

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Ana Škunca

**RECEPCIJA FILOZOFIJSKE ANTROPOLOGIJE U ANGLO –  
SAKSONSKOJ FILOZOFIJSKOJ TRADICIJI**

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. Hotimir Burger

Zagreb, srpanj 2013.

## Sadržaj

I.	Uvod .....	1
II.	Temeljne postavke filozofske antropologije i njezine filozofsko – metodološke osnove .....	2
	1. Filozofska antropologija .....	2
	2. Klasici filozofske antropologije .....	3
	2.1. Max Scheler .....	3
	2.2. Helmuth Plessner .....	5
	2.3. Arnold Gehlen .....	9
	2.4. Michael Landmann .....	10
III.	Recepcija filozofske antropologije u anglo – saksonskoj tradiciji .....	11
	1. Negativan odnos prema ideji filozofske antropologije (do '90ih godina 20.st.) .....	11
	1.1. Odnos prema filozofskoj antropologiji .....	11
	1.2. Odnos prema klasicima filozofske antropologije.....	15
	2. Obnovljeni interes za filozofsku antropologiju (od '90ih godina do danas) .....	19
	2.1. Kraj 20. Stoljeća .....	19
	2.1.1. Obnovljeni interes za filozofsku antropologiju kao disciplinu ....	19
	2.1.2. Filozofija Maxa Schelera u kontekstu suvremene filozofije .....	22
	2.1.3. Feministički prigovor filozofskoj antropologiji .....	24
	2.2. Početak 21. Stoljeća .....	25
	2.2.1. Filozofska antropologija i posthumanizam .....	25
	2.2.2. Filozofska antropologija i ekofilozofija .....	27
	2.2.3. Filozofska antropologija i umjetnost .....	32
IV.	Zaključak .....	33
	Literatura .....	37

## Recepcija filozofske antropologije u anglo – saksonskoj filozofskoj tradiciji

### Sažetak

Ovaj rad predstavlja kratki i sažeti prikaz recepcije filozofske antropologije kao discipline u anglo – saksonskoj filozofskoj tradiciji na temelju dostupne literature. Obuhvaća vremenski period od početka 20.st. do današnjih dana te prati razvoj odnosa ove tradicije prema temama, metodologiji i najistaknutijim predstavnicima filozofske antropologije. U prikazu je vidljiva promjena ovog odnosa od u početku gotovo potpuno negativnog stava i nepriznavanja ove discipline kao legitimne, preko prepoznavanja njezinog značaja i važnosti za filozofsku misao do potpunog zaokreta prema antropološkim temama. Pojmovi *čovjek* i *ljudska priroda*, kao i *kultura*, početkom 21.st. se nanovo aktualiziraju, a filozofskoj antropologiji okreću se suvremeni mislioci različitih orijentacija, od ekofilozofije do feminističke orijentacije, u promišljanju aktualnih problema u kojima se nalazi današnje društvo.

**Ključne riječi:** filozofska antropologija; anglo – saksonska filozofska tradicija; čovjek; ljudska priroda; kultura.

## Reception of the Philosophical Anthropology in the Anglo – Saxon Philosophical Tradition

### Abstract

Main goal of this thesis was to give a short and concise review of the reception of philosophical anthropology in the Anglo – Saxon philosophical tradition based on available literature. This review covers a large time period from the beginning of 20th century until modern days and it shows a way in which philosophical anthropology's central conceptions, methodology and eminent thinkers have been viewed by this tradition. It shows this view changing from a standpoint of complete rejection and neglect of philosophical anthropology in Anglo – Saxon philosophical tradition to recognition of philosophical anthropology as a legitimate philosophical discipline, and recognition of her importance for philosophical thought in general, to a general acceptance of anthropological concepts and problems. Notions such as *human* and *human nature*, as well as *culture*, are being recognized today as the central conceptions and starting points in coping with contemporary issues. As a consequence of that, modern philosophers of diverse orientations, from ecophilosophers to feminists, have reached out to philosophical anthropology in an attempt to deal with problems of today's society.

**Keywords:** philosophical anthropology; anglo –saxon philosophical tradition; human; human nature; culture.

## I. Uvod

U ovom radu razmatrat će se odnos anglo – saksonske filozofske tradicije prema filozofskoj antropologiji. Počevši od kratkog osvrt na odnos između filozofije općenito i antropologije, definira se što se zapravo smatra pod filozofskom antropologijom i iznose se temeljne teze, kao i metodologijske postavke glavnih predstavnika filozofske antropologije – Maxa Schelera, Helmutha Plessnera, Arnolda Gehlena te Michaela Landmanna.

Središnji dio rada posvećen je analizi dostupnih djela filozofa anglo – saksonske tradicije na temu filozofske antropologije. Niz članaka, eseja, recenzija i opsežnih djela objavljenih od sredine 20.st. do početka 21.st. omogućava uvid u odnos anglo – saksonske filozofske tradicije prema filozofskoj antropologiji kao disciplini koja se pojavila i razvijala prvenstveno u okvirima europske kontinentalne filozofije. Glavna teza ovog rada jest da se taj odnos kroz desetljeća razvio od početne nezainteresiranosti i negativnog stava prema ideji filozofske antropologije, njezinoj metodologiji, kao i njezinim najistaknutijim predstavnicima, do oživljavanja interesa za temeljne pojmove i probleme ove filozofske discipline koji je vidljiv i u suvremenosti. Sukladno tome, u ovom se radu navode analize razloga koji stoje u temelju negativne recepcije filozofske antropologije, zatim pokušaji obrane i buđenja zanimanja za ovu disciplinu te njezina aktualizacija u suvremenosti. Uz odnos anglo – saksonske filozofske tradicije prema filozofskoj antropologiji kao cjelini, prati se i recepcija klasika filozofske antropologije. Ovdje se u prvom redu ističe filozofija Maxa Schelera kao najeksplicitnija u ovoj tradiciji, uz osvrt i na ostale važne autore.

Ova analiza dovela je i do nekoliko zanimljivih, neočekivanih uvida, kao što je feministički prigovor filozofskoj antropologiji koji je bitno vezan uz jezik i, prije svega, englesko govorno područje. U završnom se poglavlju formiraju tri velike tematske cjeline unutar kojih se aktualizira filozofska antropologija. Prva od njih je tema posthumanizma i postčovjeka unutar koje se poziva na ponovno promišljanje teza filozofske antropologije Michaela Landmanna, zatim se u raspravama unutar ekofilozofije obnavlja interes za filozofsku antropologiju Marjorie Grene i Helmutha Plessnera, a u suvremenosti put u filozofsku antropologiju vodi i preko umjetnosti u djelu Josepha Margolisa.

## II. Temeljne postavke filozofske antropologije i njezine filozofsko – metodološke osnove

### 1. Filozofska antropologija

Odnos antropologije i filozofije ima svoju dugu povijest i najčešće se manifestira u dva oprečna stajališta. S jedne strane, imamo shvaćanje po kojemu svaka filozofija u krajnjoj liniji govori o čovjeku i njegovom odnosu spram svijeta i svega što jest, dok s druge strane stoji puno uže shvaćanje unutar kojega se antropologija promatra kao zasebna filozofska disciplina. Razvoj ovog shvaćanja možemo pratiti od početaka u radovima njemačkih filozofa 16. i 17. stoljeća, kroz razradu koju je kao disciplina doživjela u djelima Herdera, zatim preko institucionalizacije na sveučilište koju je proveo Immanuel Kant do daljnjeg razvoja u djelima Feuerbacha i suvremenih autora.<sup>1</sup> Ova linija će se kasnije označavati i kao filozofska antropologija u širem smislu ili *implicitna antropologija* i to u odnosu spram još užeg određenja ove discipline koje za njezinog utemeljitelja uzima tek Maxa Schelera, a koje se može naći u *The Encyclopedia of Philosophy* iz 1967.g.<sup>2</sup>

Scheler, ukazujući na kritičnu situaciju suvremenog čovjeka - „ni u jedno doba povijesti čovjek nije postao sebi toliko *problematičan* kao u sadašnjosti“<sup>3</sup> - te na raznolikost i oprečnost koju se može pronaći u tradicionalnim i znanstvenim teorijama o čovjeku, izvršava jedan *antropologijski obrat* u suvremenoj filozofiji. Pomoću u filozofiji utemeljene antropologije, Scheler je postavio zadatak za iznalaženjem jedne jedinstvene teorije čovjeka ili jedinstvenog *razumijevanja* čovjeka, koje bi svoje izvore imalo kako u filozofskim, tako i u prirodno i duhovnoznanstvenim teorijama o čovjeku. Na taj način on utemeljuje ono što danas često nazivamo *eksplicitnom* filozofskom antropologijom u želji da se naglasi

---

<sup>1</sup> Podjelu na ova dva stajališta i njihovo objašnjenje izveo je prof.dr. H. Burger u poglavlju *Što je filozofska antropologija?* u: Burger, Hotimir, *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb, 1993.

<sup>2</sup> *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, The Macmillan & The Free Press; Collier-Macmillan, London, New York, 1967.

<sup>3</sup> Scheler, Max, *Položaj čovjeka u kozmosu* u: Scheler, Max, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996., str. 129

razlikovanje ove filozofske orijentacije od onog već navedenog šireg poimanja filozofske antropologije kao „povijesti ideja o ljudskoj prirodi“.<sup>4</sup>

Takva jedna filozofska antropologija, kakva kreće s djelom Maxa Schelera, trebala bi dohvatiti cjelinu čovjeka, rezimira njezin zadatak H. Burger, u obliku njegova samorazumijevanja. Shvaćena kao samorazumijevanje, ona postaje konstitutivna za čovjeka i, u određenom smislu, regulativna za njegovo djelovanje. Filozofska antropologija tada dobiva zadatak rezimiranja i objedinjavanja cjelokupnog razumijevanja čovjeka i to u obliku razgraničenja i povezivanja raznolikih znanstvenih spoznaja o čovjeku, kao i filozofskih mišljenja o čovjeku.<sup>5</sup>

## 2. Klasici filozofske antropologije

### 2.1. Max Scheler

Filozof kojeg se, kako smo već spomenuli, smatra utemeljiteljem ove discipline, svoje ideje o filozofskoj antropologiji razvio je u spisima *Uz ideju čovjeka* (1915), *Čovjek i povijest* (1926) te *Položaj čovjeka u kozmosu* (1928).<sup>6</sup> Ono karakteristično za Schelera, što je i oblikovalo daljnji razvoj ove discipline, jest, kako ističe Burger, pokušaj kritičkog rezimiranja dominantnih teorija čovjeka u zapadnoj tradiciji, uz neupitni poticaj koji proizlazi iz radikalne problematičnosti čovjeka obzirom na proturječnost tada aktualnih teorija o čovjeku.<sup>7</sup>

Scheler je izrazito kritičan prema dotadašnjem cjelokupnom učenju o čovjeku i ističe da su se i religije i filozofija do tada više bavili problemom odakle čovjek potječe, umjesto važnijim pitanjem – što čovjek zapravo jest. „U stanovitom se smislu svi središnji problemi filozofije mogu svesti na pitanje što je čovjek i koje metafizičko mjesto i položaj zauzima u cjelini bitka“, kaže Scheler u spisu *O ideji čovjeka*.<sup>8</sup> Pri postavljanju tog pitanja, uvijek se susrećemo s činjenicom da je čovjek toliko raznolika pojava da su sve definicije o njemu prekratke te ovdje Scheler izvodi jednu od svojih važnih teza koja glasi da upravo

---

<sup>4</sup> Peterson, Keith R., „All that we are: Philosophical Anthropology and Ecophilosophy“, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 56, No.1 (2010), str. 91-113; str. 95; ovo razlikovanje Peterson temelji na uvidima J. Fischera u: Fischer, Joachim, *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg i Munchen, 2008.

<sup>5</sup> Burger, Hotimir, *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb, 1993.

<sup>6</sup> Svi ovi spisu su kod nas prevedeni, vidi: Scheler, Max, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996.

<sup>7</sup> Burger, Hotimir, *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb, 1993., poglavlje o Maxu Scheleru.

<sup>8</sup> Scheler, Max, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996., str 39

nemogućnost definiranja pripada biti čovjeka. Čovjeku je, u ovoj ranoj Schelerovoj koncepciji čovjeka, dodijeljena pozicija granice, prijelaza, tj. on je „mjesto pojavljivanja Boga u struji života“<sup>9</sup>. Te je jedina smisljena ideja čovjeka *teomorfizam*, ideja jednog smislenog subjekta koji je konačna i živa slika Božja. No, ovdje se ne radi, ističe Burger, o tome da se „*homo naturalis*“ razvija u neku vrstu bogočovjeka, već o tome da se na određenim točkama živog svijeta otvara jedno novo područje, odnosno nova regija zbiljskog.<sup>10</sup> Na temelju ove izjave, Scheler smatra da nikako ne može biti govora o nekom *prirodnom jedinstvu čovjeka*, već se čovjek može fundirati samo kao historijski, na Boga upućeni čovjek uz pomoć ideje *osobe*.

U svojim kasnijim spisima, posebice u *Položaju čovjeka u kozmosu*, Scheler se bavi pokušajem osporavanja prirodoznanstvene teorije čovjeka. Ovdje on prikazuje jednu stupnjevitu shemu *živoga*, koje se za njega poklapa s onim *psihičkim*. Tako on navodi 4 stupnja psihičkog života – od čuvstvenog poriva koji karakterizira biljni opstanak, preko instinkta, asocijativnog pamćenja do praktične inteligencije, uz koju je vezana i sposobnost izbora, a koje sve karakteriziraju opstanak životinje – i postavlja pitanje ima li čovjek još neki viši stupanj psihičkog, odnosno duševnog života? Na ovome mjestu Scheler uvodi svoj pojam *duh* i uz njega vezani pojam *osobe*, koji su centralni za njegovo poimanje čovjeka. *Duh*, kao svemu životu oprečni princip, je ono što čovjeka čini čovjekom i po čemu se on razlikuje od životinje i ostalih oblika prirodnog života. Taj princip obuhvaća um, određeni način zrenja prafenomena ili bitnih sadržaja te klasu emocionalnih i volitivnih akata, centar kojih je *osoba*. Iz takvog temeljnog ustrojstva čovjeka proizlaze njegove osnovne odredbe: egzistencijalna nevezanost, sloboda i odriješnost.<sup>11</sup> Čovjek nije vezan za svoju okolinu, već je on slobodno i svijetu otvoreno biće. On *ima* svijet, jedna je od temeljnih Schelerovih postavki, jer svoju okolinu može uzvisiti od razine 'predmeta'. Ono što nadalje karakterizira biće koje ima duh jest jedan refleksivni akt, jedno sabiranje sebe, odnosno samosvijest. „Samo čovjek – ukoliko je osoba – može se *uzdići* iznad sebe – kao živo biće – i iz jednog središta istodobno *s onu stranu* prostornovremenskog svijeta *sve*, pa i sama sebe, učiniti predmetom svoje spoznaje.“<sup>12</sup> Tako je čovjek kao duhovno biće, prema Scheleru, i samom sebi i svijetu nadmoćno biće, a središte iz kojega čovjek izvršava aktove opredmećivanja,

---

<sup>9</sup> Isto, str. 53

<sup>10</sup> Burger, Hotimir, *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb, 1993., poglavlje o Maxu Scheleru

<sup>11</sup> Isto

<sup>12</sup> Scheler, Max, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996., str 157

samim tim uzdizanjem, ne može biti dio ovoga svijeta. Ono se nalazi u *najvišem temelju bitka*, te stoga Scheler govori o položaju čovjeka u *kozmosu*, a ne u prirodi ili svijetu.

Jedino je duh instanca koja nije podložna opredmećivanju, i to iz razloga što je duh čista aktualnost koja svoj bitak ima samo u slobodnom vršenju svojih akata, a središte joj je osoba. Duhovni akt, kojeg Scheler naziva *akt ideiranja*, a temelji na vlastitoj interpretaciji metode fenomenološke redukcije, jest akt kojim se opstanak odvaja od biti i kojim se kod Schelera ukida zbiljski karakter stvari i svijeta, tj. ukinut je sam moment realnosti. Prema tome, Scheler karakterizira čovjeka kao biće koje se, pomoću svog duha, može *asketski* odnositi spram svijeta i života, potiskujući vlastite nagonске impulse. Čovjek je tako, kaže Scheler, biće koje može reći *ne* ili *asket života*. Ovom dinamikom - potiskivanjem i kočenjem poriva, kojima duh dobiva svoju energiju – Scheler izražava dvopojmovnu prirodu čovjeka, a *poriv* i *duh*, kao dva suprotna, no ipak jedan na drugoga upućena principa, čine ujedno i dva atributa *prabitka*, kojim se Scheler bavi i u ovom spisu, no kojeg tematizira detaljnije kasnije, formirajući jednu metafiziku čovjeka, *metantropologiju*.

## 2.2. Helmuth Plessner

Helmuth Plessner je, uz Schelera, jedan od prvih filozofa koji je temu svojeg istraživanja definirao eksplicitno kao filozofsku antropologiju. Njegovo inauguratívno djelo, *Stupnjevi organskoga i čovjek* (1928), koje čak i nosi podnaslov *Uvod u filozofsku antropologiju*, predstavlja jedno od najvažnijih djela za ovu filozofsku disciplinu.

Pod jakim utjecajima filozofije biologije i u okviru jedne filozofije života, koju je prihvatio, Plessner u navedenom djelu kreće u stupnjevitu razradu oblika života, kako bi na kraju došao do specifičnosti čovjekovog opstanka. U temelju ovog njegovog pothvata leži pojam *pozicionalnosti*, kao jedan od njegovih najvažnijih pojmova. *Pozicionalnost*, utemeljena u pojmu *granice*, ima funkciju čisto spekulativnog preciziranja načina opstanka onog živog, organskog u razlici spram neživog, anorganskog, a manifestira se u karakterističnom dvostrukom aspektu žive stvari, zbog kojeg se ona pojavljuje kao jedinstvo onog vanjskog i onog unutarnjeg. Za razliku od nežive stvari, koja svoju granicu ima samo virtualno, živom tijelu granica realno pripada, smatra Plessner, i tako je na djelu dvostruki aspekt smjerenja prema unutra, unutarnjoj jezgri i prema van, prema omotaču koji nosi svojstva. Na taj način živo biće dvostruko transcendirira, jednom postavljeno preko sebe,



jednom u sebe, ono se *odiže* od samoga sebe i dolazi do onoga što Plessner naziva, *komplikacijom bitka žive stvari*. Ono živo tako se razlikuje od neživog „u svojoj životnosti (...) svojim *pozicionalnim karakterom* ili *pozicionalnošću*“<sup>13</sup> koja nastupa kao svojstvo. Sam proces koji je na djelu kod žive stvari, ono prelaženje granice i ograničavanje, predstavlja za Plessnera *način bitka* onog živog, koje se manifestira na tri stupnja u tri oblika, kao biljka, kao životinja i kao čovjek, a svoje stupnjevanje Plessner izvodi prema zakonu po kojem moment nižeg stupnja, shvaćen kao princip, daje idući viši stupanj i ujedno u njemu ostaje očuvan.

Na prvom stupnju organskog nailazimo na biljni način opstanka kojeg karakterizira *otvorena životna forma*. Biljka predstavlja oblik života koji bitno pripada svom okružju i to na način da ona urasta u svoje okružje. Kao prvi, najjednostavniji oblik života nju obilježava pozicionalnost u svom izvornom obliku – kao u granici utemeljena životnost, čiji je način opstojanja vezan za izvršenje, stavljanje. Ta pozicionalnost, shvaćena kao princip, daje nam slijedeći viši stupanj života na kojemu se nalazi životinjski način opstanka. Na ovom stupnju živa stvar, smatra Plessner, biva stavljena u vlastitu sredinu, u jedno apsolutno Ovdje – Sada, koje predstavlja centar njezine egzistencije, te dolazi do *centrične pozicionalnosti*. Životinju nadalje karakterizira *zatvorena životna forma* – ona je odvojena od svog okružja, u koje se uključuje posredno, te zadobivanjem jednog centra, zadovoljava uvjete koji su potrebni da bi se o ovom stupnju govorilo kao o *sferi*, sferi životinje.

Centrična pozicionalnost, opet shvaćena kao princip, daje temelj na kojemu je moguće zamisliti živo biće višeg stupnja i to zato što postoji ograničenje životinjske organizacije koje „leži u tomu što je individuumu skriven njegov vlastiti bitak“.<sup>14</sup> Iako životinja stvara jedan sustav koji se povratno odnosi na nju samu, misli Plessner, jedno sebe, ona ne doživljava sebe – što je rezervirano za živo biće trećeg stupnja, za živo biće koje ulazi u sferu čovjeka. Potpuna refleksivnost koju čovjek posjeduje kao karakteristiku, postiže se distancom centra pozicionalnosti od samoga sebe, čime živo biće postaje svjesno centralnosti svoje egzistencije, ono „ima sebe samo, zna za sebe, samo je sebi primjetljivo i u tomu je Ja“<sup>15</sup> kaže Plessner i na ovom stupnju uvodi *jastvo* kao specifično svojstvo čovjeka, dok se *subjektivnost* mogla naći već kod životinje. Na ovom je stupnju, isto tako, položen temelj za uvijek nove akte refleksije na samoga sebe, a daljnji je uspon, smatra Plessner, nemoguć, jer je živa stvar

---

<sup>13</sup> Plessner, Helmuth, *Stupnjevi organskoga i čovjek. Uvod u filozofsku antropologiju*, Naklada Breza, Zagreb, 2004., str. 134

<sup>14</sup> Plessner, Helmuth, *Stupnjevi organskoga i čovjek. Uvod u filozofsku antropologiju*, Naklada Breza, Zagreb, 2004., str. 263

<sup>15</sup> Isto, str. 265

sad usitinu došla *iza sebe*. Nasuprot životu životinje koji je centričan, život čovjeka je ekscentričan, a *ekscentričnost* ili *ekscentrična pozicionalnost* označavaju „za čovjeka karakterističnu formu njegove frontalne postavljenosti nasuprot okružju“, kaže Plessner.<sup>16</sup>

Iz ove ekscentrične forme čovjekove životne organizacije Plessner dalje izvodi sve specifičnosti, mogućnosti i svo bogatstvo ljudske egzistencije. Živo biće na ovom stupnju obuhvaća i svoju unutrašnjost u vidu mišljenja, htijenja, osjećaja i td., ali i izvanjskost, jer ipak ostaje bitno vezano u centru svoje pozicionalnosti, te taj dvostruki aspekt njegove egzistencije dovodi do *zbiljskog prekida* čovjekove naravi. Čovjek je, gledano s pozicionalne strane, utrostručeno biće: jednom živi kao tijelo, jednom u tom tijelu kao unutarnji život ili duša te izvan tijela, kao psihofizički neutralno jedinstvo ovih sfera. Individuum, kaže Plessner, koji je pozicionalno tako trostruko karakteriziran naziva se *osoba*. Sukladno ovome, i čovjekov se svijet utrostručuje, razlažući se na vanjski svijet, unutarnji svijet i susvijet. *Vanjski svijet* je sfera koja odgovara tjelesnom aspektu čovjeka. U prvoj distanci spram samoga sebe čovjek je dan sebi kao *unutarnji svijet*, koji se razlaže na dušu i doživljaj, a ekscentričnost čovjekove pozicije jamči i realnost trećeg svijeta, *susvijeta*, u kojemu egzistiraju osobe. Susvijet Plessner karakterizira kao poprište ljudskog – u njemu je izvor ljudske socijalnosti, odnosno susvijet je *sfera drugih ljudi* te *sfera duha*. Duh je kod Plessnera „sfera zahvaljujući kojoj živimo kao osobe, u kojoj mi stojimo upravo zato što naša pozicijska forma odražava nju“.<sup>17</sup>

Svoju refleksiju o čovjeku, u ovom djelu, Plessner završava formirajući tri antropološka zakona ili principa. U prvom, *zakonu prirodno – umjetnog*, on čovjeka vidi kao biće koje sebe tek mora učiniti onim što već jest te bićem koje živi samo ako vodi neki život. Ovo proizlazi iz čovjekove pozicijske forme – budući da posjeduje znanje o sebi i o stvarima, čovjek nikada ne može živjeti direktno, već uvijek samo zaobilazno, preko *umjetnih stvari*. Zato je on po svojoj naravi – *umjetan*. Ova čovjekova umjetna narav izvor je, prema Plessneru, izuma oruđa, kulture, ali i slobode i savjesti. Drugi zakon, onaj *posredovane neposrednosti*, označava paradoksalnu strukturu ljudskog odnošenja prema svijetu. Zbog svoje ekscentrične pozicije, čovjek kao subjekt života je uvijek sa svime u posredovano neposrednom odnosu, tj. čovjek uvijek sva posredovanja svoga odnosa sa zbiljnošću ne doživljava kao posredovanja, već kao neposrednost, sažima i pojednostavljuje ovaj Plessnerov

---

<sup>16</sup> Isto, str. 266

<sup>17</sup> Isto, str. 276

pojam H. Burger u svom pogovoru Plessnerovim *Stupnjevima*.<sup>18</sup> Ovaj zakon obuhvaća čovjekovo stvaralaštvo i ekspresivnost kao temeljnu crtu ljudskog života unutar koje svoje važno mjesto pronalazi i jezik. Te treći i posljednji zakon, onaj *utopijskog obitavališta*, određuje odnos kulture i religioznosti. Ovdje je riječ o konstitutivnoj neukorijenjenosti čovjeka, koja proizlazi iz njegove ekscentričnosti, a koja mu daje svijest o vlastitoj ništavnosti i ništavnosti svijeta, tj. o apsolutnoj slučajnosti svijeta. Kao odgovor na takvu čovjekovu poziciju javlja se ideja o temelju svijeta, o apsolutu ili Bogu, tj. *religioznost*, koja čovjeku daje sigurnost, zavičaj, i koja se ovdje pojavljuje uvijek u suprotnosti i u jednom „neprijateljskom odnosu“ s kulturom.

Teorija ljudskog stupnja, koju Plessner iznosi u spisu *Stupnjevi organskoga i čovjek*, predstavlja zapravo jednu spekulativnu biologiju, rezimira Burger u svom djelu *Filozofska antropologija*, te Plessner u njemu iznosi ideju antropologije kao fundamentalne discipline za teoriju čovjekova iskustva. U njegovoj filozofskoj antropologiji važnu ulogu odigrale su filozofija života, hermeneutika, fenomenologija te problem egzistencije, dakle, svi važni pravci i problemi toga doba. Formirajući jedan pristup filozofske antropologije koja u osnovi ima tezu o ekscentričnosti i neodredivosti čovjeka, nastavlja Burger, Plessner antropologiju vidi uvijek bitno vezanu za filozofiju. Čovjek je uvijek otvoreno pitanje, *homo absconditus* ili skriveni, neustanovljeni čovjek koji uvijek izmiče teorijskom određenju, a filozofska antropologija predstavlja učenje o *uvjetima mogućnosti ljudskog* bića i njegovog iskustva u prirodi i povijesti.<sup>19</sup>

U kasnijim spisima Plessner učenju o čovjeku dodjeljuje središnju poziciju u modernom društvu i svijetu „naprosto zato što je nakon suspenzije svih apsoluta u modernoj filozofiji i kulturi on još jedina dohvatljiva osnova i jedino središte“.<sup>20</sup> Ovaj se njegov potez, i teza koja ga slijedi, pokazao u određenom smislu dalekovidnim. Oni se ostvaruju u današnje, postmoderno doba, u kojem se rješenja aktualnih problema, kako u svijetu tako i u filozofiji, traže ponovno u antropologiji i u čovjeku kao polaznoj točki, o čemu će riječ biti u posljednjem poglavlju ovog rada.

---

<sup>18</sup> Burger, Hotimir, *Probijanje života u ekscentričnu formu. Filozofska antropologija Helmutha Plessnera* u: Plessner, Helmuth, *Stupnjevi organskoga i čovjek. Uvod u filozofsku antropologiju*, Naklada Breza, Zagreb, 2004.

<sup>19</sup> Burger, Hotimir, *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb, 1993., poglavlje o Helmuthu Plessneru.

<sup>20</sup> Isto, str. 112

### 2.3. Arnold Gehlen

Na tragu bitnih uvida koje je razvio u svojoj filozofiji H. Plessner, Arnold Gehlen razvija svoju *elementarnu antropologiju*. U smislu jedne empirijske filozofije, Gehlen filozofsku antropologiju zamišlja kao znanost o čovjeku koja pruža empirijsko – znanstvene uvide o čovjeku kao cjelini koristeći materijale koje pružaju posebne znanosti. Takav *spoznajno – praktični* pristup fundira Gehlen tezama o jedinstvenosti čovjeka, kao roda i kao pojedinca. Čovjek čini biologijski jasan rod na temelju čega je moguća *opća znanost o čovjeku*, koja prevladava posebnosti pojedinačnih znanosti i njihovo pojmovlje, sumira Burger u svojoj *Filozofskoj antropologiji* Gehlenov pristup.<sup>21</sup> Osnovni pojmovi Gehlenove filozofske antropologije su radnja i *djelovanje* u kojima se premošćuje dualizam duše i tijela, a koji se sabiru u *kulturi*, što dalje Gehlenovu filozofiju vodi do *teorije institucija* i *tehnike*, nastavlja Burger.

U svojem djelu *Čovjek. Njegova narav i njegov položaj u svijetu* iz 1940.g. Gehlen formira svoje razumijevanje o čovjeku koje je pod izrazitim utjecajem biologije. Čovjek je za Gehlena djelatno, neustanovljeno biće koje je samo sebi zadaća, koje iz sebe mora nešto načiniti, te je ovdje riječ o *nedostatnosti čovjeka*. Njegova nedostatnost se sastoji u nizu morfoloških nedostataka koje karakteriziraju čovjeka u odnosu na životinju, te je čovjek prema Gehlenovom mišljenju neprilagođen, nespecijaliziran te, u strogo biologijskom smislu, primitivan. Takva čovjekova pozicija spram svijeta, njegova otvorenost, dovodi do *opterećenja* ili preplavljenosti podražajima kojima čovjek tek treba ovladati, odnosno vlastitim sredstvima čovjek se mora odteretiti. *Odterećenje* jest jedan od najvažnijih pojmova za Gehlenovu antropologiju, a predstavlja vrstu djelovanja u kojem čovjek svojim vlastitim sredstvima mora nedostatke svoje egzistencije pretvoriti u šanse svog preživljavanja. Tamo gdje životinja ima okolinu, čovjek sebi stvara drugu prirodu ili kulturu. *Kultura* ovdje predstavlja odsječak prirode kojeg je čovjek preradio prema svojim potrebama te tako njime ovladao i pretvorio ga u sredstvo za život. Kultura je za Gehlena univerzalni ljudski fenomen. Ovladavanje masom utisaka kojima je čovjek izložen uvijek je i odterećenje u smislu smanjenja neposrednog kontakta čovjeka i svijeta. Opažajni svijet je, smatra Gehlen, u svojoj strukturiranosti čovjekov proizvod time što je simbolički obrađen i rasterećen. Čovjek svoj

---

<sup>21</sup> Isto, poglavlje o Arnoldu Gehlenu

svijet napučuje *simbolima*, što u krajnjoj liniji rezultira distancom karakterističnom baš za njegovu egzistenciju, a simbolizacija svoj vrhunac doživljava u jeziku.

Daljnje važne teze Gehlenove antropologije su nezavisnost čovjekove svijesti od poriva i potreba, tj. kod čovjeka je na djelu *redukcija instinkata*, no i jedan *višak poriva* koji čini čovjeka bićem izuzetno orijentiranim na budućnost. Čak i kad zadovolji svoje nagone i potrebe, čovjek uvijek planira i dalje djeluje.

Čovjekova nedostatnost, prema kojoj je čovjek biće koje je sposobno za život samo ako djeluje, koje iz sebe tek mora nešto načiniti i koje nema svoj prirodni svijet/okolinu, nego je tek treba stvoriti, dovodi do još jedne karakteristike čovjeka, a to je njegova *rizičnost*. Stavljene pred takvu zahtjevnju zadaću, za čovjeka uvijek postoji mogućnost da je nije u stanju ispuniti ili da je sasvim promaši. U Gehlenovoj misli, ovo je temelj na kojem razvija svoju *teoriju institucija*. Ovakvo jedno biće se mora na neki način stabilizirati, ustaliti, a to postiže stvarajući sebi primjereni svijet, ambijent „u obliku poredaka i uzoraka ponašanja koji su utjelovljeni u institucijama“.<sup>22</sup>

#### 2.4. Michael Landmann

Filozofska antropologija M. Landmanna predstavlja jedan zaokret prema kulturnoj antropologiji. Za njega, čovjek je povijesno, društveno, no primarno *kulturno biće*. Čovjek je istovremeno stvaraoc kulture i njezin produkt. Iz te kulturalističke pozicije, Landmann izvodi svoje dvije centralne ideje o praznom mjestu unutar ljudskog bitka te ideju pluralnosti. Specifičnost ljudskog bitka manifestira se u *praznini unutar ljudskog bitka*, ostatku praništavila, čime je čovjek nedovršeno biće. Ta nedovršenost kod Landmanna predstavlja osnovu čovjekove *otvorenosti*. Zbog te praznine i otvorenosti, čovjek ide preko danoga i slobodan je raspolagati svojim bitkom – tako čovjekov nedovršeni bitak postaje *stvaralački*. Druga važna ideja, *ideja pluralnosti*, temelji se na stvaralaštvu kao jezgri kulture. Stvaralaštvo nema i ne može imati samo jedan obrazac ili shemu po kojoj se ozbiljuje, ono je bitno pluralističko, zaključuje Landmann.

On formulira i svoju *fundamentalnu antropologiju*. Ona je fundamentalna u svojem razlikovanju spram ostalih antropologija (medicinske, teologijske, psihologijske,...), a

---

<sup>22</sup> Isto, str. 132

konstituira se u razlici između slike čovjeka i antropologije. Čovjek je definiran ovdje kao živo biće posebne vrste koje filozofska antropologija „nastoji shvatiti deskriptivno, usporedbom s drugim bićima, i to uz pomoć „transcendentalnog regresa“ od njegovih kulturnih dostignuća“.<sup>23</sup>

Iz bitne kulturne raznolikosti za Landmanna proizlazi *neodredivost biti čovjeka* i *neutemeljivost biti čovjeka*. Filozofska antropologija može navesti samo *geometrijsko mjesto* na kojem leže slike čovjeka, no ona se ni s jednom od njih ne poistovjećuje, već ih u sebi sadrži sve kao mogućnosti.

Landmann nadalje u svojoj fundamentalnoj antropologiji razvija *ideju antropina*, tj. „pluralističku viziju čovjekovih bitnih odredbi“.<sup>24</sup> Ovdje on sastavlja listu ljudskih odlika koje smatra bitnima, te izvodi kompleksan sustav antropina ili „nepromjenjivih, bezvremenitih temeljnih struktura ljudskog bitka“.<sup>25</sup>

### III. Recepcija filozofske antropologije u anglo – saksonskoj tradiciji

#### 1. Negativan odnos prema ideji filozofske antropologije (do '90ih godina 20.st.)

##### 1.1. Odnos prema filozofskoj antropologiji

Obzirom na simultano pojavljivanje nekoliko važnih pravaca u kontinentalnoj filozofiji početkom 20.st. koji su se bavili na ovaj ili onaj način čovjekom, ili nekim aspektom čovjeka, filozofska antropologija, kao jedan od tih pravaca, primila je možda manje pozornosti nego što bi problemi kojima se bavi inače primili, te su neka od njezinih ključnih djela previđena. O tome je pisao i sam Helmuth Plessner u svom predgovoru drugom izdanju *Stupnjevi organskog i čovjek* ranih '60ih godina, gdje spominje nedostatak ozbiljnije kritike ovog, jednog od svojih glavnih, djela. Nedostatak kritike uzrokovan je, unutar okvira filozofske antropologije kao pravca mišljenja, istodobnim objavljivanjem spisa Maxa Schelera, *Položaj čovjeka u kozmosu* (1928), tj. njegove već dugo i s napetošću iščekivane antropologije, a izvan - velikim uspjehom pojma egzistencije, koji je na neki način imao

---

<sup>23</sup> Isto, poglavlje o M. Landmannu, str. 147

<sup>24</sup> Isto

<sup>25</sup> Isto str. 150

monopol nad filozofskim mišljenjem toga doba u Europi. „Činilo se da otkriće pojma egzistencije nudi ključ za razrješenje svih teškoća (a da time odlučuje i o sudbini filozofske antropologije) koje nisu mogle svladati znanosti o čovjeku koje su posebno patile zbog razdvajanja metodike na prirodnoznanstvenu i duhovnoznanstvenu“,<sup>26</sup> kaže Plessner i uočava problem s kojim se filozofska antropologija susretala u Europi, ali i izvan nje.

Situacija kakva je prevladavala u kontinentalnoj filozofiji toga doba svoj odjek je imala i u anglo – američkoj filozofiji, a prijemom i pozicijom filozofske antropologije s „druge strane Engleskog kanala“ bavio se američki filozof Richard Schacht u dva svoja eseja, *O „egzistencijalizmu“, egzistencijalnoj filozofiji i filozofskoj antropologiji* (1974) te *Filozofska antropologija: što, zašto i kako* (1990). Ovi njegovi radovi predstavljaju jedan od prvih eksplicitnih spominjanja filozofske antropologije kao pravca.<sup>27</sup> Članak iz 1974.g. donosi jedno od rijetkih predstavljanja filozofske antropologije ovoj tradiciji u pozitivnom svjetlu, a onaj iz 1990.g. je među prvima u nizu osvrti i djela u kojima se ogleda ponovno buđenje interesa za ovaj filozofski pravac.

U članku *O „egzistencijalizmu“, egzistencijalnoj filozofiji i filozofskoj antropologiji* (1974) Richard Schacht bavi se razgraničavanjem i definiranjem granica između egzistencijalizma, egzistencijalne filozofije i filozofske antropologije. Uslijed velike popularnosti Sartreove filozofije, u jednom je momentu pojam „egzistencijalizam“ u engleskom govornom području postao gotovo jednoznačan s čitavom europskom, odnosno kontinentalnom filozofijom toga doba, čak i u filozofskim krugovima.<sup>28</sup> Uočivši ovaj trend, Schacht se posvetio ukazivanju na važna razlikovanja filozofskih pravaca i koncepcija toga doba, a među onima koje je naveo kao najvažnije svoje mjesto je našla i filozofska antropologija. Za nju kaže da je „usprkos svojoj važnosti u europskoj filozofiji (i svojoj značajnoj intrinzičnoj filozofijskoj problematici), u ovoj zemlji praktički nepoznata“.<sup>29</sup> Kao razloge za to u ovom članku ukratko navodi, kao prvo, činjenicu da je „egzistencijalizam“ senzacionalniji, te posljedično popularniji, i kao takav je potpuno zasjenio filozofsku antropologiju. Još jedan razlog tome, kojeg Schacht navodi, ovaj puta više filozofske prirode,

---

<sup>26</sup> Plessner, Helmuth, *Stupnjevi organskoga i čovjek. Uvod u filozofsku antropologiju*, Naklada Breza, Zagreb, 2004., str. 13

<sup>27</sup> Osim toga, na ovom govornom području, bio je dostupan još samo pregled filozofske antropologije u *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, The Macmillan & The Free Press; Collier-Macmillan, London, New York, 1967.

<sup>28</sup> Schacht, Richard, „On „Existentialism“, Existency-Philosophy and Philosophical Anthropology“, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 11, No. 4 (1974), str. 291-305, <http://www.jstor.org/stable/20009544>, str. 292

<sup>29</sup> Isto, str. 297

jest da se filozofi koji se bave ovom vrstom antropologije u svojim promišljanjima oslanjaju na velik broj izvora i istraživanja iz područja biologije i društvenih znanosti. Ovakva prelaženja granice između filozofije i znanosti je nešto što velikom broju filozofa anglo – saksonske tradicije nije bilo prihvatljivo. I tako, nekih desetak godina nakon Plessnerove opaske, potvrđuje dva glavna uzroka tadašnjeg položaja filozofske antropologije.

Razloge zbog kojih ona nije privukla više zanimanja u njegovoj filozofskoj tradiciji Schacht podrobnije razmatra u članku iz 1990.g., *Filozofska antropologija: što, zašto i kako*. Ovdje spekulira kako određena odbojnost koja se razvila prema ideji jedne *filozofske* antropologije ima svoje korijene u velikom utjecaju pozitivističke i neo – kantovske misli na razvoj anglo – američke filozofije, zatim u utjecaju koju su na nju izvršili neohegelovci i razvoj filozofije uma. Filozofska tradicija razvijena pod ovakvim utjecajima, tvrdi Schacht, ne ostavlja previše prostora za promišljanja kakva poduzima filozofska antropologija.

Kad se jednom susretne s takvim mišljenjem, tipični će filozof anglo – američke tradicije, smatra Schacht, postaviti slijedeća pitanja: „koji bi uopće bio smisao jedne takve antropologije – pošto već imamo disciplinu koja se zove „antropologija“, koja ima i svoje prirodoslovne i kulturološke grane, a zatim i cijelu gomilu „humanističkih znanosti“ – biologijskih, socijalnih i psihologijskih. Čemu dodati još jednu „filozofsku“ antropologiju i što bi uopće bilo filozofsko u njoj?“<sup>30</sup> Glavno pitanje, dakle, koje se postavlja na spomen filozofske antropologije jest – zašto ne ostaviti izučavanje čovjeka humanističkim znanostima koje su, po prevladavajućem mišljenju, i metodološki bolje opremljene od filozofije u prikupljanju onog znanja o čovjeku do kojeg je uopće moguće doći.

U potrazi za razumijevanjem takve jedne negativne nastrojenosti prema ne samo filozofskoj antropologiji kao pravcu mišljenja, nego i prema idejama čovjeka i ljudske prirode, dakle jedne *mizantropije* kakva je vladala u SAD – u, a djelomično i u Europi, Schacht razmatra i neke uzroke koji nisu čisto filozofske prirode. U očima kritičara filozofska antropologija, i filozofi vezani uz nju, su sumnjivi zbog povezanosti s Nacional socijalizmom.<sup>31</sup> Ovdje se ponajviše spominje Arnold Gehlen, u određeno doba takva je reputacija pratila i Maxa Schelera (McGill 1942), a proširila se s vremenom na čitav filozofski pravac, bez obzira na činjenicu da je jedan od najistaknutijih predstavnika, Helmuth Plessner, bio čak i žrtva takvog političkog poretka i ideologije. U izričito anglo – američkim

---

<sup>30</sup> Schacht, Richard, „Philosophical Anthropology: What, Why and How“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, Supplement (1990), str. 155-176, <http://www.jstor.org/stable/2108037>, str. 157

<sup>31</sup> Isto, str. 166



krugovima, pak, postojao je strah da bi čak i površno bavljenje tim idejama otvorilo vrata sociobiologiji i sličnim pokretima, od kojih se zaziralo, a ovaj period, do '90ih godina 20.st., označilo je u ovim krugovima i već spomenuto čvrsto mišljenje da filozofija nema što pridonijeti znanju o čovjeku. Kad je riječ o znanju o ljudskoj prirodi, navodi Schacht uvriježeno mišljenje, to je područje humanističkih znanosti kojemu filozofi ne mogu ničime doprinijeti, a svaki pokušaj filozofa u tom smjeru donosi im rizik „da budu ništa do sluškinja znanosti ili pak da naprave budalu od sebe“.<sup>32</sup>

Na negativan stav prema filozofskoj antropologiji koji je prevladavao u anglo – saksonskoj tradiciji osvrnuo se i američki filozof Dennis Weiss u svom članku *Obnova antropološke refleksije* iz 1994.g., u kojem, da bi uspješno obranio svoju tvrdnju o neophodnosti filozofsko – antropološkog pogleda na svijet, analizira taj negativni odnos. U toj analizi zahvaća i važan aspekt, kojeg se dotaknuo i R. Schacht, no ovdje je to puno sustavnije izneseno, a taj je – utjecaj na filozofsku antropologiju koji su izvršili Jacques Derrida i Michel Foucault te njihova ideja *kraja čovjeka*.

Nakon perioda od ranih 1920ih do '50ih godina, u kojem se u filozofskim, kao i u popularnim djelima moglo vidjeti oživljavanje interesa za probleme antropologije i u kojem se filozofska antropologija formirala kao prepoznatljiva filozofska disciplina, piše Weiss, u '60ima se takvo pozitivno ozračje počelo mijenjati. Prve značajne promjene dogodile su se 1968.g. na međunarodnom kolokviju francuskih i američkih filozofa na kojem je tema upravo bila filozofija o čovjeku - filozofska antropologija kako su je nazivali u Francuskoj ili filozofska psihologija kako joj je ime glasilo u SAD – u.<sup>33</sup> Na toj je konferenciji Derrida proglasio „kraj čovjeka“. Tako iz gotovo istog osjećaja krize i povijesnih okolnosti iz kojih se početkom stoljeća razvila filozofska antropologija, ovaj put dolazi do negiranja humanizma, antropologije pa i samog pojma čovjeka. Nešto prije ovog eseja Derride, Weiss navodi misao koju Michel Foucault iznosi u svojoj knjizi *Riječi i stvari*, da je antropologija postala glavna prepreka novom načinu mišljenja, te u kojoj svima onima koji se još pitaju o čovjeku i njegovoj biti, i svima onima koji ga još uvijek žele uzeti kao polaznu točku mišljenja, može odgovoriti samo filozofskim smijehom.<sup>34</sup> Temeljeći se na jednom odbijanju: odbijanju razgovora o čovjeku, o njegovoj biti, koje je započelo s Foucaultom i Derridom, novi oblik

---

<sup>32</sup> Isto

<sup>33</sup> Weiss, Dennis M., *Renewing Anthropological Reflection*, (1994),

[http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss\\_Research.htm](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss_Research.htm) , datum učitavanja: 02.05.2012., str. 2

<sup>34</sup> Isto, str. 3

misli koji se javio ima svoj fundament u odbijanju antropologije, zaključuje Weiss, i on je sve do danas ostao utjecajan u kontinentalnoj filozofiji, no i u anglo – američkoj.

Uz ovu, mogli bismo ju nazvati *francusku tradiciju* odbijanja antropologije, Weiss navodi da je u anglo – američkoj filozofiji zaživjelo i neodobravanje antropologije koje se temelji na *Ryle – Dennett tradiciji*, koja se razvila iz djela Rylea i Wittgensteina, a kulminirala u djelu Daniela Dennetta.<sup>35</sup> Unutar ove tradicije, refleksiju o položaju čovjeka u prirodi i svijetu zamijenilo je promišljanje o *umu*. Na tom tragu, u anglo – američkoj filozofiji, a i šire, došlo je do razvoja filozofskih pravaca koji se bave samo određenim *aspektom* čovjeka. Tako su se razvile, navodi Weiss, filozofija jastva, intencionalnosti, svijesti, mozga, no više nije bilo spomena o prirodi ljudskog bića, „kao da se ljudsko biće rascijepilo na dijelove i pritom smo zaboravili da su dijelovi kojima se bavimo zapravo dijelovi jedne cjeline“.<sup>36</sup>

Nakon ovog kratkog pregleda recepcije filozofske antropologije kao discipline od ranih '20ih do početka '90ih godina prošlog stoljeća, slijedi osvrt na prijem pojedinih njezinih predstavnika.

## 1.2. Odnos prema klasicima filozofske antropologije

Jedna od stvari koje se odmah ističu pri pogledu na recepciju glavnih predstavnika filozofske antropologije u anglo – saksonskoj tradiciji jest činjenica da su se njihova djela rijetko (ili se gotovo uopće nisu) prevodila. Kad je u pitanju Max Scheler, ova tvrdnja vrijedi za njegova djela vezana uz temu filozofske antropologije, dok su se djela o etici, sociologiji znanja i teoriji ljubavi prevodila. Jedini pak prijevod njegovog centralnog djela *Položaj čovjeka u kozmosu*, koji je doživio nekoliko reizdanja,<sup>37</sup> a iz tiska izašao tek '90ih godina, nosi naziv *Man's Place in Nature* ili *Položaj čovjeka u prirodi*. Ta je greška ispravljena tek prijevodom Manfreda Fringsa iz 2009.g.<sup>38</sup>

Sve od članka *Schelerova teorija simpatije i ljubavi* objavljenog u sklopu „Simpozija o značaju Maxa Schelera za filozofiju i znanost“ u *Philosophy and phenomenological research* 1942.g. na Schelera se u ovoj tradiciji gleda kroz prizmu filozofa povezanog s pokretom

---

<sup>35</sup> Isto, str. 4

<sup>36</sup> Isto, str. 5

<sup>37</sup> Od nekoliko reizdanja, pri istraživanju za ovaj rad, najčešće su spominjana i citirana ova izdanja: Farrar, Straus and Cudahy; University of Virginia (1961) te Noonday (1962, 1973). Zanimljivo je isto tako da je to prijevod Hansa Meyerhoffa, profesora filozofije njemačkog porijekla koji je 1934.g. emigrirao u SAD uslijed nacističkih progona.

<sup>38</sup> *The Human Place in the Cosmos*. Prijevod: Manfred Frings. Evanston: Northwestern University Press, 2009.

Nacional socijalizma u Njemačkoj.<sup>39</sup> Ovaj članak američkog filozofa V. J. McGilla citira se još desetljećima kasnije, a karakteriziraju ga spekulacije temeljene na Schelerovom ranom spisu na temu rata.<sup>40</sup> McGill posvećuje poveći dio svog eseja poveznici između Schelerove filozofije i nacionalsocijalističke ideologije te iznosi optužbe u smislu da bi Scheler, da je poživio, bio pobornik takve jedne orijentacije. Ove optužbe, po mnogočemu neutemeljene i nevezane za temu eseja (kasnije se u tom radu McGill bavi Schelerovom teorijom ljubavi i simpatije, kako i sam naslov eseja kaže), zadržale su se u ovoj tradiciji i ovog se autora često citiralo pri osvrtu na Schelera i njegovu filozofiju.

Jedan od referentnih autora ove tradicije, kad je riječ o Maxu Scheleru, jest američki filozof Marvin Farber. On u svojoj oštoj kritici *Položaja čovjeka u kozmosu* iz 1954.g. Scheleru dodjeljuje važno mjesto među anti – naturalistima, navodi ga kao odlučnog kritičara evolucijske teorije u biologiji, kao i njenog utjecaja na filozofiju, te dakako, ne propušta citirati McGilla u portretiranju Schelera kao ideološkog prethodnika nacistima.<sup>41</sup> Njegovu antropologiju Farber doživljava kao fideistima prihvatljivu alternativu teoriji čovjeka koju donose specijalne znanosti, a glavna pitanja i probleme filozofske antropologije, koje Scheler navodi u *Položaju*, Farber određuje kao relevantne samo na području Njemačke.

Već s početka Farber negira prvi izneseni problem, tj. Schelerovu tvrdnju da postoje tri međusobno različite ideje čovjeka - teološka, filozofska i znanstvena, no da ne posjedujemo jednu *jedinstvenu* ideju čovjeka. Farber odgovara da je to neobičan zaključak i to iz razloga što znanstvena ideja čovjeka, ili naturalističko – znanstvena antropologija, nadilazi ove druge dvije navedene. Pritom ne samo da je znanstveni pogled na čovjeka na neki način nadmoćan teološkom ili filozofskom, već on daje i jednu opću, ujedinjenu teoriju čovjeka, smatra Farber. Sa svoje polazišne točke, koja podrazumijeva potpunu vjeru u znanstveni pristup istraživanju čovjeka, on nadalje izražava nezadovoljstvo Schelerovim metafizičkim pristupom i, prije svega, Schelerovim principom koji čovjeka čini čovjekom – duhom. Smatra da Scheler ni na jednom mjestu u svojem djelu nije opravdao tvrdnju da čovjekov *centar* aktivnosti nije dio ovoga svijeta te tvrdi da čitatelj mora pronaći način kako da izađe na kraj s pomisli na realno biće koje nema svoj lokus u prostoru i vremenu.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> McGill, V.J., „Scheler's Theory of Sympathy and Love“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 3 (1942), str. 273 – 291, <http://www.jstor.org/stable/2103161>

<sup>40</sup> *Des Genius des Krieges and der deutsche Krieg*, Leipzig (1915); kod nas nije prevedeno.

<sup>41</sup> Farber, Marvin, „Max Scheler on the Place of Man in the Cosmos“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 14, No. 3 (1954), str. 393-399, <http://www.jstor.org/stable/2104111>

<sup>42</sup> Isto, str. 394

Farber nadalje kritizira Schelera i po pitanju korištenja i modificiranja fenomenološke metode. Sam Scheler kaže da se ne može do u pojedinosti složiti s Husserlovom metodom *fenomenološke redukcije*, iako je „u njoj mišljen akt koji doista primjereno definira ljudski duh“<sup>43</sup> te navodi i po čemu se točno razlikuje Husserlova metoda od njegove. Dok kod Husserla to znači suzdržavanje od egzistencijalnog suda, *akt ideiranja* kod Schelera podrazumijeva ukidanje (na pokusni način) samog momenta realnosti. Obrativši pozornost na to, Farber zaključuje da je Schelerova „konceptija fenomenološke redukcije nezrela i netočna“.<sup>44</sup> Farberovo je mišljenje da Scheler zapravo nije uopće shvatio njezinu pravu metodološku prirodu i da ju iz tog razloga primjenjuje u skladu s njegovim vlastitim gledištima i potrebama. Iz Schelerove metode, nastavlja Farber, proizlazi „upitan mističan produkt“ koji je „vrlo blizak tipu nesporazuma prema kojem „redukcija“ uključuje „odbacivanje“ stvarnosti“.<sup>45</sup>

Prema izloženome u *Položaju*, Farber smatra da je Scheler uvidio nešto ispravno od te metode, no da njegova unaprijed prihvaćena uvjerenja i smjer njegove filozofske argumentacije ne dopuštaju njezino ispravno korištenje te da iz tog razloga govori o anihilaciji i emancipaciji, umjesto o suzdržavanju. A bez odgovarajuće metode kao instrumenta, kaže Farber, ne mogu se destruirati i odstranjivati svijetovi. Tako je Scheler pokazao kako je lako prilagoditi opće fenomenološke postavke „ne – filozofskim i ne – znanstvenim svrhama“<sup>46</sup>, a sve slične teze, pojmovi i ideje koje se nalaze kod Schelera, kao što su anihilacija svijeta, asketicizam spram života, proizvoljno korištenje pojma duha i njegova transformacija u *čistu volju* kad je potrebno mogu se, tvrdi Farber, izbjeći okretanjem istinama naturalizma, tj. kritičkoj filozofiji znanosti.

Svoj esej Farber zaključuje u istom neprijateljski nastrojenom i sarkastičnom tonu, pitajući se što je to točno Scheler doprinio određivanju čovjekovog položaja u kozmosu. Pripisuje mu uvođenje određenog noviteta, iako na jedan smušeni način i kroz pogrešnu interpretaciju fenomenologije i naturalističkih teorija. Novitet mu Farber priznaje i u sposobnosti prepoznavanja važnih ideja, koje bi se mogle pokazati plodnima kada bi im se pristupilo s polazišta znanosti i unutar kanona logike, no osim toga, Farber smatra da Scheler

---

<sup>43</sup> Scheler, Max, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996., str. 161

<sup>44</sup> Farber, Marvin, „Max Scheler on the Place of Man in the Cosmos“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 14, No. 3 (1954), str. 393-399, <http://www.jstor.org/stable/2104111>, str. 397

<sup>45</sup> Isto

<sup>46</sup> Isto

ostavlja jednu „žaljenja vrijednu, zbunjujuću i u krajnjoj liniji nedostojnu sliku u svom napadu na znanstvenu filozofiju.“<sup>47</sup>

Nasuprot Scheleru, Plessner je u ovom periodu imao ustrajnu podršku u opusu Marjorie Grene, koja ne samo da je uvela Plessnerovu misao u ovu tradiciju, već se i u čitavom svom misaonom radu oslanjala na Plessnerova učenja i teze. Ona je, između ostaloga, prevela *Smijeh i plač* još 1970.g.,<sup>48</sup> što je do danas ostao jedan od rijetkih prijevoda Plessnerovih djela na engleski jezik, a u očekivanju kvalitetnog prijevoda, najpregledniji prikaz Plessnerovih *Stupnjeva organskoga i čovjek* na engleskom jeziku i dalje je njezin esej *Pozicionalnost u filozofiji Helmutha Plessnera*.<sup>49</sup>

U ovom eseju Grene čvrsto zastupa stajalište da je pitanje o čovjeku i njegovom mjestu u prirodi jedno od, ili možda čak i najvažnije pitanje filozofije. Pri bavljenju ovom problematikom, misli Grene, moderna filozofska misao se kreće između *praznog idealizma* s jedne i *apsurdnog redukcionizma* s druge strane, a rješenje tog beznadnog kretanja ona pronalazi u Plessnerovoj filozofskoj antropologiji. U spisu *Stupnjevi organskoga i čovjek* Grene prepoznaje koncepte i argumente koji pružaju racionalnu osnovu kako za biologijske tako i za znanosti o čovjeku.<sup>50</sup> U tom duhu ona je u ovom svom eseju iznijela jedan pregledan uvod u centralni dio ove Plessnerove rasprave.

Plessnerovim uvidima Grene pridaje važnu ulogu i u svojim esejima o filozofiji biologije, zbog čega je bila metom brojnih kritika,<sup>51</sup> a njegovu tezu o prirodno – umjetnom karakteru čovjeka koristi kao jednu od početnih točaka u eseju *Paradoksi povijesnosti*.<sup>52</sup> U ovom eseju Grene se bavi *vremenskom dimenzijom osobe*, a preko Plessnerovog zakona o prirodno umjetnom, ona zaključuje da je ljudska priroda i sama *povijesna* uslijed svoje ovisnosti o kulturi te odavde dalje brani svoju tezu o primatu povijesnosti ljudske egzistencije.

---

<sup>47</sup> Isto, str. 399

<sup>48</sup> *Laughing and crying: A study of the limits of human behaviour*; prijevod M. Grene i J. S. Churchill, Northwestern University Press, 1970.

<sup>49</sup> Grene, Marjorie, „Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 20, No. 2 (1966), str. 250-277, <http://www.jstor.org/stable/20124229>

<sup>50</sup> Isto, str. 250

<sup>51</sup> Grene, Marjorie, *The Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology*, Reidel Publishing Co., Dordrecht and Boston, 1974

Najčešće se preporučuje čitati njezine eseje uz kritiku koju je napisao David Hull u svom članku *Što filozofija biologije nije*, u kojem je posebno kritičan prema njezinom korištenju Plessnerovih teza; zatim vidi i recenzije ovih eseja od strane R. Olbyja i M. J. S. Hodgea, koji oboje smatraju da djela autora „kontinentalne Europe“, među njima i Plessnera, nemaju puno toga za dodati kad je u pitanju filozofija biologije.

<sup>52</sup> Grene, Marjorie, „The Paradoxes of Historicity“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 32, No. 1 (1978), str. 15-36, <http://www.jstor.org/stable/20127141>

## 2. Obnovljeni interes za filozofsku antropologiju (od '90ih do danas)

### 2.1. Kraj 20. Stoljeća

#### 2.1.1. Obnovljeni interes za filozofsku antropologiju kao disciplinu

Izuzevši pokoju iznimku, sve do kraja 20.st. filozofska antropologija u anglo – saksonskoj tradiciji nije bila prihvaćena kao ozbiljna filozofska disciplina ili orijentacija. Takav stav se polako počeo mijenjati početkom '90ih godina, što se očituje nizom eseja u kojima se ističe kako su teme filozofske antropologije i danas od značaja za filozofsku misao te kako uvidi njezinih predstavnika još uvijek mogu biti poticajni. Autori poput R. Schachta i D. Weissa, koji su sistematizirali i dobro uočili glavne prepreke i probleme zbog kojih je filozofska antropologija kroz dugi period bila sasvim previđena i neprihvaćena u njihovoj misaonoj tradiciji, u svojim su radovima iznijeli i jednu obranu i aktualizaciju ove discipline. U ovom je periodu značajan i obnovljen interes za djelo Maxa Schelera, a u socijalnoj filozofiji i političkoj teoriji citiraju se Plessnerova djela na tu tematiku, prije svega spis *Granice zajednice*.<sup>53</sup>

Richard Schacht u svom već spomenutom članku iz 1990.g. *Filozofska antropologija: što, zašto i kako*, za filozofsku antropologiju kaže da, iako zasjenjena od strane egzistencijalne filozofije i kritizirana od velikog broja istaknutih filozofa, ustraje kao filozofska orijentacija i ostaje područje ozbiljnog filozofskog istraživanja. Navodeći sličnosti i razlikovanja u odnosu na tada aktualne filozofske orijentacije, Schacht kao polaznu točku, koja vodi ka prihvaćanju filozofske antropologije kao relevantne filozofske orijentacije, označava jednostavnu činjenicu, a to je prepoznavanje postojanja ljudskih bića na ovome svijetu i njihove vrijednosti kao objekta istraživanja. Nadalje, da bismo čovjeka mogli obuhvatiti u cjelini moramo usvojiti *antropološku leću*, odnosno stajalište sa kojeg se istraživanja i preispitivanja pojedinih aspekata ljudske stvarnosti shvaćaju kao uvidi koji prvenstveno pridonose razumijevanju cjeline, umjesto da se rasipaju u velik broj zasebnih filozofija, kao što je to tada bio slučaj u filozofiji.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Npr. vidi Hirschman, Albert O., „Social Conflicts as Pillars of Democratic Society“, *Political Theory*, Vol. 22, No. 2 (1994), str. 203-218, <http://www.jstor.org/stable/192144>

<sup>54</sup> Schacht, Richard, „Philosophical Anthropology: What, Why and How“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, Supplement (1990), str. 155-176, <http://www.jstor.org/stable/2108037>, str. 156

Schacht u ovom članku odgovara na neke od prigovora koji su tada bili upućivani filozofskoj antropologiji, ukazujući da ne samo da ona ne zaostaje za posebnim znanostima o čovjeku, već u odnosu na njih ima i određenu prednost. Glavni prigovor u anglo – saksonskoj tradiciji je bio metodološkog karaktera – prikupljanje znanja o čovjeku treba ostaviti humanističkim znanostima, koje su za to bolje metodološki opremljene. Schacht ovdje primjećuje da baš te metodologije, koje omogućavaju sam razvoj ovih pojedinačnih znanosti, predstavljaju njihovo najveće ograničenje. S druge strane, filozofska antropologija nije podložna takvim ograničenjima te je u većoj mogućnosti izaći na kraj s čovjekom i njegovom stvarnošću kao cjelinom. Koristeći uvide do kojih su svojim istraživanjima došle pojedinačne znanosti, ona može dati jedno sveobuhvatno viđenje čovjeka, kako to one zasebno nikad neće biti u stanju. Anticipirajući prigovor da bi se pojedinačne znanosti mogle zadovoljavajuće integrirati i bez pomoći filozofije, Schacht kaže da tu izlazi na vidjelo još jedna prednost filozofske antropologije. Ona može znanstvenim rezultatima istraživanja pridodati i vrijedne filozofske uvide iz područja filozofije uma, djelovanja, jezika, znanosti, povijesti, logike... Oni, smatra Schacht, doprinose razumijevanju ljudske stvarnosti na način na koji ove znanosti to ne mogu, ili pak ne smatraju potrebnim ili relevantnim. Zaključak kojeg na kraju donosi jest da nema i ne može biti zamjene za filozofsku antropologiju u potrazi za znanjem o čovjeku.<sup>55</sup>

U već spomenutom eseju *Obnova antropološke refleksije* iz 1994.g., američki filozof Dennis Weiss analizira stanje filozofske antropologije i njezine negativne recepcije u anglo – saksonskoj tradiciji te pokušava pronaći izlaz iz te situacije. Ovu potragu on započinje isticanjem da su kroz njezinu kratku povijest, pred filozofsku antropologiju bila stavljena dva različita, ali ipak ne sasvim jedan od drugoga nezavisna zadatka. To su *integrativni zadatak* i *zadatak cjelovitosti*.

*Integrativni zadatak* sastoji se u funkciji koordiniranja i sinteze rezultata istraživanja o čovjeku do kojih dolaze posebne, specijalizirane znanosti. Filozofska antropologija, gledana iz ove perspektive, pruža okvir i metodu za organiziranje znanstvenih spoznaja o čovjeku te, kako kaže Weiss, pregled koji se dobiva na ovakav način više govori o samim znanostima, nego o ljudskoj prirodi. Prema ovom autoru, identifikacija filozofske antropologije u većoj

---

<sup>55</sup> U ovom članku autor posvećuje velik dio nacrtu svog viđenja filozofske antropologije koje služi kao najava njegovog novog djela na ovu temu. Nacrt u ovom članku ne donosi neke velike novosti, sadržajno ni metodološki, u odnosu na glavne postavke filozofske antropologije te ga ovdje neću referirati. Schachtovo opsežno djelo koje se bavi filozofskom antropologijom izašlo je krajem 2012.g. pod naslovom *On Human Nature: Readings in Philosophical Anthropology*.

mjeri s ovim zadatkom je ono što je dovelo ovu disciplinu u nezavidan položaj, te je baš ta njezina zadaća najčešće bila metom kritike. Tu Weiss posebno naglašava kritiku antropologije kao fundamentalne discipline koja za zadatak ima ujediniti transcendentalno i empirijsko u *teoriji o čovjeku*, koju su iznijeli Derrida i Foucault. Taj je zadatak nerješiv i nikad do kraja izvediv, smatra Weiss, jer počiva na bitno nestabilnom temelju – postavci da je čovjek istovremeno empirijski objekt i transcendentalni subjekt. Opće neprihvatanje ovako shvaćene filozofske antropologije leži za Weissa, između ostaloga i u tome, što je bitna karakteristika velikog broja suvremenih filozofskih pokreta „odbijanje univerzalnih, ahistoričnih okvira, negiranje teze o tome da znanje ima temelj ili sistematično jedinstvo, potkopavanje privilegiranog epistemološkog statusa subjekta, te neprihvatanje subjekta kao svjesnog i koherentnog izvora smisla i djelovanja – što su sve redom točke bitne za uspjeh integrativnog zadatka.“<sup>56</sup>

Drugi zadatak, ili zadaća, stavljena pred filozofsku antropologiju jest *zadatak cjelovitosti*. On započinje s refleksijom o ljudskoj prirodi, a kao cilj ima jedinstven pogled na ljudsko biće kao cjelinu, definira Weiss, te vjeruje da baš ova zadaća filozofske antropologije predstavlja pravac u kojem se ona kao disciplina mora razvijati i putem kojeg može značajno doprinijeti suvremenoj filozofskoj misli. U ovom eseju, Weiss postavlja kao cilj svoje argumentacije otvaranje i raščišćavanje prostora u kojem se ova zadaća može pomnije razmotriti.

Aдекватna filozofska antropologija mora biti u mogućnosti prikazati ključnu karakteristiku ljudske prirode, a to je *otvorenost prema svijetu*,<sup>57</sup> bez da upadne u zamku dualizma i bez podloge u duhovnom, transcendentalnom ili onom metafizičkom. Taj aspekt dosadašnjih pothvata na području filozofske antropologije je, prema Weissu, još jedan od ključnih elemenata zbog kojih je ona kao disciplina nestala sa filozofske scene. On ističe filozofiju kulture, kakvu su razvili Cassirer ili Landmann, kao uspješni okvir unutar kojega je moguće izbjeći *metafizičku zamku* i na odgovarajući način adresirati zadatak cjelovitosti i problem čovjekove otvorenosti svijetu. Ovaj okvir se, prema Weissu, ističe time što antropološkoj refleksiji daje polazište s kojega je lako inkorporirati kako biološki tako i kulturalni aspekt ljudske prirode. Autor dalje izvodi četiri točke koje bi trebale argumentirati ovu tezu, no u sve četiri većinom samo ponavlja istu tvrdnju, odnosno ističe važnost ovih

---

<sup>56</sup> Weiss, Dennis M., *Renewing Anthropological Reflection*, (1994), [http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss\\_Research.htm](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss_Research.htm), datum učitavanja: 02.05.2012., str 7

<sup>57</sup> Termin kojeg je formulirao među prvima Scheler, a ovaj se motiv pojavljuje u većini antropoloških projekata.



dvaju aspekata za razumijevanje čovjeka u cjelini. Pri pokušaju da istakne tu važnost, kontrastirajući svoj stav sa stavovima kritičara filozofske antropologije, od Foucaulta do Dennetta, autor ni u jednom trenutku ne posvećuje prostor legitimnom argumentiranju svojeg rješenja. Iz njegovih točaka saznajemo da je filozofija kulture traženi okvir unutar kojega se čovjeka promatra u jednakoj mjeri kao biološko i kao kulturno biće, da se unutar tog okvira ukida dualizam između duše i tijela, problematičan za filozofiju još od Descartesa, da je on socijalno i politički korektan jer se poklapa i s feminističkim stavovima, no autor ove navedene teze ne specificira niti pomnije objašnjava.

### 2.1.2. Filozofija Maxa Schelera u kontekstu suvremene filozofije

Svoju refleksiju o filozofskoj antropologiji Weiss nastavlja u eseju *Scheler i filozofska antropologija*<sup>58</sup> u kojem se nastavlja na prethodni esej i produbljuje teze iznesene u njemu, s posebnim naglaskom na filozofiju Maxa Schelera. Došlo je vrijeme za obnovu antropološke refleksije, kako je već ustanovio, i s tom namjerom Weiss pokušava staviti čitavu Schelerovu antropologiju u novu perspektivu i dati joj jednu objektivnu ocjenu. Schelerova je antropologija, kao i čitava ova filozofska disciplina, imala raznoliku recepciju. Neki su je u potpunosti podržavali, previđajući i minimizirajući problematična mjesta, dok su ju drugi s prezirom otpisivali kao neobično stajalište koje nije od većeg značaja za filozofiju. Nijedno od ovih stajališta, smatra Weiss, nije sasvim opravdano. Schelerova filozofska antropologija je fenomenološko istraživanje ljudskog bića i njegovog položaja u prirodi, definira Weiss i kratkim pregledom *Položaja čovjeka u kozmosu* dolazi do tri aspekta njegove filozofije koja su od velike važnosti za suvremenu filozofiju.<sup>59</sup> To su prepoznavanje važnosti antropološke refleksije, zatim razumijevanje zadaće filozofske antropologije te prepoznavanje važnosti čovjekove otvorenosti svijetu.

*Antropološka refleksija* ima svoje korjene u krizama koje su Europu zadesile između dva Svjetska rata, piše Weiss, a Scheler je prvi filozof koji je te krize eksplicitno povezao s filozofskom antropologijom i čovjekovom samorefleksijom. Taj osjećaj krize koji je prevladavao u to doba, u drugoj se polovici 20.st. samo još produbio povećanjem

---

<sup>58</sup> Weiss, Dennis M., *Scheler and Philosophical Anthropology*, (1998), [http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss\\_Research.htm](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss_Research.htm), datum učitavanja: 02.05.2012.

<sup>59</sup> Na ovom mjestu je važno primijetiti da, koristeći se jedinim tada dostupnim prijevodom *Položaja* na engleski jezik, Weiss čitavo vrijeme govori o položaju čovjeka u *prirodi*.

specijalizacije i fragmentacije znanosti, rastućom moći i opasnosti tehnologije te dolaskom do potpune teorijske anarhije u znanostima.<sup>60</sup> Nastupilo je doba u kojem su aktualni i gorući problemi, poput debata o pravima životinja, o ekologiji i okolišu, o problemima multikulturalizma i roda, svi neraskidivo vezani uz probleme ljudske prirode i zahtijevaju jednu refleksiju čovjeka na samoga sebe, svoju egzistenciju i svoje mjesto u svijetu. No, u ovakvo doba, ističe Weiss, kad postoji neupitna potreba za antropološkom refleksijom, mi smo od nje sasvim odsječeni. Suvremene filozofske tendencije antropologiji ne samo da odriču legitimnost i važnost u sadašnjoj situaciji, već ju smatraju i dijelom problema. Tu Weiss uvodi Schelerovu filozofiju kao poticajnu i to baš iz razloga što je jedna od njezinih glavnih karakteristika povezivanje moralnih, političkih i filozofskih kriza s pojmom čovjeka i njegovom mogućnosti samorefleksije.

Ostajući vjeran svojem ranije iznesenom razlikovanju dvaju zadataka stavljenih pred filozofsku antropologiju, Weiss smatra da je Schelerova misao i danas poticajna svojim prepoznavanjem *zadatka cjelovitosti* kao glavne zadaće filozofske antropologije. Scheler započinje s ljudskim bićem, on kreće od pojma čovjeka, kojega promišlja u njegovoj cjelovitosti, i čovjekovog mjesta u prirodi.

Treći aspekt koji čini Schelerovu filozofiju i danas aktualnom jest definiranje pojma *čovjekove otvorenosti svijetu* i, još važnije, stavljanje tog pojma u odnos prema ljudskom biću kao cjelini. Ovaj pothvat Weiss ocjenjuje ne samo kao važan doprinos filozofskoj antropologiji, već i filozofiji uopće.

Ovi se pozitivni elementi kod Schelera često gube u njegovom metafizičkom dualizmu, kojeg Weiss navodi kao jednog od glavnih nedostataka Schelerove filozofije, no i jedne od glavnih zamki u koju upada većina filozofa koja se bavi problemima čovjeka i ljudske prirode.<sup>61</sup> Poimanje čovjeka kao, kod Schelera, vitalnog bića sposobnog za duhovne akte problematična je jer, između ostaloga, stoji kao prepreka ispunjavanju zadatka cjelovitosti. Čovjek se ne može sagledati u cjelini kao ljudsko biće, ukoliko se i dalje uvažava ovaj dualizam. Nadalje, Schelerovo uzimanje *duha* kao principa koji čovjeka čini čovjekom, a

---

<sup>60</sup> Weiss, Dennis M., *Scheler and Philosophical Anthropology*, (1998), [http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss\\_Research.htm](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss_Research.htm), datum učitavanja: 02.05.2012. str.8

<sup>61</sup> Ovaj dualizam, koji za Weissa predstavlja problematično mjesto filozofske antropologije M. Schelera, kao problematičan prepoznaje i John Crosby u svojoj diskusiji o etičkom presonalizmu kod Schelera. Oslanjajući se na uvide Von Balhasara, Crosby govori o dualizmu između vitalnog centra i centra osobe koji kod Schelera predstavlja „rascjep koji se proteže kroz cijelu sliku čovjeka“. U: Crosby, John F., „The Individuality of Human Persons: A Study in the Ethical Personalism of Max Scheler“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 52, No. 1 (1998), str. 21-50, <http://www.jstor.org/stable/20131096>, str. 35

koji nije dio prirode, već je životu suprotan princip, za Weissa ujedno znači zanemarivanje tjelesnog i kulturnog aspekta čovjeka. To zamjera Scheleru na temelju ranije iznesenih teza o filozofiji kulture kao okviru u kojem bi se čovjek trebao sagledati kao jedinstveno biće u punini svoje bio – kulturalne prirode. No, uzimajući u obzir sve poteškoće u Schelerovoj antropologiji, on smatra da je njegova filozofija u današnje vrijeme ipak prijeko potrebna, i to kao neka vrst protuteže suvremenim filozofskim tendencijama.

### 2.1.3. Feministički prigovor filozofskoj antropologiji

Kada se govori o filozofskoj antropologiji na kraju 20.st. nemoguće je zaobići, posebno u anglo – saksonskoj tradiciji, feministički prigovor. U novom, doradenom izdanju knjige *Deset teorija o ljudskoj prirodi*,<sup>62</sup> britanski filozof Leslie Stevenson obraća pozornost na problem koji nastaje, naglašeno na engleskom govornom području, kad se u velikom broju relevantnih definicija o čovjeku, od Biblije do Sartrea, koristi maskulinarno obilježena riječ eng. *man*, umjesto rodno i spolno neutralnog eng. *human*. Do tada se riječ eng. *man* smatrala prikladnim kraćim oblikom i bila je vrlo raširena u upotrebi, nastavlja Stevenson, no nedavno je potpala pod kritike da doprinosi pretpostavkama o dominantnosti muške ljudske prirode i, posljedično, opresiji i zanemarivanju ženske ljudske prirode. Dodajući kako ovaj prigovor obuhvaća probleme dublje od same lingvističke uporabe, Stevenson pokušava u većini od svojih deset teorija o ljudskoj prirodi obratiti pozornost na položaj žena u sklopu dotičnog učenja ili filozofije. U cilju političke korektnosti, na početku knjige ograđuje se od „seksističkog jezika“ u citatima koji su navedeni.<sup>63</sup>

Ovaj prigovor prepoznaje i Weiss u svojim radovima. Za njega je i jedan od važnih razloga što je filozofska antropologija „nestala“ s filozofske scene taj, što joj se prigovaralo da kao disciplina u svojim postavkama uključuje nadmoć muškog roda te da brani jedan „esencijalizam koji omalovažava žene.“<sup>64</sup> On u svoja već spomenuta dva eseja ističe kako je njegovo rješenje stanja filozofske antropologije, shvaćanje čovjeka kao bio – kulturalnog bića unutar okvira koji daje filozofija kulture, kompatibilan s feminističkim stavovima. Navodi

---

<sup>62</sup> Stevenson, Leslie, Haberman, David L., *Ten Theories of Human Nature*, Oxford University Press, New York, 1998.

<sup>63</sup> Isto, str. 4

<sup>64</sup> Weiss, Dennis M., *Renewing Anthropological Reflection*, (1994), [http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss\\_Research.htm](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss_Research.htm), datum učitavanja: 02.05.2012., str 11

radove Alison Jaggar, Ruth Bleier i Donne Harraway kao istraživanja koja to potvrđuju te zaključuje kako ne postoji nužno antagonizam između filozofske antropologije i feminizma.<sup>65</sup>

## 2.2. Početak 21. stoljeća

Početak 21.st. donosi potpuni zaokret k filozofskoj antropologiji. U analizama krize koja u punom zamahu obuhvaća čovjeka, koji se nalazi na jednoj kritičnoj točki u svom razvoju, a kao posljedica toga i političku, moralnu, umjetničku i ekološku sferu njegovog djelovanja, suvremeni filozofi okreću se ponovno problemima *čovjeka* i *ljudske prirode* kao centralnim problemima i kao polazištu s kojega je moguć izlaz iz te krize.

### 2.2.1. Filozofska antropologija i posthumanizam

Ovdje se još jednom okrećemo radu američkog filozofa Dennisa Weissa, koji nastavlja svoje bavljenje problemima filozofske antropologije. Ovaj puta, on se posvetio aktualnoj temi o prekretnici na kojoj se nalazi čovjek uslijed razvoja modernih tehnologija, kao što su kibernetika, umjetna inteligencija i genetički inženjering, u svom spisu *Čovječanstvo na prekretnici: Filozofska antropologija i postčovjek*.<sup>66</sup> Ove tehnologije, koje su u posljednje vrijeme zanimljiva tema za prikazivanje u popularnoj kulturi, kao i goruća tema rasprava unutar akademske zajednice, omogućuju u sve većoj mjeri zadiranje u samog čovjeka. Neki ovu mogućnost dočekuju otvorenih ruku, govore o *postčovjeku* kao popravljenom ili poboljšanoj verziji čovjeka, koji je sada ništa drugo do jedna slučajnost u prostoru i vremenu, kao na primjer pionir kibernetike Kevin Warwick. Drugi se pribojavaju ovakvog snažnog razvoja tih tehnologija i smatraju ih prijetnjom čovjeku, koji bi zahvaljujući vlastitim postignućima mogao postati ugroženom vrstom. Uzevši u obzir raspravu između ovakva dva oprečna stajališta, moglo bi se zaključiti kako čovječanstvo stvarno jest stiglo do prijelomne točke u kojoj mora birati između toga prigriliti li nove mogućnosti ili pobjeći od njih u strahu, no Weiss smatra kako je potrebno čitavu tu ideju o kraju čovjeka i dolasku postčovjeka staviti u pitanje. On stoga tvrdi da je takva ideja sasvim pogrešna i to zato što se

---

<sup>65</sup> Isto

<sup>66</sup> Weiss, Dennis M., *Humanity at the Turning Point: Philosophical Anthropology and the Posthuman*, (2007), [http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss\\_Research.htm](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss_Research.htm), datum učitavanja: 02.05.2012.

temelji na neadekvatnom razumijevanju što zapravo ljudsko biće jest. Kako bismo stali i sagledali što je to zapravo čovjek, prije nego što prigrlimo ili odbacimo postčovjeka, Weiss upućuje na tradiciju filozofske antropologije, točnije Landmannovu filozofiju.

Pregledom radova na ovu temu,<sup>67</sup> Weiss rezimira da danas postoji opća suglasnost oko toga da se razvojem moderne tehnologije čovječanstvo velikom brzinom približava svojoj prijelomnoj točki, nešto manji konsenzus oko toga kako bi se na to trebalo reagirati, te da čitavu ovu raspravu prati veliki izazov: kako uopće pristupiti jednoj takvoj diskusiji, kad je upravo tema *ljudske prirode* zadnjih nekoliko desetljeća bila potpuno odsutna u suvremenoj filozofiji? Dok su tehnologije svojim razvojem stjecale sve veću moć i stigle čak do toga da svojim postignućima čitavo čovječanstvo stave u pitanje, teoretičari i filozofi su s prezirom ignorirali bilo kakvo spominjanje humanizma i ljudske prirode. Tako da smo stavljeni u nelagodnu poziciju suočavanja s realnošću u kojoj imamo moć mijenjati ono što ni sami u potpunosti ne razumijemo, a to je ljudska priroda, navodi Weiss zaključke Ronalda Colea.<sup>68</sup> U ovakvom kontekstu dolazi do osvještavanja potrebe za refleksijom o problemima čovjeka i njegove naravi. To je postalo vidljivo čak i u feminističkoj teoriji i anglo – analitičkoj tradiciji, gdje se u radovima Marthe Nussbaum, Owena Flanagan i drugih, koncept ljudske prirode napokon javlja kao održiv, piše Weiss. On, nadalje, tvrdi da se problem ideje o čovječanstvu na prekretnici ne može adresirati bez prvotne refleksije o fundamentalnom problemu – problemu ljudske prirode. Kako bi baš to i napravio, on se okreće filozofskoj antropologiji Michaela Landmanna iz razloga, kao što i sam kaže, što je Landmann u jednakoj mjeri u kojoj je bio sudionikom filozofske antropologije, bio i njezinim komentatorom. U njegovoj filozofiji je tako moguće pronaći najvažnije uvide filozofskih antropologa prije njega i njegove vlastite uvide, što ju čini jednom od najobuhvatnijih filozofskih antropologija dostupnih na engleskom jeziku.<sup>69</sup>

Ono što nam Landmannova antropologija u ovom trenutku može pružiti, smatra Weiss, jest stajalište koje neće krenuti od tehnologije i njezinog utjecaja na čovjeka, već od samog pitanja što to uopće znači *biti čovjek*. Za Landmanna, filozofska antropologija nije samo akademski diskurs, već očitovanje jedne čovjekove univerzalne potrebe za konstantnim preispitivanjem i interpretacijom samoga sebe. U filozofskoj antropologiji čovjek svojom

---

<sup>67</sup> Neki od autora koje Weiss navodi su Gregory Stock, F. Fukuyama, Leon Kass, Joel Garreau i mnogi drugi.

<sup>68</sup> Weiss, Dennis M., *Humanity at the Turning Point: Philosophical Anthropology and the Posthuman*, (2007), [http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss\\_Research.htm](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss_Research.htm), datum učitavanja: 02.05.2012., str. 9

<sup>69</sup> Isto

samorefleksijom dolazi do osvještavanja činjenice da je problematičan i da mu je potrebna neka slika o sebi, a to izrazito dolazi na vidjelo u doba velikih kriza i promjena.<sup>70</sup> Tako i probleme s kojima se čovjek susreće sada možemo sagledati u kontinuitetu s problemima s kojima se susretao i prije. Iz tog gledišta Weiss izvodi tezu da postčovjek ne predstavlja neko radikalno novo stanje čovjeka, već samo još jednu fazu u kojoj se čovjek mora suočiti sa samim sobom kao otvorenim pitanjem. Na taj način zadržavamo mogućnost okretanja našim kulturnim i povijesnim tradicijama u potrazi za rješenjima sadašnje situacije, dok se prihvaćanjem postčovjeka kao *prekida* i potpunog razilaženja s prošlošću nalazimo od njih potpuno odsječeni. Ukoliko smo stvarno na prekretnici, smatra Weiss, tada je od presudne važnosti biti u mogućnosti kritički se osvrnuti na to kako smo se uopće našli u ovoj poziciji. U daljnjoj raspravi u ovom spisu, Weiss ponovno primjenjuje već ranije formulirane teze o Landmannovoj filozofiji kulture, u kojoj se jednako uzimaju u obzir kulturni i biološki faktori ljudske prirode i kojom se dolazi do cjelovite slike čovjeka, u usporedbi s kojom možemo vidjeti sve slabosti koje leže u temelju ideje postčovjeka. Na kraju zaključuje kako je retorika o postčovjeku i prekretnici na kojoj se čovječanstvo navodno nalazi samo neka vrsta „poziva na oružje“ koji bi nas trebao motivirati na prihvaćanje i djelovanje prema stanju postčovjeka kao neke vrste nove egzistencije koja se kreće preko „staromodnog“ načina bivanja čovjekom ili pak kao poziv za zauzimanjem stava protiv promjena i za očuvanje tradicionalnih vrijednosti i dostojanstva koje ide uz bivanje čovjekom. U jednom ili drugom slučaju, smatra Weiss, ta retorika ne doprinosi značajno našem razumijevanju sadašnje situacije ni aktualnih dilema s kojima se susreće čovjek.

### **2.2.2. Filozofska antropologija i ekofilozofija**

Australski filozof Arran Gare u svom radu iz 2009.g. *Filozofska antropologija, etika i politička filozofija u doba neminovne katastrofe* zastupa tezu da je filozofska antropologija ključna za etiku i politiku.<sup>71</sup> On filozofskoj antropologiji ovdje pridaje zadaću koju bi Weiss nazvao integrativnim zadatkom, a to je prevladavanje opozicije između znanosti i filozofije

---

<sup>70</sup> Isto, str. 12

<sup>71</sup> Gare, Arran, „Philosophical Anthropology, Ethics and Political Philosophy in an Age of Impending Catastrophe“, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 5, No.2 (2009), str. 264-286

jer „konceptija čovjeka formirana na takav način može usmjeriti ljude u njihovoj borbi za slobodu da spriječe globalnu ekološku katastrofu.“<sup>72</sup>

Gare se suprotstavlja dugoj tradiciji analitičke filozofije. On smatra da od svih ideja koje su proizašle iz ove filozofske tradicije, najpogubnija i jedna od najdestruktivnijih po kulturu i civilizaciju jest Moorova ideja *naturalističke pogreške*. Ona odriče bilo kakvu važnost pothvatima poduzetima na području našeg razumijevanja svijeta i čovjekovog mjesta u njemu, a koje su pokušale poduzeti etika i politička filozofija, smatra Gare. Kao rezultat toga, došlo je do trivijalizacije tih filozofskih disciplina, ali i do trivijalizacije znanosti, koje su djelomično iz istog razloga definirane kao ništa drugo do sredstva za unapređenje tehnologije. Kao posljedica toga, došlo je do potpune fragmentacije intelektualnog djelovanja, a ta fragmentacija je preživjela čak i pobijanje i odbacivanje teze o naturalističkoj pogrešci, iz koje je proistekla.<sup>73</sup> Na ovom mjestu Gare uvodi centralna pitanja filozofske antropologije, ona o biti čovjeka i njegovom mjestu u kozmosu, kao pitanja od izuzetne važnosti, ne zbog mogućnosti njihove komercijalne eksploatacije, već zato što ih on određuje kao centralna pitanja etike i politike. Bez odgovora na pitanje što i tko je čovjek, ne možemo znati ništa o njegovim mogućnostima. Dok ne steknemo to znanje, ne možemo razlikovati koje bi od tih mogućnosti trebale biti realizirane. Samim time, ova pitanja nisu centralna samo za etiku i politiku već i za znanost, zaključuje Gare, jer ona omogućuju usmjeravanje čovjeka prema ciljevima kojima bi trebao težiti. Relacije između etike, politike i antropologije autor u ovom spisu prati kroz čitavu povijest filozofije i na taj način dolazi do zanimljive teze da je glavna prepreka postavljanju antropoloških pitanja postavljena još u Hobbesovoj filozofiji. Hobbesove teze su postale sinonim za znanstveni pogled na čovjeka, a taj su pogled bez puno kritike preuzele ekonomska teorija, psihologija, politička teorija koja želi politiku pretvoriti u znanost, a utjecaj Hobbesove filozofije Gare vidi čak i u današnjem posthumanizmu ili transhumanizmu.<sup>74</sup> Ova je konceptija čovjeka najefikasnija u politici i etici, kaže Gare, ne kada se eksplicitno brani kao stajalište, već kad se jednostavno pretpostavi, bez dovođenja u pitanje, kao što je to učinjeno od strane empirističkih i pozitivističkih teorija znanja. Ovakvo se stanje perpetuira izbjegavanjem čitanja originalnog Hobbesovog djela, ističe Gare. Tako da je, na ovaj način usađena, konceptija o čovjeku kao biću nemoćnom promijeniti svoju sudbinu ili utjecati na tok povijesti, te kao biću koje je podložno kontroli, i danas aktualna. Ne

---

<sup>72</sup> Isto, str. 264

<sup>73</sup> Isto, str. 265

<sup>74</sup> Isto, str. 267

samo aktualna, već i zaslužna za zatvoreni krug u kojem društveni poredak koji vlada u današnjem svijetu nepovratno uništava globalni ekosustav, o kojem civilizacija ovisi, i to bez ikakve mogućnosti da se taj društveni poredak promijeni.

Kao odgovor na Hobbesov pogled na čovjeka nastaje filozofska antropologija, kaže Gare, no on pod filozofskom antropologijom razumije ono određenje koje smo u uvodu u ovaj rad označili kao *implicitnu antropologiju*. Tako Gare povlači liniju u filozofiji od Kanta, preko Herdera, Hegela, Schellinga do Marxa kao filozofsku antropologiju koja se razvila s ciljem opozicije Hobbesovoj definiciji čovjeka, ideji čovjeka – stroja, koju su pak nastavljali De La Metrie, von Holbach, Hume i drugi.

U povijesnom kontekstu kojeg je izveo, Gare prepoznaje *dijalektiku reprezentacije* kao moment kojemu se treba pridavati sve veća pozornost. Jedina šansa za sprečavanje globalne ekološke katastrofe za Garea leži u čovjekovoj mogućnosti razvijanja adekvatnog *razumijevanja* prirode, položaja čovjeka u prirodi te koje su njegove mogućnosti unutar prirode. Zatim preko *teorije hijerarhije* H. Patteea, S. Saltheove interpretacije *teorije znakova* C. S. Piercea, te *biosemiotike* koja je iz toga proizašla, Gare dolazi do pojma *semiosfere*. To je termin kojeg je definirao Hoffmeyer u svojoj tvrdnji da je nastankom globalnog ekosistema stvoren i jedan globalni sistem produkcije i interpretacije znakova ili *semiosfera*, koja je konstitutivni dio života globalnog ekosistema.<sup>75</sup> A kao komponenta semiosfere, nastala je i *ljudska kultura*, kao samo jedna forma semioze unutar neizmjereno kompleksnog globalnog ekosustava, zaključuje Gare.

Ono što je Gare zapravo u svojoj diskusiji želio postići jest pronaći pogled na čovjeka koji bi se suprotstavio danas dominantnom stajalištu prema kojem su „ljudi kompleksni strojevi, produkti duge povijesti borbe za opstanak u kojoj su preživjeli samo najспособniji.“<sup>76</sup> Kao produžetak tako shvaćenog prirodnog poretka nastalo je, smatra Gare, slobodno tržište unutar kojega najспособniji uspijevaju i potiču ekonomski rast, a u kojem je jedina sloboda koju su individue uspjele sačuvati, sloboda izbora što kupiti i prodati. Ovaj put vodi u propast, kaže Gare, i uništenju čitavog ekosustava. Nasuprot tome, on iznosi stajalište *postredukcioniističke znanosti*. Prema ovom stajalištu čovjek, i čitavo čovječanstvo, je produkt eksperimenta globalnog ekosustava i karakterizira ga jedinstveni oblik semioze. To čovjeka čini u njegovoj biti kulturnim bićem, kaže Gare, s neograničenim potencijalom za kreativnost, ali i destruktivnost. Današnje realno stanje stvari funkcionira na temelju kulture, no ta ista

---

<sup>75</sup> Isto, str. 281

<sup>76</sup> Isto, str. 284



kultura daje nam mogućnost da razumijemo tu dinamiku, pobunimo se protiv nje i započnemo proces promjene, stvarajući novi sustav koji bi oslobodio sve potencijale ljudskog bića, zaključuje Gare.

Važnost filozofske antropologije za ekofilozofiju prepoznao je i Keith R. Peterson u svom radu *Sve što jesmo: Filozofska antropologija i ekofilozofija* iz 2010.g.<sup>77</sup> Nastavljajući se u nekim aspektima na Gareov spis, Peterson svoje izvore ipak pronalazi u filozofiji Marjorie Grene i, na posredan način, H. Plessnera i N. Hartmanna. Prema Petersonu, centralni problemi ekofilozofije zahtjevaju pomnu procjenu etičkih aspekata odnosa čovjeka i prirode, no da bismo to bili u stanju potrebno se osvrnuti i na prevladavajuće teorije o čovjeku.

Kao što je već Gare spomenuo, filozofska antropologija i njen centralni problem – ljudska priroda, igraju veliku ulogu u sprečavanju globalne ekološke katastrofe, a taj su stav prihvatili i mnogi istaknuti filozofi ove orijentacije, piše Peterson, spominjući Joela Kovala i Davida Orra kao neke od njih. Suočena s dualizmom između kulture i prirode, zadatak koji si *ekofilozofija* određuje jest pronaći odgovarajuću koncepciju unutar koje se taj dualizam ukida, te ujedno i koncepciju koja će omogućiti pogled na jedinstveno mjesto čovjeka u prirodi. Sve uvjete za ispunjenje ove zadaće Peterson pronalazi u filozofskoj antropologiji M. Grene. Njezina filozofija, oslanjajući se u velikoj mjeri na Plessnerovu, je u mogućnosti sagledati čovjeka istovremeno u kontinuitetu i u razlici spram drugih organskih bića, zatim donosi koncept *prirodnog razvoja kulture* te zastupa antiredukcionističko stajalište, što su sve redom točke koje su kompatibilne sa stavovima ekofilozofa. Pozivajući se na filozofsku antropologiju M. Grene, te posredno na uvide do kojih su došli Plessner i Hartmann, u ovom spisu Peterson definira nekoliko glavnih teza za svoju ekološku filozofsku antropologiju.

Prva od njih se odnosi na stupnjevitost ili *stratifikacijsku strukturu stvarnosti*. Stvarnost, s kojom čovjek izlazi na kraj pomoću kategorija, strukturirana je stupnjevito i to prema zakonu „hijerarhije“ prema kojemu egzistencija višeg stupnja ovisi o nižem stupnju, no kategorije ili regularnosti nižeg stupnja ne objašnjavaju u potpunosti organizaciju višeg stupnja, navodi Peterson stupnjevitost strukturu Marjorie Grene. Sam ovdje napominje da vrlo sličan sistem ima i Hartmann u svojoj filozofiji, dok bi se moglo dodati da je ovo gotovo identičan zakon prema kojemu i Plessner izvodi svoje stupnjevanje.

---

<sup>77</sup> Peterson, Keith R., „All that we are: Philosophical Anthropology and Ecophilosophy“, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 56, No.1 (2010), str. 91-113

Slijedeća teza koju Peterson označuje kao važnu jest koncept *difuzne ovisnosti* čovjeka i prirode, koji zastupa u razlici spram linearnog ili kauzalnog koncepta ovisnosti. Ona označava egzistencijalnu ovisnost čovjekovog socijalnog života i kulture o biofizičkoj stvarnosti, a posljeditvom toga, i o okolini koju nastanjuje.<sup>78</sup> Kultura se u ovom konceptu promatra kao čovjeku prirodna, a takvo tumačenje temelji se na Plessnerova tri principa filozofske antropologije, o kojima je riječ bila i u uvodnom poglavlju o Plessneru. Ovdje ih Peterson koristi kako bi pokazao način na koji bitno ljudske karakteristike, poput sustava simbola ili odgovornog djelovanja, imaju svoj korjen u evoluciji, no njome ne mogu biti u potpunosti objašnjene.

Ova tri Plessnerova principa za Petersona vode do formiranja *antropološkog kruga*, kao trećeg važnog momenta za jednu ekološku filozofsku antropologiju. Antropološki krug se formira, smatra Peterson, u trenutku kada osvijestimo da, iako je čovjek u mogućnosti preispitivati samoga sebe, sama ta mogućnost, kao i način na koji formuliramo pitanja, su višestruko uvjetovani ovisnošću o prirodi i kulturi. Perspektiva koju otvara formiranje antropološkog kruga, tvrdi Peterson, jest spoznaja da egzistencija nekih od najautentičnijih čovjekovih karakteristika radikalno ovisi o prirodi, što otvara put prema *pluralističkom realizmu* jedne stratificirane realnosti.

Kako bi se u potpunosti mogla sagledati ovisnost čovjeka o prirodi, od presudne je važnosti formirati adekvatni pristup ontologiji. Za Petersona je to *kritička ontologija*, koja omogućuje razumijevanje čovjekovog mjesta u prirodi bez da zapada u redukcionizam ili konstruktivizam. Kritička ontologija kakvu na umu ima Peterson usvaja *minimalni realizam*, koji počiva na tezi da kategorije čovjeku daju „parcijalni pogled“ na ono što jest.<sup>79</sup> Kategorije ovdje artikuliraju i izražavaju „ono što jest“ u skladu s čovjekovim svrhama, vrijednostima i interesima. Kritička ontologija priznaje ograničenu prirodu znanja, no ne priklanja se relativizmu, ističe Peterson. Filozofska antropologija i promišljanje kategorija dovode nas do zaključka da su kategorije „na površini“, na razini percepcije, no baš iz tog razloga imaju izrazit utjecaj na naše koncepcije svijeta i na način na koji se odnosimo prema njemu, kaže Peterson.

Svoju raspravu u ovom spisu zaključuje uzevši da ispunjenje zadaće ekofilozofije, koju je na početku označio kao potragu za odgovarajućom koncepcijom unutar koje se ukida dualizam kulture i prirode te koja omogućuje pogled na jedinstveno mjesto čovjeka u prirodi,

---

<sup>78</sup> Isto, str. 100

<sup>79</sup> Isto, str. 104

leži u *konceptiji stratificiranog, pluralističkog realizma* u kojoj se očituje jedna *ekologija čovjeka* u najširem smislu. Do ove koncepcije ekofilozofije Peterson je došao ukinuvši dualizam prirode i kulture pomoću filozofske antropologije Marjorie Grene i H. Plessnera. Njihova antropologija omogućava ukidanje dualističkog mišljenja istovremeno izbjegavajući redukcionizam i prihvaćajući difuznu, odnosnu egzistencijalnu ovisnost čovjeka o prirodnim procesima. Kako bi takva jedna ekofilozofija bila u stanju u potpunosti sagledati čovjeka, Peterson definira *kritičku ontologiju* kao adekvatnu polazišnu točku za to, jer otvara vrata za jedno naturalističko shvaćanje „kontinuiteta i razlikovanja čovjeka i prirode“.<sup>80</sup>

### 2.2.3. Filozofska antropologija i umjetnost

U svojoj knjizi *Umjetnost i definicija čovjeka. Prema filozofskoj antropologiji*, Joseph Margolis prepoznaje, kao i većina autora spomenutih ranije, fragmentarnost kao izraziti problem suvremene filozofije.<sup>81</sup> Margolis u uvodu izražava svoje čuđenje ovakvom stanju, u kojem se velik dio filozofije 20.st. svojim specijaliziranjem i ograničavanjem područja svog proučavanja doveo u opasnost da postane sasvim nevažan. On se ovdje oslanja na *ideju čovjeka* kao ideju koja je u stanju povezati sve ove specijalizirane pothvate u jednu holističku sliku svijeta. Svoj pothvat Margolis opisuje kao „metafiziku umjetnosti u hegelijanskom duhu“, no uzevši u obzir suvremene trendove neprihvatanja metafizike, svom pothvatu daje ipak u manjoj mjeri provokativan naziv – a to je filozofska antropologija.<sup>82</sup> U njegovoj inačici, filozofska antropologija označava teoriju čovjeka koja počiva na izvorima iz biologije i kulture, što je još jedan od stavova karakterističnih za ovaj period. Ono novo što Margolis uvodi jest obraćanje pozornosti na centralne probleme *filozofije umjetnosti*. Činjenica da je svaka znanost - ljudska znanost, da je čovjekova mogućnost istraživanja zapravo artefakt kulturnog života, Margolis pronalazi put do ujedinjenja znanosti u novofomiranom pojmu *kulturnog života*, koji je do sada bio prema njegovom mišljenju zanemarivan. Takvim jednim otkrićem filozofija umjetnosti postaje „prirodni saveznik, pa čak i neka vrsta mentora teorijama znanosti i uma i sličnim disciplinama“.<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> Isto, str. 111

<sup>81</sup> Margolis, Joseph *The Arts and the Definition of the Human. Toward a Philosophical Anthropology* Stanford University Press, Stanford, 2009.

<sup>82</sup> Isto, Preface, str. 12 -13

<sup>83</sup> Isto, Preface, str. 13

#### IV. Zaključak

U ovom radu bila je riječ o filozofskoj antropologiji kao disciplini i, prije svega, njezinoj recepciji u anglo – saksonskoj tradiciji. Kako bi se uopće moglo pristupiti analizi njezine recepcije u anglo – saksonskoj tradiciji, bilo je potrebno definirati što se uopće smatra pod filozofskom antropologijom. Na taj način smo došli do razlikovanja dvaju shvaćanja filozofske antropologije kao discipline. Prema jednom shvaćanju, filozofska antropologija svoje početke ima još u 16. stoljeću te se njezin razvoj prati preko Herdera, Kanta, Feuerbacha do suvremenih mislioca. Ova linija je u radu označena kao filozofska antropologija u širem smislu ili *implicitna antropologija*. Drugo shvaćanje, puno uže od prethodnog, formiranje filozofske antropologije kao discipline vidi tek u djelu Maxa Schelera početkom 20. stoljeća. Ovo shvaćanje odredili smo kao *eksplicitnu antropologiju* ili filozofsku antropologiju u užem smislu.<sup>84</sup> Ovaj je rad većinom koncentriran na filozofsku antropologiju u užem smislu i njezine glavne predstavnike Maxa Schelera, Helmutha Plessnera, Arnolda Gehlena i Michaela Landmanna.

Recepcija filozofske antropologije u anglo – saksonskoj tradiciji ovdje je prikazana na temelju analize dostupnih radova nekoliko relevantnih autora, slijedeći glavnu tezu da je ova filozofska disciplina sve do kraja 20.st. bila gotovo u potpunosti zanemarena i neprihvaćena u navedenoj tradiciji. Iznescena teza je argumentirana pregledom niza uzroka koji su doveli do toga, od sadržajnih do metodologijskih, na temelju uvida američkih filozofa D. Weissa i R. Schachta. Opći negativni odnos prema filozofskoj antropologiji i njezinim predstavnicima razbija tek misaoni rad Marjorie Grene, koja je još '60ih godina prepoznala uvide filozofske antropologije kao poticajne, te čija filozofija i danas predstavlja neku vrstu posrednika između ove dvije tradicije.

Krajem 20.st., kako je vidljivo iz analize dostupne literature, dolazi do popuštanja negativnog stava i upozorenja na potrebu za antropološkom refleksijom u današnjem društvu. Schacht i Weiss iznose argumente kojima demantiraju i pobijaju teze koje su desetljećima služile kao prepreka prihvaćanju filozofske antropologije kao relevantne filozofske orijentacije te pokušavaju ukazati na činjenicu da ona nije samo legitimna kao disciplina, već i

---

<sup>84</sup> Ova podjela temelji se na uvidima autora kao što su Hotimir Burger, Joachim Fischer i Keith R. Peterson.

nužno potrebna. Njihov trud nije imao prevelikog odjeka, te filozofska antropologija u glavnini zadržava svoj status marginalne discipline.

Taj se status značajnije mijenja tek posljednjih nekoliko godina. U kontekstu unutar kojeg se suvremenost promatra kao poprište velikih kriza na području ekologije, ekonomije, znanosti i tehnologije dolazi do pravog okreta prema filozofskoj antropologiji. Produbljenje osjećaja krize označava još jednom okretanje k pojmovima *čovjeka* i *ljudske prirode*, kao što je to bio slučaj i početkom 20.st. kada se antropologija i formirala eksplicitno kao filozofska disciplina. U doba vrtoglavog razvoja tehnologije, potpune fragmentacije znanosti i filozofije, te ekoloških katastrofa, dolazi do osvještavanja činjenice da je potrebno stati i pronaći jednu čvrstu, zajedničku točku koja bi služila kao polazna u pokušaju da se sa sadašnjim stanjem izađe na kraj, kako intelektualno, tako i praktično. Ta je potreba za nekom vrstom cjelovitosti prepoznata od strane filozofa većine suvremenih filozofskih orijentacija, pa čak i onih koje su do nedavno tako nešto smatrale sasvim nepotrebnim, suvišnim pa čak i neozbiljnim. U potrazi za jednom takvom početnom točkom i okvirom koji bi omogućio sagledavanje svijeta kao cjeline, dolazi do spomenutog potpunog okreta k filozofskoj antropologiji i teoriji čovjeka.

Uz odnos anglo – saksonske filozofske tradicije prema filozofskoj antropologiji kao disciplini, iz dostupne literature bilo je moguće pratiti i odnos prema klasicima filozofske antropologije pojedinačno. U ovoj se tradiciji najviše pažnje pridavalo filozofiji Maxa Schelera. Stav prema njegovoj filozofiji odražava stav prema filozofskoj antropologiji u cjelini. Od često citiranog članka V.J. McGilla do Farberove recenzije *Položaja čovjeka u kozmosu*, čiji se prigovori ovom djelu i danas uzimaju u obzir, Schelerova je filozofija bila metom oštre kritike i neodobravanja sve do kraja 20.st. Promjena u stavu prema samoj disciplini do koje je došlo na prijelazu stoljeća, odrazila se i na recepciji Schelerove filozofije. Tako se ona spominje u sve pozitivnijem svjetlu, a dolazi i do pokušaja njezine aktualizacije u članku D. Weissa iz 1998.g. Plessnerova filozofija je, za razliku od Schelera, naišla na pozitivan prijem. Iako je Plessner jedan od filozofa čija su djela još uvijek većinom neprevedena na engleski jezik, njegova je filozofska antropologija prisutna posredno u djelima Marjorie Grene. Uz filozofsku antropologiju, Plessnerova djela na temu filozofije politike i sociologije također su pobudila interes filozofa ove tradicije.<sup>85</sup> Filozofska

---

<sup>85</sup> Uz već spomenuti članak A.O. Hirschmana, o interesu za ovaj dio Plessnerove filozofije svjedoči i članak Andreasa Hessa: „Against unspoilt authenticity: a re-appraisal of Helmuth Plessner's *The Limits of Community* (1924)“, *Irish Journal of Sociology*, Vol. 16, No. 2 (2007), str. 11-26

antropologija M. Landmanna naišla je također na veliki interes u ovoj tradiciji iz nekoliko razloga, od kojih su važniji, dakako, dostupnost prijevoda njegovih djela na engleski jezik, kao i činjenica da je on, kako je to sročio D. Weiss, bio u jednakoj mjeri sudionikom filozofske antropologije i njezinim komentatorom, te uz svoje teze donosi i glavne uvide filozofskih antropologa prije njega.<sup>86</sup> Ono što je izrazito vidljivo u ovome radu jest izostanak referiranja filozofije Arnolda Gehlena. On se u anglo – saksonskoj tradiciji doduše često spominje vezano uz filozofsku antropologiju kao jedan od centralnih figura ove discipline, no osvrt na njegove radove je u potpunosti izostao. Ovo se ne može pripisati ni nedostatku prijevoda na engleski jezik, pošto je njegovo djelo *Čovjek* prevedeno još '80ih godina.<sup>87</sup>

Od temeljnih pojmova filozofske antropologije, u anglo – saksonskoj tradiciji su zaživjeli u najvećoj mjeri Schelerov pojam *čovjekove otvorenosti prema svijetu*. Ovim se pojmom najviše bavi američki filozof D. Weiss te ga određuje kao jedan od najvećih Schelerovih doprinosa filozofskoj antropologiji, ali i filozofiji uopće.<sup>88</sup> U raspravama na temu ekofilozofije i filozofije biologije jedno od važnijih mjesta zauzima *koncept stupnjevanja ili stratifikacije* svijeta i živoga, kojeg je M. Grene preuzela iz Hartmanove i Plessnerove filozofije, a u suvremenim raspravama prisutan je u članku K.R. Petersona. Nadalje, veliku popularnost doživljava i pojam *kulture*. U potrazi za holističkim pogledom na čovjeka, autori se okreću pojmu kulture i filozofiji kulture, koja otvara mogućnost za inkorporaciju mnogobrojnih aspekata čovjeka te ukidanje dualizma između čovjeka i prirode. Filozofija kulture ovdje je najpogodniji okvir za filozofe anglo – saksonske tradicije koji nikada nisu bili baš sasvim otvoreni za ideju povezivanja znanosti i filozofije, što je dugi niz godina bio njihov glavni prigovor filozofskoj antropologiji. Populariziranjem filozofije kulture popularizirala su se i djela M. Landmanna i Ernsta Cassirera, no Plessnerova filozofija koja bi mogla pružiti najpogodnije tlo za refleksiju o „prirodnosti kulture“ je još većinom neprepoznata.

Zaključno, razrada ove teme obuhvaća dugi vremenski period – od formiranja filozofske antropologije kao discipline do današnjih dana – kao i dugačak niz različitih tema

---

<sup>86</sup> Weiss, Dennis M., *Humanity at the Turning Point: Philosophical Anthropology and the Posthuman*, (2007), [http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss\\_Research.htm](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss_Research.htm), datum učitavanja: 02.05.2012., str. 9

<sup>87</sup> Gehlen, Arnold *Man: His Nature and Place in the World*, Columbia, 1988.g.

<sup>88</sup> Weiss, Dennis M., *Scheler and Philosophical Anthropology*, (1998), [http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss\\_Research.htm](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss_Research.htm), datum učitavanja: 02.05.2012.

od odnosa anglo – saksonske tradicije prema kontinentalnoj filozofiji, preko obrane temeljnih postavki filozofske antropologije, definiranja zadataka stavljenih pred nju, do odnosa ove discipline i feminizma, ekofilozofije, posthumanizma i, na kraju, umjetnosti. Sve ove zasebne teme adresirane su u jednom pokušaju sažetog, objektivnog prikaza. Navedene su glavne teze, pojmovi i stavovi filozofa koji su se bavili temom filozofske antropologije, no zbog širine tematike u ovom radu nije bilo mjesta za dublju analizu i kontekstualizaciju navedenog. Usprkos tome, postignut je relativno sustavan i informativan pregled koji može poslužiti kao smjernica za daljnje istraživanje ove teme.

## Literatura

Burger, Hotimir, *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb, 1993.

Burger, Hotimir, *Probijanje života u ekscentričnu formu. Filozofska antropologija Helmutha Plessnera* u: Plessner, Helmuth, *Stupnjevi organskoga i čovjek. Uvod u filozofsku antropologiju*, Naklada Breza, Zagreb, 2004.

Crosby, John F., „The Individuality of Human Persons: A Study in the Ethical Personalism of Max Scheler“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 52, No. 1 (1998), str. 21-50, <http://www.jstor.org/stable/20131096>

Farber, Marvin, „Max Scheler on the Place of Man in the Cosmos“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 14, No. 3 (1954), str. 393-399, <http://www.jstor.org/stable/2104111>

Fischer, Joachim, *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg i München, 2008.

Foucault, Michel, *Riječi i stvari: arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, Zagreb, 2002.

Gare, Arran, „Philosophical Anthropology, Ethics and Political Philosophy in an Age of Impending Catastrophe“, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 5, No.2 (2009), str. 264-286

Gehlen, Arnold, *Čovjek. Njegova narav i njegov položaj u svijetu*, Naklada Breza, Zagreb, 2005.

Grene, Marjorie, „Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 20, No. 2 (1966), str. 250-277, <http://www.jstor.org/stable/20124229>

Grene, Marjorie, *The Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology*, Reidel Publishing Co., Dordrecht and Boston, 1974

Grene, Marjorie, „The Paradoxes of Historicity“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 32, No. 1 (1978), str. 15-36, <http://www.jstor.org/stable/20127141>

Hess, Andreas, „Against unspoilt authenticity: a re-appraisal of Helmuth Plessner's *The Limits of Community* (1924)“, *Irish Journal of Sociology*, Vol. 16, No. 2 (2007), str. 11-26



Hirschman, Albert O., „Social Conflicts as Pillars of Democratic Society“, *Political Theory*, Vol. 22, No. 2 (1994), str. 203-218, <http://www.jstor.org/stable/192144>

Hodge, M. J. S., „Review of Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology. By Marjorie Grene“, *Annals of Science*, Vol. 35, No. 6, str. 652 - 654

Hull, David, „What Philosophy of Biology is Not“, *Journal of the History of Biology*, Vol. 2, No. 1 (1969), str. 241 – 268

Landmann, Michael, *Fundamental Anthropologie*, Bonn, 1984.

Landmann, Michael, *De homine: der Mensch im Spiegel seines Gedankes*, Alber, Munchen i Freiburg, 1962.

Margolis, Joseph *The Arts and the Definition of the Human. Toward a Philosophical Anthropology* Stanford University Press, Stanford, 2009.

McGill, V.J., „Scheler's Theory of Sympathy and Love“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 3 (1942), str. 273 – 291, <http://www.jstor.org/stable/2103161>

Olby, Robert, „Review of Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology. By Marjorie Grene“, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 26, No. 103 (1976), str. 192, <http://www.jstor.org/stable/2219151>

Peterson, Keith R., „All that we are: Philosophical Anthropology and Ecophilosophy“, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 56, No.1 (2010), str. 91-113

Plessner, Helmuth, *Conditio Humana: filozofijske rasprave o antropologiji*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1994.

Plessner, Helmuth, *Stupnjevi organskoga i čovjek. Uvod u filozofsku antropologiju*, Naklada Breza, Zagreb, 2004.

Schacht, Richard, „On „Existentialism“, Existeny-Philosophy and Philosophical Anthropology“, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 11, No. 4 (1974), str. 291-305, <http://www.jstor.org/stable/20009544>

Schacht, Richard, „Philosophical Anthropology: What, Why and How“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, Supplement (1990), str. 155-176, <http://www.jstor.org/stable/2108037>

Schacht, Richard, *On Human Nature: Readings in Philosophical Anthropology*, New York: Prentice Hall, 2012.

Scheler, Max, *Des Genius des Kriegeres und der deutsche Krieg*, Leipzig, 1915.

Scheler, Max, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996.

Stevenson, Leslie, Haberman, David L., *Ten Theories of Human Nature*, Oxford University Press, New York, 1998.

*The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, The Macmillan & The Free Press; Collier-Macmillan, London, New York, 1967.

Weiss, Dennis M., *Renewing Anthropological Reflection*, (1994), [http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss\\_Research.htm](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss_Research.htm), datum učitavanja: 02.05.2012.

Weiss, Dennis M., *Scheler and Philosophical Anthropology*, (1998), [http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss\\_Research.htm](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss_Research.htm), datum učitavanja: 02.05.2012.

Weiss, Dennis M., *Humanity at the Turning Point: Philosophical Anthropology and the Posthuman*, (2007), [http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss\\_Research.htm](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Weiss_Research.htm), datum učitavanja: 02.05.2012.