und Jürgen Habermas. Krise, Dialog und Kommunikation*, Hartung-Gorre, Konstanz 1988.
- Litt T., *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, Quelle & Meyer Verlag, Heidelberg 1961.
- Löwith K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Alber Verlag, Freiburg–München 2013.

- Löwith K., *Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, Metzler Verlag, Stuttgart 1981.
- Luckmann T., *Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz*, [w:] *Identität*, Hrsg. O. Marquard, K. Stierle, Fink Verlag, München 1979, s. 293–313.
- Lüthy H., *Geschichte als Funktion unserer Gegenwart*, [w:] *Wege zur neuen Wirklichkeit*, Hrsg. P. Käser, Hallwag Verlag, Bern 1960, s. 75–103.
- Machovec M., *Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen*, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 1999.
- Marquard O., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.
- Marquard O., *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, [w:] *Collegium Philosophicum Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag*, Ed. Collegium Philosophicum, Basel 1965, s. 209–239.
- Martin Buber, Hrsg. P.A. Schilpp, M. Friedman, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963.
- Müller M., *Philosophische Anthropologie – mit einem Beitrag „Zur gegenwärtigen Anthropologie“*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 1974.
- Nwoko M.I., *Die Philosophie als ein Verantwortungsfordernder Dialog. Eine Auseinandersetzung mit Bubers Dialogphilosophie und Lévinas' Verantwortungslehre*, [Dissertation], Köln 1999.
- Osborn H.F., *The Origin and Evolution of Life*, Ed. Charles Scribner's Sons, New York 1917.
- Pannenberg W., *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1962, 1995.
- Peyerl W., *Das Anthropologische Problem in der Gedankenwelt Martin Bubers*, Universität Wien [Dissertation], Wien 1960.
- Philosophische Anthropologie heute*, Hrsg. R. Roček, O. Schatz, C.H. Beck Verlag, München 1972.
- Plessner H., *Philosophische Anthropologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.
- Portmann A., *Biologische Fragmente zur einer Lehre Menschen*, Schwabe Verlag, Basel 1951.
- Portmann A., *Die Biologie und das Phänomen des Geistigen*, „Eranos-Jahrbuch“ 1946, vol. 14, s. 521–567.
- Portmann A., *Wandlungen unseres Bildes vom Lebendigen*, [w:] *Wege zur neuen Wirklichkeit*, Hrsg. P. Käser, Hallwag Verlag, Bern 1960, s. 53–74.
- Probst P., *Politik und Anthropologie. Untersuchungen zur Theorie und Genese der philosophischen Anthropologie der Gegenwart in Deutschland*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1974.

- Pytela G.F., *Die personale Begegnung bei Martin Buber als Ausgang pädagogischen Denkens*, Universität Wien [Dissertation], Wien 1982.
- Ritzel W., *Specimina humana*, „Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch” 1993, Bd. 19, s. 89–128.
- Rombach H., *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 1966.
- Rombach H., *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch”*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 2012.
- Rothacker E., *Die Schichten der Persönlichkeit*, Bouvier Verlag, Bonn 1988.
- Rothacker E., *Probleme der Kulturanthropologie*, Bouvier Verlag, Bonn 1968.
- Rothacker E., *Tatkräfte und Wachstumskräfte*, „Blätter für Deutsche Philosophie” 1943/1944, vol. 17, s. 43–61.
- Schleiermacher T., *Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist. Ferdinand Ebner ein Denker in der Kategorie der Begegnung*, Verlag de Gruyter, Berlin 1962.
- Schoeps H.-J., *Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit*, Musterschmidt Verlag, Göttingen–Berlin–Frankfurt 1960.
- Schöpf A., *Zwischen Intersubjektivität und Dialogik*, „Philosophische Rundschau” 1968, vol. 15, no. 1–2, s. 15–28.
- Schrey H.-H., *Dialogisches Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.
- Siegmund G., *Der Mensch in seinem Dasein. Philosophische Anthropologie*, Herder Verlag, Freiburg 1953.
- Sombart W., *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin 1956.
- Sonnemann U., *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Syndikat Verlag, Frankfurt am Main 1981.
- Spaemann R., *Philosophische Essays*, Verlag Philipp Reclam jun., Stuttgart 1994.
- Splett J., *Person im Gespräch – August Brunner*, [w:] *Schule des Denkens*, Hrsg. J. Oswald, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2000, s. 137–153.
- Splett J., *Person und Glaube. Der Wahrheit gewürdigt*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2009.
- Sutter G., *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, Anton Pustet Verlag, München–Salzburg 1971.
- Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin–New York 1981.
- Thies Ch., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009.

- Uexküll J.J. von, *Die Bedeutung der Umweltforschung für die Erkenntnis des Lebens*, „Zeitschrift für die Gesamte Naturwissenschaft“ 1935, Bd. 1, s. 258–272.
- Uexküll J.J. von, *Theoretische Biologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.
- Uexküll J.J. von, *Umwelt und Innerwelt der Tiere*, Springer Verlag, Berlin 1921.
- Vermes P., *Buber on God and the Perfect Man*, Scholars Press, Atlanta 1980.
- Vetter A., *Personale Anthropologie. Aufriss der humanen Struktur*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 1966.
- Walch J.G., *Philosophisches Lexicon...*, Vierte Auflage in zween Theilen, Leipzig 1775.
- Wein H., *Von Descartes zur heutigen Anthropologie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 1948, Bd. 2, H. 2/3, s. 296–314.
- Weinrich M., *Der Wirklichkeit begegnen. Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch*, Neukirchener Verlag, Neukirchen–Vluyn 1978.
- Weischedel W., *Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979.
- Werner H.-J., *Martin Buber*, Campus Verlag, Frankfurt am Main–New York 1994.
- Wheelwright P., *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963.
- Wiehl R., *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996.
- Wiese L. von, *Das Ich und das Kollektiv*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin 1967.
- Wiese L. von, *Das Ich-Wir-Verhältnis*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin 1962.
- Wiese L. von, *Der Mensch als Mitmensch*, A. Francke Verlag, Bern 1964.
- Wiese L. von, *Das Philosophie der persönlichen Fürwörter*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1965.
- Wiese L. von, *Philosophie und Soziologie*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin 1959.
- Wisser R., *Michael Landmann Mainzer, Lehr'-Jahre. Ein Echo*, [w:] *Exzerpt und Prophetie. Gedenkschrift für Michael Landmann (1913–1984)*, Hrsg. K.-J. Grundner, D. Holz, H. Kleiner, H. Weiß, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, s. 17–31.
- Wolf E.R., *Anthropology*, Princeton University, New Jersey 1964.
- Wolf E.R., *Recht des Nächsten*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1958.
- Zichy M., *Menschenbilder. Eine Grundlegung*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 2017.
- Zimmerli W., *Was ist der Mensch?*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1964.

SUMMARY

On Michael Landmann's Fundamental Anthropology (Wokół antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna) is the third and final volume in the series *Philosophy: the Footsteps of Man (Filozofia na tropie człowieka)*. The first volume entitled *Man. A Philosophical Challenge (Człowiek. Filozoficzne wyzwanie)* focused on the description of the timeline in which philosophical reflection on man have appeared throughout history – defining the framework and context of philosophical investigations. The second volume *Man in Dialogue (Człowiek w dialogu)* presented the course taken by the philosophical discussion on man, considered from the perspective of the 'dialogical philosophy', i.e., the contemporary philosophy which treats man as 'questioned' by the transcendental 'You'. This 'You' is not an *alter ego* to the natural 'I', but conversely, the 'I' appears as an *alter tu*.

In this volume, the anthropological-philosophical debate is addressed from the perspective of fundamental anthropology, which is an innovative postulate with regard to previous anthropological solutions, and which, at the same time, summarises the existing timeline of the discourse on man. This is precisely the proposal voiced by Michael Landmann (1913–1984), whose thinking – as interesting, valuable and inspiring as it is little known – discusses issues that assert their importance regardless of the philosophical background to which they refer, or the cultural context within which they are examined. Landmann, the author of numerous works on the philosophy of man – most notably the monumental *De homine* (which presents separate 'ideas of man' from ancient times to Nietzsche¹) – boldly confronts a multitude of challenges and difficulties, both substantive and formal. Relatively early in his work, the author

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

devotes considerable attention to the anthropological breakthrough that had taken place in ancient Greek philosophy. While thoughts about man were initially posed as part of a broader, universal framework, in the era of the Athenian Enlightenment it gained a certain autonomy as a separate philosophical field. The Athenian breakthrough consisted of the abandonment of former speculations in the field of natural philosophy in favour of reflections on man – thoughts on the *arché* as the structuring principle of the natural universe yielded to the principle which considers man as being distinguished from the background of nature and all *physis*.

An important caesura in Landmann's fundamental anthropology is the work *Pluralität und Antinomie*², which introduces important problem axes and perspectives, thereby preparing the stage for the author's final anthropological pronouncements. What emerges here is the tensions and antinomies occurring between man on the one hand and society and culture on the other, the question of man's irreducibility to the conglomerate of body and spirit. It is a compelling analysis of the status of cultural reality, including that between cultural reality and the sphere of religion and morality.

In one of his final works, entitled *Fundamental-Anthropologie*, Landmann focuses on a critical and problematising recapitulation of earlier achievements of philosophical reflection on man, including that conducted from the standpoint of philosophical anthropology as a distinct and relatively autonomous field of philosophy. Even though Landmann's endeavour does not seem to be entirely successful – mainly due to its multi-disciplinary or, perhaps better phrased, hybrid nature – it undoubtedly deserves consideration. The sheer prominence, magnitude and heuristic implications of his project alone determine its value, while the fact that this approach reveals all the difficulties involved in undertaking this kind of reflection also testifies to the specificity of this problem area when compared to other fields of philosophical exploration.

Michael Landmann (1913 in Basel – 1984 in Haifa) was born to Julius Landmann (1877–1931), a professor of economics, and Edith

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

Landmann (1877–1951), daughter of the Berlin banker Moritz Kalischer and the author of works on philosophy and aesthetics. After completing his secondary education in Kiel, Michael Landmann pursued studies in philosophy, psychology and German literature in Basel. He began his academic career as an assistant to Herman Schmalenbach and Karl Jaspers. Together with Ernst Bloch, György Lukács and Margarete Susman, he took part in Georg Simmel's seminars. Landmann's monumental commemorative volume dedicated to Simmel (co-published with Kurt Gassen in 1958), and his numerous articles or minor texts produced between 1949 and 1984 highlight the esteem in which he held the memory of his master. In 1949 he received his postdoctoral degree under the tutelage of Otto Friedrich Bollnow. Between 1951 and 1979 he worked as professor at the Freie Universität in Berlin. Developing on Max Scheler's, still valid postulate, he aimed to construct a philosophical anthropology; although, just like Erich Rothacker, he desired to achieve this on the basis of cultural anthropology, which he understood as a universal and eternally valid key for comprehending the human world; one which was superimposed over the natural world. Even in his early works, Landmann describes, somewhat exaltedly, cultural anthropology – which he defines as the anthropology of the objective spirit – as the 'anthropology of the future'³. Along with Rothacker, and in line with this approach, he perceived individual cultures as historically determined (German: *geschlossene*) 'lifestyles' that 'determine what is discerned in general and how precisely and specifically it is discerned [...] they determine a person's entire *attitude* and thus their interests, worldview and ethos'⁴.

The description of anthropology as 'fundamental' implies that what is involved here is a specific intention, purpose and interpretation of the anthropological idea. Something analogous happened in the case of hermeneutics, which transformed from technical hermeneutics

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.

(whose aim was to provide tools for explaining texts in the field of theology, law or poetry), through philosophical hermeneutics (focused on the explication of philosophical texts), into hermeneutical philosophy (e.g., in the works of Hans-Georg Gadamer). A similar transformation can also be observed in ontology, which according to Heidegger was fundamental, and thus separate from 'ontics', which had previously not only monopolised, but also deformed the philosophical discourse.

Since Michael Landmann deliberates on man in a 'fundamental' manner, this term is by no means coincidentally associated with Heidegger's 'fundamental ontology'. For now, it will be sufficient to note just one similarity. Heidegger refers to 'existentials' that are fundamental and operative interpretations of being, which is unveiled in the term *Dasein*, as 'being in the processes of comprehension'. This takes place not in the sphere of theories, universal notions or by way of abstraction, but in the context of things, in the practice of using that which, being 'handy', constitutes the widely defined sphere of instrumentality. Understanding is therefore not limited to intellectual operations, but proves to be an ontological reality based on a dynamic structure of references (German: *Verweisungszusammenheit*) within which objectification, confrontation, verification and modification of all meanings of the world take place. In this perspective, validity is lost for the traditional opposing concepts of subject vs. object, 'understanding' vs. 'explaining', or what belongs to the sphere of 'theory', as distinct to what belongs to the sphere of 'practice'.

Landmann points to 'anthropinas', which are something analogous to 'existentials' or 'transcentalities' (the most general terms applicable in the theory of being), yet functioning not in ontology but within the scope of thought about man. At the same time, Landmann (like Helmuth Plessner before him) does not eschew commenting philosophically on paradoxes that are fundamental, and even constitutive, for the specific nature of man, and which are also theoretical obstacles in obtaining a philosophical and relevant interpretation of human beings and human existence. Due to their paradoxical qualities, some of these prove to be instructive and cognitively valuable; thereby enriching and guiding philosophical reflection, and providing it with new impulses. Man, who

is *par excellence* a historical being, and therefore **changeable** and ‘finite’, as he acquires self-consciousness and knowledge about himself, by necessity and permanently from the historical perspective, paradoxically remains **invariably** in the position that distinguishes him (for various reasons) from the animal universe. The historical changeability to which he is condemned does not exclude the permanence of what determines the cultural-species or the personal exceptionality and uniqueness of man. Moreover, as both a ‘creator and product of culture’⁵, man appears in two relatively independent but also mutually conditioning roles; ones from which he cannot abdicate. Namely, he consciously and unconsciously creates the cultural context in which he lives, but he is also defined and created by this context – in a conscious as well as unconscious, latent as well as non-transparent way, he undergoes that ‘homogenisation of horizons’ of the impact of history, as discussed by Gadamer.

The anthropological task undertaken by Landmann remains a valid challenge, involving both the philosophical and cultural traditions in the debate on man, and one that continues to demand a new intellectual resonance, especially since the issues he raised are among the most important themes of philosophy. In fact, addressing these issues is a sign of the cultural standing of philosophy as such, and both justifies and gives credence to the position that philosophy should occupy in the contemporary world.

⁵ This description, echoed by Landmann on numerous occasions, can also be found in other authors. Cf. O.F. Bollnow, *Philosophische Anthropologie*, [w:] tenze, *Schriften*, Bd. 1: *Das Wesen der Stimmungen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, s. 219–222.

INDEKS OSOBOWY

Indeks osobowy nie obejmuje nazwisk występujących w tytułach cytowanych publikacji, w nazwach wydawnictw, a także postaci mitologicznych i biblijnych. Michael Landmann nie został uwzględniony w indeksie, gdyż cała praca dotyczy jego osoby.

A

Antweiler Christoph 166
Anzenbacher Arno 39, 153, 166
Arlt Gerhard 10, 107, 166
Artaud Antonin 49
Arystoteles 77, 82, 119
Athenajos 119

B

Baniak Józef 72, 155, 162
Baran Bogdan 40, 71, 129, 153, 154, 156, 158, 160
Baranowska Maria Małgorzata 153
Barth Karl 166
Bauman Zygmunt 153
Baumgärtner Franz 166, 169
Bergson Henri 75, 92, 148, 168
Bieroń Tomasz 38, 163
Binswanger Ludwig 167
Bloch Ernst 9, 138, 167, 177
Blumenberg Hans 167
Bobko Aleksander 20, 22, 153, 160
Böckenhoff Josef 167
Böhme Gernot 153, 167

Bollnow Otto Friedrich 9, 11, 32, 167, 177, 179
Brejda Jaromir 154
Bronowicz Janusz 157
Brunner August 168
Brunner Emil 168
Buber Martin 22, 47, 74, 75, 144, 154, 168

Büchi Karl 147
Büchner Franz 144, 168
Burckhardt Jacob 40
Burska Ewa 59, 161
Buytendijk Frederik J.J. 83, 168

C

Casper Bernhard 154, 168
Cassirer Ernst 54, 79, 87, 103, 154
Chomsky Noam 133, 134
Chudy Wojciech 166
Chwedeńczuk Bohdan 156, 160
Copleston Frederick 154
Coreth Emerich 19, 154, 168
Cullberg Emerich 168
Czajka Anna 19, 147, 154, 157, 169

Czerniak Stanisław 25, 31, 35, 39, 50,
57, 83, 86, 132, 143, 153, 154, 157,
161–163

D

Darwall Stephen 168
Daszkiewicz Wojciech 88, 158
Delsol Chantal 155
Derbolav Josef 27, 168
Descartes René – zob. Kartezjusz
Dilthey Wilhelm 37, 58–61, 108, 142,
149
Diogenes z Apolonii 81, 82, 111
Doktor Jan 22, 75, 144, 154
Driesch Hans A.E. 83
Duraj Jakub 83, 155
Dzikowska Katarzyna 155

E

Eccles John C. 90, 98, 168
Eco Umberto 77
Eliade Mircea 103

F

Fabjanowski Mateusz 145, 156
Fellmann Ferdinand 83, 155
Feuerbach Ludwig 56, 57, 144, 156
Filek Jacek 156
Filipiak Marian 32, 155, 163, 164
Finkelkraut Alain 145, 156
Fischer Joachim 169
Frankl Viktor E. 156, 169
Freud Sigmund 26
Friedman Maurice 171
Frings Manfred S. 169

G

Gadacz Tadeusz 154, 156, 158, 160,
163
Gadamer Hans-Georg 9, 11, 68, 117,
129, 156, 178, 179
Gajda-Krynica Janina 119
Galarowicz Jan 156
Gałkowski Jerzy W. 156, 166
Gassen Kurt 9, 151, 177
Gehlen Arnold 17, 25–29, 35, 39, 42,
50, 57, 79, 84, 86, 88, 91, 102, 110,
111, 132, 135, 143, 144, 147, 149,
154, 157, 161
Gilson Étienne 157
Glinkowski Witold P. 37, 75, 157
Goethe Johann W. von 79, 148
Goldschmidt Hermann L. 169
Granat Wincenty 157
Grimm Jacob L.K. 38
Groethuysen Bernhard 37
Grotowski Jerzy 49
Grundner Klaus-Jürgen 39, 60, 87, 169,
170, 173
Guardini Romano 157

H

Hegel Georg W.F. 67
Heidegger Martin 10, 14, 32, 39, 40,
46, 47, 59, 63, 69–74, 92, 109,
110, 112, 136, 158, 178
Herder Johann G. 19, 25, 84, 102, 144,
147
Herz Markus 40
Heschel Abraham J. 144, 158
Hildebrand Dietrich von 158

Holz Dieter 39, 60, 87, 169, 170, 173
 Humboldt Wilhelm von 54, 87
 Husserl Edmund 46, 57, 158

I

Ingarden Roman 158
 Iwińska Magdalena 59, 161

J

Jakuszek Honorata 88, 158
 Jan Paweł II św. – zob. Wojtyła Karol
 Jancewicz Anna 59, 161
 Jantos Małgorzata 158
 Jarnuszkiewicz Antoni 158
 Jaspers Karl 9, 32, 57, 79, 92, 93, 158, 177
 Jędraszewski Marek 155, 159, 165
 Jonas Hans 169

K

Kalischer Moritz 8, 177
 Kant Immanuel 19–22, 40, 54, 85, 136, 153, 159
 Kartezjusz (Descartes René) 72
 Keller Wilhelm 170
 Klages Ludwig 26
 Kleiner Heinrich 39, 60, 87, 169, 170, 173
 Klimczuk Andrzej 54, 159
 Kłoczowski Jan A. 159
 König Eckhard 78, 159
 Korcz Włodzimierz 78, 159
 Kot Dobrosław 159, 165
 Kowalska Małgorzata 155, 160
 Kozak Magdalena 160

Kozłowski Roman 161
 Krajewski Janusz 163
 Krasiński Andrzej 162
 Krzemieniowa Krystyna 13, 91, 144, 156, 157, 160
 Kubicki Roman 153
 Kuhn Helmut 170

L

Landmann Edith 8, 176, 177
 Landmann Julius 8, 176
 Landsberg Paul-Louis 159, 170
 Leeuw Gerardus van der 103, 170
 Leibniz Gottfried W. 119, 159
 Lenk Hans 59, 87, 170
 Leschl Philipp 89
 Lévinas Emmanuel 72, 145, 160, 170
 Litt Theodor 170
 Lorenz Konrad 84, 148
 Löwith Karl 31, 160, 170, 171
 Lukács György 9, 177

Ł

Łukasiewicz Małgorzata 25, 68, 161, 162

M

Mader Johann 160
 Majczyna Beata 154
 Małecki Wiesław 83, 155
 Marcel Gabriel 160
 Marks Karol 56, 57, 65–67, 114
 Marquard Odo 13, 22, 91, 160, 169, 171
 Maryniarczyk Andrzej 88, 158, 159
 Mascall Eric L. 160

Maurin Krzysztof 162
 Mazur Piotr S. 163
 Mead George H. 103, 160
 Merecki Jarosław 154, 160, 162, 163
 Meyerhold Wsiewołod 49
 Michalski Krzysztof 73, 160, 162, 165
 Michalski Rafał 25, 35, 39, 50, 57, 86,
 132, 143, 154, 157, 160, 161
 Mieszkowski Tadeusz 103, 161
 Morin Edgar 161
 Müller Gregor 171

N

Nietzsche Friedrich 7, 68, 84, 87, 102,
 161, 175
 Nipperdey Thomas 54
 Nwoko Matthew I. 171

O

Obirek Stanisław 153
 Ortega y Gasset José 59, 108, 110, 142,
 161
 Osborn Henry F. 81, 171
 Osiński Włodzimierz 12, 161
 Ostrowski Grzegorz 165

P

Paczkowska-Łagowska Elżbieta 25,
 30, 31, 35, 45, 46, 50, 57, 86, 88,
 108, 111, 127, 132, 143, 154, 157,
 161, 162
 Pannenberg Wolfhart 171
 Papiernik Joanna 119
 Peursen Cornelis A. van 103, 161
 Picht Georg 162
 Piecuch Czesława 158, 159, 162
 Platon 41, 85

Plessner Helmuth 10, 18, 25, 30–33, 35,
 38, 47, 102, 127, 161, 162, 171, 178
 Pobojevska Aldona 82, 83, 162
 Polit Krzysztof 110, 162
 Portmann Adolf 35, 83, 88, 113, 144,
 171
 Posejdonios z Rodos 94
 Potępa Maciej 74, 162
 Półrola Małgorzata 82, 162
 Protagoras z Abdery 81, 102
 Przyłębski Andrzej 72, 83, 155, 162

R

Rahner Karl 12, 162
 Reszke Robert 154, 165
 Ricoeur Paul 162
 Ritzel Wolfgang 119, 172
 Rodziński Adam 166
 Rolewski Jarosław 25, 31, 35, 50, 57,
 86, 132, 143, 153, 154, 157, 161–163
 Rombach Heinrich 90, 109, 110, 145,
 172
 Rosenzweig Franz 163
 Rothacker Erich 9, 17, 35, 149, 172,
 177
 Rügemer Werner 27–29, 163

S

Sapir Edward 54
 Sartre Jean-Paul 79, 89, 91, 111, 125, 163
 Scheler Max F. 9, 11–13, 17, 35, 37–39,
 71, 83, 108, 111, 163, 177
 Schilpp Paul A. 171, 173
 Schleiermacher Theodor 172
 Schmalenbach Herman 9, 177
 Schoeps Hans-Joachim 172
 Schopenhauer Arthur 26, 102

Schöpf Alfred 172
Schrey Heinz-Horst 172
Schwartländer Johannes 168
Scruton Roger 38, 163
Sennett Richard 163
Shelley Percy B. 61
Simmel Georg 177
Skwieceński Maciej 71, 144, 156, 158
Smith Adam 63
Sobota Daniel R. 49, 163
Sochoń Jan 77, 163
Sonnemann Ulrich 102, 172
Sowinski Grzegorz 158
Spaemann Robert 160, 163, 172
Splett Jörg 172
Spranger Eduard 42
Stachewicz Krzysztof 163, 164
Stróżewski Władysław 164
Styczeń Tadeusz 166
Suchodolski Bogdan 164
Susman Margarete 9, 177
Sutter Gerda 172
Szewczyk Kazimierz 85, 164
Szostek Andrzej 166
Szulakiewicz Marek 17, 22, 32, 49, 77,
78, 155, 163, 164
Szymaniak Agata 88, 158
Szymona Wiesław 158

Ś

Śpiewak Halina 160
Śpiewak Paweł 160
Święcicka Krystyna 164

T

Taylor Charles 165
Theunissen Michael 172

Tischner Józef 154, 158, 160, 165
Tomasz z Akwinu św. 49, 77, 165
Tönnies Ferdinand 121
Toynbee Arnold J. 113, 120
Turowicz Marian 157

U

Uexküll Jakob J. von 82–84, 148, 173

V

Valverde Carlos 165
Vetter August 173

W

Walch Johann G. 19, 173
Walczevska Sławomira 158
Wehr Gerhard 165
Weisedel Wilhelm 173
Węgrzecki Adam 49, 83, 163, 165
Wheelwright Philip 173
Whorf Benjamin L. 54
Witwicki Tadeusz 166
Włodkowska Zofia 157
Wojtkowska Katarzyna 144, 158
Wojtyła Karol 166
Wolf Erik R. 173
Wolińska Zofia 160

Z

Zalewski Sylwester 160
Zawojcka Teresa 88, 158
Zeidler-Janiszewska Anna 153
Zembrzusi Tadeusz 103, 161, 162
Zichy Michael 173
Zimand Roman 161
Zimmerli Walther 173
Zychowicz Juliusz 158