

Muslija Muhović

NASLIJEĐE SUVREMENE FILOZOFESKE ANTROPOLOGIJE

Rezime

Autor obrazlaže svoje stajalište da ideja o utemeljivanju suvremene filozofske antropologije nije mogla nastati neovisno od prethodnih bogatih i raznovrsnih nazora ma koliko to izgledalo paradoksalno. To pokazuje na mnogim pitanjima o kojima raspravlja višestoljetna tradicija protiv koje ustaju utemeljivači i predstavnici suvremene filozofske antropologije. Ma koliko nagovještavali novu sliku o suštini ljudskog bića, odnosno njegovim specifičnostima i monopolima oni nisu mogli izbjeći motive i duhovne poticaje prethodnih filozofskih, teoloških i znanstvenih razumijevanja ljudskog bića, iako su upozoravali na poplavu raznih teorija koje su “pomutile” pravu sliku o čovjeku. Oni također, nisu do kraja proveli svoj program o čovjeku upadajući u razne forme “izama”, bitnom svojstvu svih prethodnih učenja.

Predstavnici tri glavna koncepta (antropologija “odozdo”, antropologija “odozgo” i antropologija jedinstva tjelesnosti, duhovnosti i duševnosti ili “sistem-ska” antropologija), formirani unutar suvremene filozofske antropologije, upadaju u forme “izama” ili “dualizma”, doduše novog predznaka. S obzirom na to njihova učenja pate od mnogovrsnih jednostranosti. Oni su nastojali da filozofsku antropologiju učine središnjom filozofskom disciplinom zbog čega su bili izloženi oštroj kritici u čemu su prednjačili M. Heidegger, J. P. Sartre i neki frankfurtovci (Max Horkheimer i drugi).

Suvremena filozofska antropologija nije mogla nastati neovisno o prethodnim misaonim tokovima. Ona, zapravo, predstavlja njihov radikalni kritički izraz o biti ljudskog bića. Drugim riječima, ideja o stvaranju cjelovite slike čovjeka i specifičnostima njegovog bića, formirana, kako neki žele prikazati, kao disciplinirano, odnosno orijentacijsko mišljenje, značila je radikalan obrat u suvremenoj filozofiji. Ta je ideja nastala na temelju brižljivog i duboko kritičkog prosuđivanja o dometima i granicama misaone tradicije i veoma bogatih uvida stečenih u znanstveno-empirijskim istraživanjima. Naravno, njeno iskazivanje, u svojoj biti, značilo je pokušaj transcendiranja raznih formi “izama”, filozofskih i znanstvenih, artikuliranih tokom povijesti filozofskog i znanstvenog mišljenja. Bilo je potrebno da se iz labirinta filozofskog i znanstvenog nazora klistalizira onaj filozofski nazor koji će imati za cilj da ljudsko biće sagleda u svim njegovim aspektima. To je nedostajalo cijeloj misaonoj tradiciji. Iz tog labirinta izlazi filozofska antropologija u kojoj dominira ideja o potrebi svestranog sagledavanja “specifičnih monopola” (Scheler) ljudskog bića u odnosu na životinje. Stoga nije čudno što u njoj prisustvuju neke teme onih mišljenja o kojima iskazuje svoj kritički sud.

Da li je suvremena filozofska antropologija, kao novi nazor o ljudskom biću, značila potpuno pregorijevanje bogate i heteronomne tradicije ili je ona ostala zarobljena sadržajno različitim naslijeđem? Drugim riječima, da li se uspjela totalno osloboditi naslijeđa? Odgovor se neposredno nadovezuje na konstataciju da promovirana ideja o čovjeku, shvaćenom u njegovoj cjelovitosti, u djelima protagonista suvremene filozofske antropologije, izuzev predstavnika “sistematske” antropologije, tj. antropologije “jedinstva”, nije do kraja provedena. Razloge za to treba tražiti u nemoći njenih protagonista da nadiđu one domete i jednostranosti do kojih je došlo tradicionalno mišljenje.

U svojim nastojanjima da pokažu u čemu se sastoji specifičnost čovjeka, protagonisti suvremene filozofske antropologije ingeniozno pokreću pitanje monopola ljudskog bića. Također, oni razmatraju i mnoga druga pitanja koja su u neraskidivoj vezi s prvim. Pri tom se dotiču onih tema čiji su nosioci kritizirali i refutirali ne samo njemačku klasičnu misao, nego i njoj prethodno mišljenje. Stoga, ništa čudno nije što se u skoro svim

konceptima suvremene filozofske antropologije mogu naći teme kao npr.: “volja za život”, “volja za moć” itd.

Protagonisti suvremene filozofske antropologije svojom idejom o potrebi utemeljivanja jednog posve novog nazora, koja će preuzeti kormilo u filozofiji, nadali su se da će njihovom idejom o čovjeku biti riješena enigma o ljudskom biću i njegovim specifičnostima. Njihov mukotrpan put do krajnjeg cilja praćen je ne samo usponima nego i padovima. U prvom slučaju radi se o tome da se čovjek oslobodi krize znanja o sebi koju je priredio prodor raznih empirijskih znanosti, a u drugom slučaju riječ je o njihovoj nemoći da odgovore na fundamentalni problem planetarnog karaktera tj. otuđenje. Naravno, ishodišta njihovih učenja pokazala su nešto sasvim suprotno. Neka od njih ostala su zarobljena dualizmom, samo drugog predznaka u odnosu na njegovu tradicionalnu formu, dok su druga skončala u antidijalektičkom biologizmu. U oba slučaja, zapravo, riječ je o nemogućnosti emancipiranja od svih njima prethodnih filozofskih i znanstvenih “izama”.

Nasuprot njima, opterećenim jednostranostima - kojima je osnovno načelo (Grundsatz) duh, odnosno specifična tjelesnost (Leiblichkeit) stoji “sistematska” antropologija koja duhovnost, tjelesnost i duševnost razumijeva kao međusobno neraskidive segmente ljudskog bića. Međutim, ona, kao i dva prethodna stajališta, antropologija duhovnosti i antropologija tjelesnosti, svojom idejom o potrebi izgradnje cjelovite slike o čovjeku, ima svoju filozofsku pozadinu. Naime, njeno polazište o jednako bitnom vrednovanju duhovnosti, tjelesnosti i duševnosti ljudskog bića nalazi svoje motive, pored ostalog, u njemačkom klasičnom filozofskom mišljenju, mada problematiku razumijeva mimo okvira tog mišljenja.

Suvremeno filozofsko mišljenje, a posebno razne antropološke vizure, karakterizira se raznovrsnim analitikama i kritikama filozofske antropologije. Njegovi zagovornici u svojim raspravama o nekim antropološkim temama nastoje koliko-toliko ispravno odgovoriti na jedno fundamentalno pitanje: kakav je odnos filozofske antropologije spram njenog naslijeđa? Odgovori su posve disperzivni. Oni ovise o tome koliko je na njih utjecala misaona tradicija, odnosno od kojeg su filozofskog problema polazili. Tako, npr., postoje nepremostive razlike između M. M. Pontyja i L. Althussera. Treba imati na umu da analitičari i kritičari u filoz-

ofskoj antropologiji prepoznaju svojevrsnu metafiziku subjektivnosti. Takav sud mogao bi palpirati sa ishodištima nekih koncepata o čovjeku, primjera radi, s antropologijom duhovnosti. Međutim, takva tvrdnja, ukoliko se odnosi na ostale glavne koncepte, nije u stanju izbrisati sumnje u vlastitu ispravnost.

Bez obzira na neke ispravne, ali u većini slučajeva pogrešne i jednos-trane stavove kojima njihovi predstavnici nastoje prikazati domete i granice suvremene filozofske antropologije, ispravno je konstatirati sljedeće: suvremena filozofska antropologija nije mogla nastati neovisno o višestoljetnoj misaonoj tradiciji. Također, ona je u svojoj projekciji o čovjeku i njegovim specifičnostima, kritički koristila značajne uvide istraživačkih poduhvata empirijskih znanosti s druge polovice 19. stoljeća, čija je vladavina prisutna kako u vrijeme njenog konstituiranja, tako i danas. Ni najžustriji njeni kritičari i pristalice ne mogu izbjeći činjenicu da njeno naslijeđe ima relativno dugu povijest. Ako se to nema na umu, onda se gubi iz vida mogućnost validnog razumijevanja smisla i značaja suvremene filozofske antropologije. Drugim riječima: kroz kritičku i brižljivu analizu bogatog i međusobno različitog naslijeđa može se razumjeti novi filozofski nazor o čovjeku. On je, zapravo, izraz krize jedinstvene slike o čovjeku i njegovom položaju u kozmosu, nastao kao prijeka potreba oko razrješenja krize ljudske spoznaje.

Svi problemi koje razmatra suvremena filozofska antropologija, kao i rješenja koja ona nudi i do kojih dolaze razne antropološke verzije, upozoravaju na značaj naslijeđa, a posebno Kantove transcendentalne filozofije, kojoj se moramo stalno vraćati. Na potrebu vraćanja toj filozofiji ukazuju i suvremeni filozofski antropolozi. To nije bez razloga, jer je u njoj zasnivanje metafizike provedeno kroz kritiku čistog uma.

Ishodište nekih koncepata suvremene filozofske antropologije jest svojevrsna metafizika. To je na najbolji način pokazao M. Heidegger u svojim kritičkim refleksijama o Kantovoj transcendentalnoj filozofiji. Po njegovom mišljenju postoji identičnost između metafizike i postavljanja pitanja o biti čovjeka. Drugim riječima, utemeljivanje metafizike isto je što i antropologija.¹

¹ Martin Heidegger, *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd, 1979., str. 134.

Pokazalo se da u ishodištima glavnih koncepata o čovjeku, izgrađenih na temelju novog filozofskog nazora, leži metafizika: suprotstavljenost duha i života, prirode i kulture, prirodnog i kulturnog ponašanja čovjeka. U tome se očitovala nemoć (Nichtkönnena) suvremene filozofske antropologije spram svog naslijeđa. To je prepoznatljivo na primjeru Schelerove metafizike "akta", kao i, kako neki smatraju, Plessnerove "negativne" metafizike (Schluz). Uz respektiranje te manjkavosti, suvremena filozofska antropologija, u svojim pretenzijama da preuzme središnje mjesto u filozofiji, nastojeći pritom ponuditi jedinstvenu sliku o ljudskom biću i njegovim specifičnostima, razmatra mnoge probleme koji pripadaju zoni ontologije, gnoseologije, filozofije jezika i drugim filozofskim disciplinama. Usto, ona uspješno uočava krizu samospoznaje čovjeka, omogućene etnologije, kulturne antropologije itd. U tom slučaju njoj pomaže Husserlova kritika psihologizma, naturalizma itd. Njeni protagonisti znaju Husserlovo upozorenje o tome da cijela novovjekovna filozofija predstavlja jedno sukobljavanje dvije ideje: ideje objektivističke filozofije na tlu unaprijed datog svijeta i ideje filozofije na tlu apsolutne transcendentalne subjektivnosti. Ova se druga uspješno probijala s Kantom.² Pritom treba praviti distinkciju između transcendiranja i transcendencije, što izgleda nije prisutno kod protagonista suvremene filozofske antropologije, ne bar u smislu nadilaženja postojeće stvarnosti. U osnovi njihovog učenja leži antidijalektičnost ljudske prirode čime se prepoznaju jasne razlike između njihovog i Marxovog koncepta.

S druge strane, glavni koncepti suvremene filozofske antropologije pokazuju da se njihova filozofska znanost o čovjeku nije mogla biti potpuno oslobođena prethodnih filozofskih, teoloških i znanstvenih tumačenja u razumijevanju ljudskog bića i pored Schelerovog upozorenja o postojanju mnoštva teorija o čovjeku, što je, po njegovom sudu, imalo za posljedicu da u 20. stoljeću čovjek ništa ne zna o samom sebi. Naravno, nedopustivo je poreći značaj nastanka suvremene filozofske antropologije. Ona predstavlja, zapravo, *conditio sine qua non*, bez koje se ne mogu sagledati specifičnosti ljudskog bića u svim njegovim aspektima.

² Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990., str 194.

To je ono što nedostaje svim ostalim antropološkim raspravama i dijalozima u kojima se pokušava iz međusobno različitim dimenzija proniknuti u bit čovjeka.

Specifičnost glavnih koncepata suvremene filozofske antropologije prepoznaje se po tome što njihovi protagonisti traže i nalaze motive i poticaje u njima prethodnim mišljenjima. To važi kako za onaj koncept koji nastoji da specifičnosti ljudskog bića objasni (Erklären) sa stajališta njegove duhovnosti, tako i za onaj pristup koji određujuću snagu (die bestimmende Kraft) čovjeka vidi u njegovoj fizičkoj i tjelesnoj konstituciji i onaj način mišljenja po kome se bit (Sosein) ljudskog bića sastoji u jedinstvu duhovnog, tjelesnog i duševnog. Drugim riječima, fundamentalni pojmovi glavnih koncepata suvremene filozofske antropologije su duh, život i jedinstvo duha i života. Ti pojmovi nedvojbeno pokazuju koliko su snažno utjecala razna filozofska mišljenja, počev od Kanta, preko Schopenhauera, Nietzschea pa do Diltheya i Husserla. Naravno, taj utjecaj nije istog intenziteta.

Glavni koncepti suvremene filozofske antropologije nisu mogli izbjeći ni utjecaj raznih empirijskih znanosti, u prvom redu biologije i psihologije. To posebno važi za antropologiju “odozdo”, koja se oslanja na biološku teoriju, a manje na Schelerovu antropologiju “odozgo”, kojom se sa slabom dozom, kritičnosti preuzimaju rezultati Husserlovih istraživanja o psihologiji i njenom mjestu u sustavu filozofskog nazora na svijet. U prvoj je, za razliku od antropologije “odozdo” i antropologije “jedinstva”, prevelirala filozofska tradicija u odnosu na rezultate znanstvenih istraživanja. Doduše, nova forma dualizma koju je ona uspostavila tumači se kao pobjeda evolucionističke teorije.

Razbijajući *altum silentium* i manjkavosti svih prethodnih filozofskih mišljenja o ljudskom biću koji su hipostazirali racionalnu ili iracionalnu komponentu pokazavši se na taj način jednostranim i nedostatnim u sagledavanju cjeline antropološkog fenomena, protagonisti glavnih koncepata suvremene filozofske antropologije, Scheler i Plessner, uprkos nejednakim vrednovanjima ideja i motiva prethodnih mišljenja, pozivaju se na značaj Diltheyevih i Husserlovih stajališta. Tako je, npr., Plessner u tragalačkim naporima oko izgradnje nove filozofske znanosti o čovjeku, u njihovim filozofijama prepoznao značajan obrat u smislu

znanstvenog razumijevanja kulturno-povijesnih tvorevina. Također, od značaja je posebno Diltheyeva hermeneutika kao metoda koja odgovara specifičnostima duhovnih znanosti i kojom se razumijeva duhovni život kao neponovljivo historijsko iskustvo. Treba imati na umu da se tim naporima moralo probiti kroz gustiš, npr., Husserlove fenomenološke filozofije, odnosno njene metode, fenomenološke redukcije i kroz Diltheyevu filozofiju života i njenu metodu. Međutim, to nije moglo ostati bez odgovarajućih posljedica po provođenje prvobitno zamišljene ideje o potrebi izgradnje nove znanosti o čovjeku i cjelini njegovog bića.

Od posebnog značaja za utemeljivanje filozofske antropologije "jedinstva" je filozofska hermeneutika. Preciznije: filozofska hermeneutika, čija je fundamentalna crta pružanje odgovora na pitanje o mogućnostima sporazumijevanja života u mediju njegovog iskustva putem povijesti, predstavlja temelj Plessnerove filozofske antropologije. Prema tome, u hermeneutici kao znanosti izraza, razumijevanja izraza i mogućnosti razumijevanja, Plessner prepoznaje temelje nove filozofske znanosti o čovjeku. U tom smislu, on pozitivno vrednuje Diltheyevo inzistiranje na neraskidivoj povezanosti filozofije i empirije. Ne samo u Plessnerovoj, nego i u Schelerovoj antropologiji duhovnosti i Gehlenovoj i Portmannovoj antropologiji tjelesnosti značajno mjesto (kod Schelera), odnosno središnje mjesto (kod Gehlena i Portmanna), pripadaju pojmu života, kao one teme bez kojih bi manjkalo pravilno razumijevanje Schopenhauerove, Bergsonove i Diltheyeve filozofije. U ovoj posljednjoj, spomenutim pojmom komprehezivno se artikulira specifičnost hermeneutičkog mišljenja. To, naravno, ne znači da su samo te filozofije predstavljale jedine izvore iz kojih su predstavnici suvremene filozofske antropologije crpili ideje. Oni su se u razmatranjima, koja su se neminovno nametala izgradnji nove filozofske znanosti, pozivala na Hegela, mada su ostali ispod nivoa njegove filozofije, odnosno njegove misli o povijesti i njenoj dijalektici. Dijalektika je manjkala utemeljivačima suvremene filozofske antropologije. To se najeklatantnije prepoznaje u njihovom odnosu prema otuđenju kao današnjem planetarnom fenomenu. Oni osporavaju Hegel-Marxovu misao o otuđenju kao negaciji slobode čovjeka.

Kontrarno cijeloj intuitivno-ontološkoj metafizici života i filozofiji identičnosti između umnog i zbiljskog, Diltheyeva misao o tome da sub-

jekt spoznaje i predmet spoznaje pripadaju istom životu jedne ljudske sfere, čije objektivacije u djelovanjima i djelima niču iz nje same, unosi bitan specifičan novum. To je iskustveni smisao pojma života.

Misleći u okviru i izvan Bergsonove, Diltheyeve i Husserlove filozofije i drugih filozofskih mišljenja, kao, npr., Schopenhauerovih i Deweyevih i na temelju minucioznog i kritičkog prosuđivanja o dometima i granicama bogatih, raznovrsnih i međusobno oprečnih optika o zadatku filozofije, Plessner, kao i drugi predstavnici suvremene filozofske antropologije, postavlja posve novi zadatak filozofiji. On se sastoji u tome da se ponovo pojmi proces samoshvaćanja i tumačenja života čovjeka i da se na taj način objektivnim učini samosvijest života. Iz toga se javljaju ona pitanja, npr. problem tjelesnosti, koja postaju važnim temama mnogih antropoloških rasprava, u čemu prednjače M. M. Ponty, J. P. Sartre i M. Heidegger.

Ne gubeći s uma značaj Bergsonove, Diltheyeve i Husserlove filozofije za nastanak suvremene filozofske antropologije kao nove filozofske znanosti o čovjeku, u kojima su njeni utemeljivači i predstavnici nalazili primarne motive i duhovne poticaje za izgradnju vlastitih koncepata, potrebno je imati na umu da su oni respektirali neke ideje njemačke klasične filozofije, a posebno Kantove i Fichteove.

Energično odbacujući Kantov nepomirljivi dualizam nužnosti i trebanja, cijepanje cjeline ljudskog bića na čulno biće, biće *phainomena* i biće razuma, biće *noumenona*, tj. na umsko prirodno biće i ličnost obdarenu slobodom, u čemu se slaže sa ostalim predstavnicima suvremene filozofske antropologije, Plessner akceptira značaj Kantove kritičke metode pomoću koje je Kant osvijetlio idealni konformitet između čulnog opažanja i pojmovnog mišljenja, između čulnosti i razuma kao dva stabla ljudskog saznanja. Međutim, on je, zajedno sa drugim predstavnicima obezvrijedio kartezijansko načelo, tj. suprotstavljenost *res extensa* i *res cogitans*, koje je svoj vrhunac dostiglo u Descartesovoj filozofiji, kojom je izvršena misaona revolucija. Tom se revolucijom misleći subjekt proglašava apsolutno slobodnim, čemu se divio Hegel. Naravno, određenjem supstancije kao duha, čija je bit znanje, stvorene su pretpostavke na temelju kojih će kasniji filozofi, a posebno Husserl, rehabilitirati *res cogitans*, a time i uvijek aktualni i nezaboravljeni kartezijanizam.

Za filozofsku tradiciju problem svega što jest leži u agensu. On je involviran u ljudskom umu koji Descartes oslobađa od teologije i srednjovjekovnog mišljenja. Ljudski um posjeduje snagu kojom realizira svoje idealne sadržaje. Na taj način Descartes, kao preteča modernog mišljenja, unosi novinu u filozofsku misao. Međutim, ono što je bitno za predhegelovsku filozofiju jest teza o »konstantnosti uma« (Scheler), što Hegel poriče. On, dakle, smatra da je um vladar i supstancija svijeta.

Suvremena filozofska antropologija, pored ostalog, nalazi svoje motive i u Hegelovom učenju u kojem je čovjek mišljen kao prirodno biće i ujedno kao duh. Drugim riječima: predstavnici suvremene filozofske antropologije respektirali su Hegelovu misao o čovjeku. Ona je do svog punog izraza došla u antropologiji "odozgo", a posebno u antropologiji "jedinstva". Još je prepoznatljiviji utjecaj Kantove kritičke filozofije kojom se sabiraju tri pitanja u jedno: šta je čovjek? Ovo posljednje je središnje pitanje, odnosno pitanje nad pitanjima, suvremene filozofske antropologije. Tom se problemu filozofija stalno vraća. Ono nema svog kraja. Stoga utemeljivači suvremene filozofske antropologije žive u zabludama ukoliko misle da njihov filozofski nazor znači apsolutnu istinu o čovjeku i njegovim specifičnostima, odnosno ukoliko misle da je njihova slika o čovjeku nastala neovisno dugogodišnjem misaonom toku. Oni su u pravu kada tvrde da je čovjek ne samo teorijski, nego i praktički problem. Ali, ta teza nije njihova autentična misao. Ona je jedno od važnijih pitanja filozofske tradicije, npr. Kantove filozofije, čak i mnogo dublje, tj. Protagorine i Aristotelove. Ona je snažno potencirana i kod nekih suvremenih filozofa, npr. Karla-Otta Apela,³ mislioca koji raspravlja o primarnim pretpostavkama i prednostima spoznajne antropologije u odnosu na empirijsko-antropološka disciplinarna mišljenja.

To da suvremena filozofska antropologija nije mogla nastati neovisno filozofskoj tradiciji, najprepoznatljivije je na primjeru odnosa njenih predstavnika prema npr. njemačkoj klasičnoj filozofiji, Kantovoj, Fichteovoj i Hegelovoj. Oni u toj filozofiji respektiraju one uvide koji se odnose

³ Vidi: Karl Otto Apel, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main 1971., 7-8. Uporedi Apelovo djelo: *Transformacija filozofije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1980., str. 307-308.

na svijest i djelatnost, ali ne i da se cijeli labirint specifičnosti čovjeka sažima na jedan i to apsolutni kriterij, na um, odnosno duh. Preciznije: ne prihvaćaju tezu o čovjeku samo kao umnom moralnom biću, odnosno dualizam nužnosti i trebanja, niti pak filozofiju identiteta zbiljskog i umnog i obratno, odnosno filozofiju suprotstavljanja apstraktnog Ja apstraktnom Ne-Ja. Svoj kritički odnos filozofski antropolozi prezentiraju i spram onih filozofskih stajališta u kojima nalaze neposredne motive i poticaje, Bergsonovih, Diltheyevih i Husserlovih.

Uprkos tome što postaje zarobljena naslijeđem kao svojim neraskidivim tkivom, mada se novo tkivo željelo formirati na posve novim i neovisnim osnovama, suvremena filozofska antropologija predstavlja oštru kritiku glavnih filozofskih nazora na svijet, naturalizma, objektivnog idealizma i idealizma slobode. Nastojeći da pokaže njihov smisao (Sinnbildung) i značenje, suvremeni filozofski antropolozi u tim su nazorima tražili ono što će biti najproduktivnije za izgradnju takve filozofske znanosti o čovjeku koja će u cjelini obuhvatiti specifičnosti i monopole ljudskog bića. Drugo je pitanje da li su u tome uspjeli.

Uprkos opravdanom Schelerovom nagovještaju o potrebi izgradnje nove filozofske znanosti o čovjeku, Plessner nadmašuje antropologiju duhovnosti i antropologiju tjelesnosti. To se očituje u njegovom energičnom i kontraktnom izdvajanju iz bogatog i raznovrsnog filozofskog naslijeđa, a posebno njemačke klasične filozofije kao i novijeg filozofskog mišljenja, različitih pravaca i orijentacija, ono što je najplodotvornije za filozofsku antropologiju. Naravno, bez razumijevanja bogatog i raznovrsnog naslijeđa stvara se farinozna slika o suštini, dometima i granicama suvremene filozofske antropologije. Piktualnost takve teze temelji se na rabljenju pojmovnog aparata bogate misaone tradicije. Drugim riječima, suvremena filozofska antropologija operira pojmovima tradicije, a posebno njemačke klasične filozofije, bez one težine koju su oni imali npr. u Kantovom, Fichteovom i Hegelovom mišljenju. Izuzetak toga čini Plessner, koji je kritički reagirao na one filozofske antropologe koji su umanjivali misaonu težinu pojmova kojima je operirala filozofska tradicija. U tom smislu može se govoriti o *conexu* između Plessnerova mišljenja i Kantovog i Fichteovog učenja. Preciznije, uprkos ogromnih razlika postoji dodatna veza (Undverbindungen) između Plessnerovog nazora i

Kantovog i Fichteovog mišljenja o čovjeku. To donekle važi i za Plessnerov odnos prema Husserlu. Tako npr. Plessnerov odnos prema Husserlu najbolje je prezentiran u njegovoj misli o transgredijenciji nužne pojave opažajne stvari, na što je ukazala, koliko je bilo potrebno, njemačka klasična filozofija, a posebno Kant i Hegel, a u novijoj filozofiji Husserl. Toj realnoj pojavi jezgro stvari, njezinog bitka, nije niti realno imanentno, u njoj dokazivo, niti je transcendentno, misaono unutra i bez mostova prema njoj. Utoliko se stvar, po Husserlu, nužno pojavljuje "osjenčena". Plessner prigovara interpretima koji Husserlov zakon "osjenčenja" prihvaćaju kao povratak u subjektivno-idealističke misaone okvire. To je, po Plessneru, posljedica nedovoljnog razlikovanja između apstraktnosti i subjektivnosti. Međutim, izgleda da cijeli problem leži u ishodištu Plessnerovog mišljenja, koji je s pojmom ekscentričnosti, kako neki tvrde, upao u "negativnu metafiziku".

Protagonisti novog filozofskog nazora o čovjeku i njegovim specifičnostima iskazuju ne samo svoj kritički stav, nego i nemoć prema cjelokupnom prethodnom mišljenju. Oni obezvređuju tradicionalnu dihotomiju tijelo-duša, priroda-duh, ali ne i sve ono do čega je došla tradicionalna metafizika, koja, po Hedeggerovom mišljenju, nije pitala o bitku, nego ga je, naprotiv, držala skrivenim i to tako što je zdanje metafizike izgradila polazeći od pojma bića.

Suvremena filozofska antropologija nastoji da otkrije, u cjelini, specifičnosti ljudskog bića. Međutim, njeni utemeljivači se, stavljajući u središte cjelinu ljudskog bića i njegovog života, ne mogu složiti sa onim misliocima koji su povijest filozofije od Parmenida pa sve do Hegela razumijevali dekadencijom. Oni nisu insistrali na raspadanju fundamenta filozofije koji je vladao od najranijeg filozofskog mišljenja pa sve do Hegela. Njima je prije svega stalo do toga da se ranijim načinom mišljenja ne može iscrpsti sva složena problematika čovjeka i njegovih specifičnosti. Bilo je, po njima, potrebno redefinirati i dopuniti temeljni princip filozofije. Tu dopunu otkrili su u dokazu da *intellectus* nije jedini kriterij razlikovanja čovjeka od životinje. To su argumentirali mnoštvom primjera. Takav odnos prema *intellectusu* ne predstavlja novinu protagonista suvremene filozofske antropologije. Naime, misao o razlici između čovjeka i životinje, koja ima središnje mjesto u njihovim učenjima o čovjeku, iz-

građena je npr. u Schopenhauerovoj filozofiji, koja polazi od toga da životinje imaju opazajno, ali ne i apstraktno saznanje, imaju razum, ali ne i um.

Uprkos svom kritičkom obračunu i upornim nastojanjima da se oslobodi od naslijeđa, a posebno od metafizike, suvremena filozofska antropologija zapada u mnoge protivrječnosti i nedosljednosti, i to zbog onih pitanja koja se razmatraju u prethodnim mišljenjima. Ishodište te nemoći proizlazi otuda što učenja njenih utemeljivača završavaju u metafizici, u prvom redu u Husserlovoj metafizici subjektivnosti, u kojoj neki suvremeni filozofski antropolozi nalaze motive i poticaje za svoja učenja o čovjeku. Doduše, valja imati na umu da su ti motivi prisutni i u Diltheyevoj filozofiji života, kojom se nastoji pregorjeti sterilni dualizam između filozofije kao pukog učenja u naukama i filozofije kao slobodnog tumačenja života. Traženi motivi u raznim filozofskim nazorima bili su temelj različitih načina izgradnje filozofske znanosti o čovjeku što je prouzrokovalo i međusobno oprečno sagledavanje njegovih specifičnosti. Zbog toga se može istaći da je ljudsko biće sa svojim specifičnostima u konceptima suvremene filozofske antropologije u cjelini ostalo nesagledano (Unbesehen).

S druge strane, Schelerova metantropologija i Plessnerova ekscentrična antropologija, tj. negativna metafizika, valjano ocrtavaju lik i mogućnosti metafizike. U njima se, uprkos njihovom energičnom opiranju racionalno-metafizičkoj interpretaciji čovjeka, prepoznaju stavovi o mogućnostima metafizike. One, zapravo, pokazuju da mogućnosti metafizike nisu iscrpljene, niti da je Hegel predstavljao njeno konačno rješenje, odnosno njen kraj. U njima je posrijedi prije zahtjev za modificiranjem, popravljanjem i konzekventnijim provođenjem same metafizike. Po tome se te antropologije bitno razlikuju od antropologije “odozdo”, mada i između njih samih postoje goleme razlike, kako po polazištu, tako i po načinu izlaganja same problematike, odnosno po opsegu utjecaja metafizičkog mišljenja, a posebno Husserlove metafizike subjektivnosti. Stoga nije čudno što se neki od njihovih predstavnika pozivaju na Schopenhauerovu misao o metafici kao prirodnoj potrebi čovjeka. Suprotno gornjoj poziciji o mogućnostima metafizike, kao temelja Schelerove antropologije duhovnosti i njenog ishodišta, tj. metantropologije, druga grupa filozofa

misli sasvim drukčije. Zapravo, oni, u svojim kritikama suvremene filozofske antropologije ne samo da identificiraju metafiziku i antropologiju, nego i smatraju da je Hegel kraj metafizike, preko kojeg se dalje filozofija ne može voditi u dosadašnjem liku. Pored Jaspersa, Sartrea i M. M. PONTYJA, Martin Heidegger je najenergičniji u tome. Za njega filozofska antropologija predstavlja izraz metafizike subjektivnosti.

Bez obzira na to koliko griješe prvi, odnosno drugi, treba imati na umu da, uprkos tome što se pitanje o biti čovjeka, njegovih specifičnosti i njegovog odnosa prema svijetu ne može dovoljno rasvijetliti ako je vođeno tradicionalnim pojmom subjekta, suvremena filozofska antropologija mogla se pojaviti samo na temelju misaono bogatog i raznovrsnog naslijeđa. Ona je, s jedne strane, iznad, a, s druge strane, ostaje u okviru njega. Stoji iznad njega samo utoliko što raskriva one aspekte ljudskog bića na kojima je manje insistiralo naslijeđe, odnosno manje mu poklanjalo pažnju. S druge strane, pojmovi koje koriste suvremeni filozofski antropolozi pripadaju naslijeđu. To je prepoznatljiv znak da tradicionalna filozofska antropologija ni danas ne gubi na značaju i svojoj aktualnosti. Njihova filozofska znanost o čovjeku znači značajan pomak u shvaćanju čovjeka i njegovog ophođenja sa svijetom i opasnošću koje mu dolaze od njega. Međutim, pitajući se o cjelini ljudskog bića i njegovog odnosa prema bitku, suvremena filozofska antropologija istodobno tangira i pitanje ontologije, što Heideggeru daje "pravo" da je proglasi regionalnom ontologijom. Budući da nije provela svoj program do kraja, što je posljedica jakog utjecaja onih mišljenja iz kojih je crpila ideje i motive za svoj nazor o čovjeku, ona se ne može dalje razvijati u onom liku kako su ga opisali Max Scheler i H. Plessner u svojim prolegomenama o posve novoj filozofskoj znanosti o čovjeku shvaćenom u cjelini njegovog bića.

Abstract

The author sets out his view that the idea of founding a contemporary philosophical anthropology could not have arisen independently of previous rich and diverse notions, however paradoxical this may seem. This is evident

in numerous questions debated by the centuries' old tradition against which the founders and representatives of contemporary philosophical anthropology are up in arms. However much they may have been the harbingers of a new image of the essence of the human being, of its specificities and monopolies, they have been unable to avoid the motifs and spiritual influence of earlier philosophical, theological and scientific understandings of the human being, although they warned against the flood of various theories that have "blurred" the true image of man. Nor, falling into various forms of "isms", have they carried through to the limit their agenda on man, the essential feature of all earlier teachings.

The representatives of the three main concepts ("bottom up" anthropology, "top down" anthropology and the anthropology of the unicity of the corporeal, the spiritual and the soul or "systemic" anthropology") formed within contemporary philosophical anthropology, have fallen into forms of "isms" or "dualisms", admittedly with new insignia. As a result, their teachings suffer from multifarious partialities and tunnel vision. They have sought to make philosophical anthropology into a central philosophical discipline, as a result of which they have been exposed to sharp criticism, of which the pioneers were Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre and some of the Frankfurt school (Max Horkheimer and others).