

ΓΕΩΡΓΙΑ ΑΠΟΣΓΟΛΟΠΟΥΛΟΥ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ  
ΜΕΤΑΞΥ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ.  
Η ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ ΕΝΟΣ ΑΝΟΙΧΤΟΥ ΕΡΩΤΗΜΑΤΟΣ\*

1. Αναζητήσεις πέραν του επιστημονισμού

Η αλματώδης ανάπτυξη των ειδικών επιστημών κατά την σύγχρονη εποχή έχει πλέον αποδιχρθώσει το πηλιό θρησκευτικό και μεταφυσικό κοσμοείδωλο που έδινε ενικήν απάντηση και στο ερώτημα για την ουσία του ανθρώπου. Η ίδια η φιλοσοφία με την κρίση της μεταφυσικής ετέθη ενώπιον νέων προβλημάτων. Άν και η μεταφυσική έπαψε να θεωρείται ως η πρώτη, θεμελιώδης και καθολική επιστήμη, δεν έπαψαν όμως να υπάρχουν τα πρώτα και θεμελιώδη ερωτήματα, τα οποία απαιτούν καθολικές και πειστικές απαντήσεις που να συμφωνούν ή τουλάχιστον να μην αντιφάσκουν προς την επιστημονική γνώση. Εκτός αυτού, οι εμπειρικές επιστήμες ευνόησαν την προβολή ενός νέου πηριδείγματος ορθολογικότητας, το οποίο συνδέει την πηριγματική γνώση με την εμπειρία και συγχρόνως διεκδικεί για την επιστημονική γνώση τα γνωρίσματα της μεταφυσικής, δηλαδή την καθολικότητα, την αναγκαιότητα και την αποκλειστικότητα, και έτσι της προσδίδει τον χηρηκτήρη εκκοσμικευμένης αυθεντικής αρμόδης και ικανής να δώσει απάντηση στα ερωτήματα περί ανθρώπου και κόσμου. Τα περιεχόμενα της αναζήτησης άλλαξαν, τα αιτήματα ωστόσο και τα θεωρητικά μέσα παρά τις διαβρώσεις διχτηρήθηκαν και διευρύνθηκαν, η διάρθρωση της ανθρώπινης σκέψης και οι προσδοκίες απέναντι στην γνώση έμειναν οι ίδιες.

Ο άνθρωπος όμως ως συνειδητή ύπαρξη και ολότητα όχι μόνον προηγείται των επιστημών, οι οποίες είναι δικές του δραστηριότητες, αλλά ε-

\* Το κείμενο σε συντομότερη μορφή παρουσιάστηκε ως ανακοίνωση στο συνέδριο «Διαφωτισμός και επιστημονική σκέψη», το οποίο διοργανώθηκε από το Παιδαγωγικό Τμήμα Νηπιαγωγών του Πανεπιστημίου Πατρών προς τιμήν του Καθηγητή Αύγουστου Μπαγιόνα και έγινε στην Πάτρα από 29 έως 30 Μαΐου 1998.



πιπλέον ο ίδιος ως ολότητα δεν αποτελεί αντικείμενο κριμιάς από τις ειδικές επιστήμες ούτε πάλιν αποκχθίσταται ως ολότητα από το άθροισμα των πορισμάτων των ειδικών επιστημών. Γι' αυτό στην φιλοσοφία προέβλεπε το αίτημα μιας νέας φιλοσοφικής επιστήμης, η οποία θα αναδυόταν στο σταυροδρόμι επιστήμης και μεταφυσικής και θα έδινε απάντηση στο ερώτημα για την ουσία του ανθρώπου χωρίς να παραγνωρίζει τα πορίσματα της επιστήμης και χωρίς να επιστρέφει στην παλιά μεταφυσική. Και στην μια και στην άλλη περίπτωση η φιλοσοφική ανθρωπολογία έπρεπε να πάρει απόσταση από το είδωλο της αυτογνωσίας, το οποίο εμφοιλοχωρεί τόσο στην μεταφυσική όσο και στην επιστήμη, και να αναδείξει τον προσδιορισμό της ουσίας του ανθρώπου χωρίς να περιπέσει στην ουσιοκρατική αυταπάτη του τελεσίδικου ορισμού.

Αν και το ερώτημα περί ανθρώπου είναι τόσο παλιό όσο και η φιλοσοφία, η φιλοσοφική ανθρωπολογία ως αυτοτελής φιλοσοφική επιστήμη με δικά της κριτήρια επιστημονικότητας είναι δημιούργημα του αιώνα μας και ως προς την κλασσική μορφή της ανήκει στην γερμανική φιλοσοφία<sup>1</sup>. Πριν περίπου εβδομήντα χρόνια δημοσιεύτηκαν τα αντιπροσωπευτικά έργα των δύο από τους τρεις κλασσικούς εκπροσώπους της. Το 1927 δημοσιεύτηκε στον όγδοο τόμο της σειράς *Der Leuchter* το σύντομο έργο του Max Scheler *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο*, το οποίο εξεδόθη και αυτοτελώς σε κάπως ευρύτερη μορφή το 1928. Επίσης το 1928 δημοσιεύτηκε το έργο του Helmuth Plessner *Οι βαθμίδες του οργανικού και ο άνθρωπος. Εισαγωγή στην φιλοσοφική ανθρωπολογία*. Το αντιπροσωπευτικό έργο του τρίτου από τους κλασσικούς εκπροσώπους της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, δηλαδή του Arnold Gehlen, δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1940 (και αργότερα με αναθεωρήσεις) και έχει τον τίτλο *Ο άνθρωπος. Η φύση του και η θέση του στον κόσμο*.

Η φιλοσοφική ανθρωπολογία, όπως την παρουσιάζουν οι τρεις κλασσικοί εκπρόσωποί της, χαρακτηρίζεται από επιστημολογικές και επιστημονικές ιδιομορφίες. Οι τρεις φιλόσοφοι δέχονται ότι οι παλιές απαντήσεις της μεταφυσικής μετά την ραγδαία ανάπτυξη των επιστημών δεν διαθέτουν πλέον ορθολογικά ερείσματα, οι ίδιοι όμως δεν απορρίπτουν όλα τα ερωτήματά της, ιδίως όταν αυτά συνδέονται προς την φιλοσοφία και την θεωρία των επιστημών. Τούτο συμβαίνει μεταξύ άλλων και σε αναφορά προς την διάκριση σε επιστήμες της φύσης και σε επιστήμες του πνεύματος, μια διάκριση που επιχωριάζει στην γερμανική φιλοσοφία από τα μέσα του δέκατου έκτου αιώνα (όταν με την έκφραση «Geisteswissen-

1. Βλ. και W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*. 2. Aufl. Pfullingen, 1972 σ. 419-420.



schaften» αποδόθηκε στα γερμανικά η έκφραση του J.S. Mill («moral sciences») και εξακολουθεί να υφίσταται έως σήμερα. Η διάκριση αντιμετωπίζεται ως αγεφύρωτος διχασμός και συνοδεύεται από επιστημολογικές διχμάχες, οι οποίες αρχικώς αναπτύχθηκαν στον γερμανόφωνο χώρο και αργότερα συνεχίστηκαν με πικραλλογές και έξω από αυτόν. Τί είναι γενικώς «τό πνεύμα» και ποια είναι η σχέση του και η θέση του στην επιστημολογία αποτελούν χαρακτηριστικά ερωτήματα της γερμανικής φιλοσοφίας και επιστήμης, τα οποία συνδέονται και με την ερμηνεία της καρτεσιανής διάκρισης σε εκτατή ουσία και σε νοούσα ουσία, δηλαδή με την ρίζα της διχμάχης μεταξύ ορθολογισμού και εμπειρισμού.

Η φιλοσοφική ανθρωπολογία προβάλλει την βεβαιότητα ότι η ίδια αποτελεί την αποφασιστική παρέμβαση για την άρση του διχασμού των επιστημών και για την απάλειψη της καρτεσιανής υποθήκης για δύο κυρίως λόγους: Πρώτον, διότι η ίδια αποκλιθετά την έννοια της ζωής και υπερβαίνει την καρτεσιανή ανθρωπολογία της συγκόλλησης των δύο ουσιών. Δεύτερον, διότι η ίδια εξετάζει ακριβώς τον άνθρωπο, ο οποίος ως συνειδητή ολότητα προηγείται του επιστημονικού και επιστημολογικού διχασμού και κατά μίαν άποψη και του μεταφυσικού διχασμού σε φύση και σε πνεύμα.

Αρχικώς η φιλοσοφική ανθρωπολογία αντιμετωπίζει το ερώτημα περί ανθρώπου ως το βιολογικό ερώτημα περί της διχοφωρίας του ανθρώπου από τα άλλα έμβια όντα του φυσικού κόσμου, για να κατλήξει στην θέση ότι ο άνθρωπος είναι το έμβιο όν, του οποίου ο προσδιορισμός περιλαμβάνει τα βιολογικά δεδομένα, την κοινωνικότητα, την γλώσσα, τον πολιτισμό και την ηθικότητα, δηλαδή στοιχεία που στο σύνολό τους ανήκουν στην τρυτότητα του ανθρώπου και δεν ανακρούονται. Οι τρεις κλασσικοί εκπρόσωποι της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας διμορφώνουν μίαν έννοια της ζωής ως βιολογικού φαινομένου, η οποία προϋποθέτει το μορφολογικώς εξελιγμένο έμβιο άτομο, και ερευνούν από αυτήν την σκοπιά τους διθρωπικούς όρους ύπρξης του ανθρώπου, ενώ συγχρόνως θεωρούν την ανθρώπινη συνείδηση και το πνεύμα ως στοιχεία με βιολογική βάση, μη αναχώγιμα όμως στα βιολογικά φαινόμενα.

Η τοπολογία μεταξύ επιστήμης και μεταφυσικής υποχρέωσε την φιλοσοφική ανθρωπολογία να διεκδικήσει -βεβλώς υπό τις συνθήκες του ενταύθα- εκείνον τον ρόλο, τον οποίον είχε άλλοτε η μεταφυσική ή και κάτι περισσότερο, αφού η φιλοσοφική ανθρωπολογία αποφίνεται ή μάλλον αναπτύσσει μίαν τξονομική επιστήμη και μεταφυσική<sup>1</sup>. Οπωσδήποτε η φι-

1. Για ορισμένες όψεις του προβλήματος βλ. G. Apostolopoulou, *Erich Heintel und die philosophische Anthropologie*, στο: H.-D. Klein/J. Reikerstorfer (Hrsg.),



λοσοφική ανθρωπολογία αποδέχεται την κριτική, την οποίαν άσκησε ο διαφωτισμός (κυρίως του Kant) στην μεταφυσική, δεν συμβιβάζεται όμως με την εκχώρηση του φιλοσοφικού ερωτήματος περί ανθρώπου στην επιστήμη. Σε ορισμένες μάλιστα περιπτώσεις η φιλοσοφική ανθρωπολογία πχρυσιάζεται και ως διορθωτική παρέμβαση μιας νέας επιστημολογίας, ιδίως όταν αναλαμβάνει να θεμελιώσει τις επιστήμες της φύσης και τις επιστήμες του πνεύματος (όπως η ανθρωπολογία του Plessner) ή να πχράσχει στοιχεία για την συγκρότηση του αντικειμένου ορισμένων κοινωνικών επιστημών (όπως η ανθρωπολογία του Gehlen).

## 2. Αναφορά στην διχμάχη για την κοσμοθεωρία

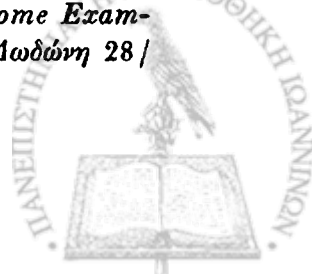
Η οριοθέτηση των στόχων της επιστήμης, της μεταφυσικής και της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας ενέπλεξε την φιλοσοφική ανθρωπολογία στην σημαντική και περίπλοκη επιστημολογική διχμάχη για την σχέση επιστημονικής γνώσης και κοσμοθεωρίας. Η διχμάχη διχδραματίστηκε κατά τις πρώτες κυρίως δεκαετίες του αιώνα μας στον γερμανόφωνο χώρο, έφθασε σε επιστημολογική και πολιτική όξυνση κατά την εποχή της δημοκρατίας της Βιχμάρης, υπερέβη τον γερμανόφωνο χώρο και οι απολήξεις της εξακολουθούν να υπάρχουν έως σήμερα<sup>1</sup>. Ορισμένες απηχήσεις της έφθασαν και στην Ελλάδα, όπως προκύπτει και από ορισμένα φιλοσοφικά κείμενα των εκπροσώπων της γενιάς του τριάντα<sup>2</sup>. Σε αυτήν την επιστημολογική

---

*Philosophia perennis. Erich Heintel zum 80. Geburtstag. Teil I. Frankfurt a. M., 1993 σ. 198-213 εδώ σ. 199-203.*

1. Βλ. F. H. Tenbruck, *Heinrich Rickert in seiner Zeit. Zur europäischen Diskussion über Wissenschaft und Weltanschauung*, στο: J. Olkers / W.K. Schulz / H. - E. Tenorth (Hrsg.), *Neukantianismus. Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie*. Weinheim, 1986 σ. 79-105. Επίσης βλ. B. Plé, *Anknüpfungen der Wissenssoziologie Mannheims an die Verstehensproblematik bei Dilthey: zur Rolle der «Weltanschauungen» als kulturelles und wissenschaftliches Problem*, στο: *Dilthey-Jahrbuch 9* (1994-95) σ. 293-317. Η σημαντική μελέτη του Μ. Καραχάλιου, *Κοινωνιολογία της γνώσης και κριτική του ολισμού. Karl Mannheim - Karl Popper*. Αθήνα-Γιάννινα, 1994 έχει συχνές αναφορές για την σχέση κοσμοθεωρίας (κοσμοθεώρησης) και επιστημονικής γνώσης. Ωστόσο κατά την γνώμη μου η διαμάχη για την κοσμοθεωρία έχει απολήξεις και στην κριτική του Popper εναντίον του ιστορικισμού.

2. Βλ. π.χ. Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία. Τόμος Δ. Φιλοσοφική ανθρωπολογία, μεταφυσική, φιλοσοφία της θρησκείας*. Αθήνα, 1975 σ. 252. Σύγκρ. και G. Apostolopoulou, *The Open Metaphysics of Human Existence. Some Examples from Modern Greek Philosophy* (υπό δημοσίευση στην επετηρίδα *Δωδώνη* 28 / 1999).



διαμάχη εμπλέκονται ισχυρά φιλοσοφικά και κοινωνιολογικά ρεύματα, όπως είναι ο υλισμός, ο θετικισμός, η ερμηνευτική, η φαινομενολογία, ο νεοκαντιανισμός, η Σχολή της Φραγκφούρτης, ο κριτικός ορθολογισμός, κοινωνιολόγοι όπως ο Max Weber και ο Karl Mannheim, ενώ η πιο σημαντική έκφρασή της μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο είναι τα κείμενα στον τόμο *Η έριδα του θετικισμού στην γερμανική κοινωνιολογία*, τα οποία στην πραγματικότητα τεκμηριώνουν ανοιχτούς επιστημολογικούς λογαριασμούς της προπολεμικής (ως προς τον χρόνο και όχι ως προς την σπουδαιότητα!) εποχής<sup>1</sup>. Η σύγχρονη έρευνα δεν έχει ασχοληθεί όσο θα έπρεπε με την εξέλιξη και με τις συνιστώσες αυτής της σημαντικής επιστημολογικής διαμάχης. Οι αιτίες των ερευνητικών παραλείψεων δεν μπορούν να αναλυθούν εδώ. Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι, αν λάβουμε υπόψη την αρχική επιστημολογική διαμάχη για την κοσμοθεωρία, μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα και την κοινωνιολογία (π.χ. την θέση του Max Weber για την ελεύθερη από αξιολογικές κρίσεις κοινωνιολογία) και την φιλοσοφία (π.χ. την κριτική του Heidegger στην επιστήμη).

Ο ελληνικός όρος «κοσμοθεωρία», με τον οποίον αποδίδεται συνήθως ο γερμανικός όρος «Weltanschauung», δεν είναι σαφής ή τουλάχιστον δεν είναι πλέον τόσο σαφής, όσον ήταν στους δημιουργούς του. Ίσως οι τελευταίοι να απέδωσαν ως «θεωρία» τον γερμανικό όρο «Anschauung», τον οποίον εμείς μεταφράζουμε ως «εποπτεία», για να δηλώσουν με την «θεωρία» την «θέα» και όχι την θεωρία ως διεξοδική επιστημονική έκθεση. Σε γενικές γραμμές το πρόβλημα της κοσμοθεωρίας παραπέμπει στις απαντήσεις που δόθηκαν στο ερώτημα για την γνώση του κόσμου ως όλου. Παλαιότερα ο Kant είχε υποστηρίξει ότι, η σύνθεση στο επίπεδο της εποπτείας δεν είναι δυνατή, ότι η απόλυτη ενότητα του κόσμου δίνεται μόνον στην έννοια και αποτελεί μια υπερβιολογική ιδέα του καθαρού λόγου<sup>2</sup>. Ο Hegel κατόπιν υποστήριξε ότι η εποπτεία του κόσμου (Weltanschauung) είναι μιά προφιλοσοφική γνώση που διμορφώθηκε στους λαούς και προσφέρεται με την θρησκεία και με την τέχνη, χωρίς να ανήκει στην φιλοσοφική έννοια και στην διμεσοληβημένη σύνθεση<sup>3</sup>. Ο Dilthey αργότερα διαμόρφωσε μια θεωρία για τους τύπους της κοσμοθεωρίας και υποστή-

1. Th. W. Adorno u.a. (Hrsg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied, 1969.

2. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymond Schmidt. Hamburg, 1956 σ. 513 κ.ε.

3. Βλ. π.χ. G.W.F. Hegel, *Ästhetik*. Bde. I-II. Herausgegeben von Friedrich Bassenge. 3. Aufl. Berlin und Weimar, 1976 τόμ. I σ. 314-315, τόμ. II σ. 437 και σ. 450.



ριξε ότι μετά την ανάλυση του υποκειμένου η δήθεν αντικειμενικότητα της κοσμοθεωρίας ανήκει στο παρελθόν. Ο ίδιος μάλιστα για να την αποφύγει αφενός αρνείται και την υπερβατολογική φιλοσοφία και την μεταφυσική και αφετέρου στρέφεται προς την ιστορική γνώση<sup>1</sup>.

Κατά τα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα και κατά τις πρώτες δεκαετίες του εικοστού αιώνα η διαμάχη για την κοσμοθεωρία έγινε περίπλοκη: Για ορισμένους φιλοσόφους και κοινωνιολόγους η επιστήμη έχει την δυνατότητα και πρέπει να ενοποιήσει την αντικειμενική γνώση για να δώσει την συνεπή κοσμοθεωρία, άλλοι υποστήριζαν ότι η κοσμοθεωρία δεν έχει αντικειμενικά ερείσματα, άλλοι ότι η επιστημονική γνώση δεν ενοποιείται ως κοσμοθεωρία, άλλοι ότι η κοσμοθεωρία έπρεπε να είναι έργο της φιλοσοφίας ή της πολιτικής, άλλοι τέλος υποστήριζαν ότι και η επιστήμη και η φιλοσοφία πρέπει να μείνουν μακριά από την κοσμοθεωρία. Στους πιο σημαντικούς φιλοσόφους που διατύπωσαν τις καίριες απόψεις της πολυμέτωσης διαμάχης ανήκουν ο Mach και ο Avenarius με την αντιμεταφυσική επιστημολογία τους, ο Husserl με τις αντιμεταφυσικές θέσεις του για την φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη και με την κριτική του στις θέσεις του Dilthey για την κοσμοθεωρία, ο Rickert, ο Jaspers, ο Scheler, ο Heidegger, οι νεοθετικιστές με την ιδέα της ενοποιημένης επιστήμης, αλλά και κοινωνιολόγοι, όπως ο Max Weber με την διάκριση της κοινωνιολογίας από τις κοσμοεικόνες και ο μαθητής του Karl Mannheim με την κοινωνιολογία της γνώσης. Μαζί με τα λοιπά προβλήματα είχε ανακύψει και το ερώτημα για την διχόμορφωση ενός νέου τύπου ορθολογικής φιλοσοφικής θεωρίας.

Οι τρεις κλασσικοί εκπρόσωποι της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας υποστηρίζουν ότι αυτή η νέα φιλοσοφική επιστήμη είναι μια ορθολογική θεωρία με πρακτικό προσανατολισμό, αλλά δεν είναι σύμφωνοι ως προς το αν η φιλοσοφική ανθρωπολογία πρέπει να πάρει την μεγαλύτερη απόσταση από την μεταφυσική και από ποια μεταφυσική, από την επιστήμη και από ποια επιστήμη, από την κοσμοθεωρία και από ποια κοσμοθεωρία. Στη συνέχεια θα παρουσιάσω τις συγκεκριμένες θέσεις των τριών φιλοσόφων και τα επιχειρήματα, με τα οποία αυτοί τις δικαιολογούν.

### 3. Max Scheler: Η προτεραιότητα της μεταφυσικής

Η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Scheler<sup>2</sup> διαμορφώνει μια κοινή προοπτική επιστήμης και μεταφυσικής, ενώ συγχρόνως εξετάζει τις συ-

1. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*. Bd. VIII. *Weltanschauungslehre*. 4., unveränderte Aufl. Stuttgart, 1968.

2. Το αντιπροσωπευτικό έργο του Scheler για την φιλοσοφική ανθρωπολογία με



νέπειες της επιστήμης για την διχόμορφωση μιας φιλοσοφικής εικόνας για τον κόσμο και προβάλλει την προτεραιότητα μιας νέας μεταφυσικής. Τρία είναι τα κύρια σημεία αυτής της επιλογής: Πρώτον ο Scheler δεν θεωρεί ως επιστήμες μόνον την φυσική και τα μαθηματικά, αλλά και την βιολογία και την ιστορία, και επικρίνει την ανηγγωγή του επιστημονικού ιδεώδους στο ιδεώδες της φυσικής και της χημείας. Ως προς αυτό ο Scheler είναι αντίθετος προς τον παλαιό θετικισμό τόσο του Comte όσο και του Mach του και Avenarius και απορρίπτει τις στενές επιστημολογικές προδιαγραφές του και συνάμα και την αντιμεταφυσική στάση του<sup>1</sup>.

Δεύτερον, ο Scheler αποδέχεται την κριτική του διχρωτισμού εναντίον της μεταφυσικής δεν συμφωνεί όμως με την εκτάργηση της μεταφυσικής προς όφελος μιάς διευρυμένης έννοιας της επιστήμης, προς την οποία θα ταυτιζόταν ολόκληρη η φιλοσοφία, ούτε πάλι συμφωνεί με την ανηγγωγή της φιλοσοφίας σε γνωσιολογία και μεθοδολογία. Ο Scheler τονίζει ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί να υπηρετεί ούτε την εκκλησιαστική θρησκευτική πίστη ούτε την επιστήμη, πρέπει όμως να αξιοποιεί τα πορίσματα της επιστήμης για να διχμορφώσει την κοσμοθεωρία, η οποία είναι ανεξάρτητο έργο της φιλοσοφίας και υπερβίνει την επιστήμη<sup>2</sup>. Μάλιστα ο ύστερος Scheler, όσο περισσότερο απομακρύνεται από τις εκκλησιαστικές θρησκευτικές αντιλήψεις, τόσο περισσότερο ασχολείται με την θεωρητική κληρονομή της έννοιας της κοσμοθεωρίας<sup>3</sup>.

Ο Scheler διεκδικεί για την φιλοσοφία το έργο της διχόμορφωσης της κοσμοθεωρίας και υποστηρίζει ότι οι επιστήμες πρέπει να υπηρετούν γνωστικούς στόχους και όχι να ασχολούνται με την επίλυση ηθικών ζητημάτων. Για τον Scheler είναι δυνατή μόνον η φιλοσοφική κοσμοθεωρία, η οποία μπορεί να περιγράψει το νόημα του κόσμου και να προσανατολίσει το πνεύμα της εποχής σύμφωνα με αξίες.

Τρίτον, ο Scheler αναθεωρεί την έννοια της μεταφυσικής διακρίνοντας την νεώτερη μεταφυσική, η οποία είναι μεταφυσική των πνευματικών ενεργειών και μεταανθρωπολογία, από την παλιά μεταφυσική, η οποία ήταν κοσμολογία και μεταφυσική του αντικειμένου, καθόσον η τελευταία αντιμετώπιζε την ουσία σαν να ήταν ταυτόσημη προς τα αντικειμενικά πράγματα<sup>4</sup>. Έτσι ο Scheler αναδιχτυπώνει την έννοια του πνεύματος, την οποία

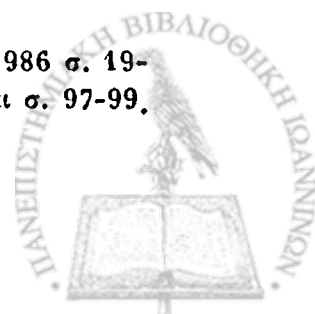
τον τίτλο *Die Stellung des Menschen im Kosmos* περιέχεται στην έκδοση: M. Scheler, *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Späte Schriften. Bern / München, 1976 σ. 7-71.

1. 'Ο.π. τόμ. 9 σ. 76-77 και σ. 133-134.

2. 'Ο.π., σ. 75.

3. M. Scheler, *Gesammelte Werke*. Bd. 6. 3. Aufl. Bern / München, 1986 σ. 19-20. Σύγκρ. και W. Henckmann, *Max Scheler*. München, 1998 σ. 50-51 και σ. 97-99.

4. Scheler τόμ. 9, ό.π. σ. 83.



έθεσε ο Hegel ως θεμέλιο της φιλοσοφίας του μετά την δική του μετακριτική στην κριτική, την οποία είχε ασκήσει ο Kant εναντίον της μεταφυσικής. Ο Scheler όμως δεν δέχεται την ιστορική διάσπαση της πορείας του πνεύματος, την οποία είχε προβάλλει ο Hegel. Πάντως ο Scheler υποστηρίζει ότι ο ίδιος με την μεταφυσική του προσφέρει το ικύριο πκράδειγμα της νέας μεταφυσικής, η οποία διατηρεί την αυτονομία της και έναντι της θεολογίας και έναντι της επιστήμης και παρεμβαίνει εξετάζοντας την εικόνα, την οποία δίνουν αυτές για την πραγματικότητα. Ωστόσο η κριτική αντιπκράθεση προς τις επιστήμες έχει την προτεραιότητα για τον Scheler, επειδή ακριβώς η επιστήμη είναι η δύναμη που δημιουργεί και αξιολογεί την πραγματικότητα κκτά την νεώτερη εποχή. Αφού η μεταφυσική λειτουργεί και ως κριτική της επιστήμης και αγωνίζεται εναντίον της πλήρους αποδέσμευσης των πορισμάτων της επιστήμης από τις αντιλήψεις του ανθρώπου για τον εκυτό του και για τον κόσμο, αναλαμβάνει να εντάξει τα πορίσματα αυτά σε μια διάρθρωση σύστοιχη προς την ολότητα του ανθρώπου. Γι' αυτό η σχέση φιλοσοφικής ανθρωπολογίας και μεταφυσικής είναι σχέση αμοιβαίου προσδιορισμού κκτά τον Scheler.

Στο οικοδόμημα των μορφών της γνώσης η φιλοσοφική ανθρωπολογία τοποθετείται από τον Scheler μεταξύ της μεταφυσικής πρώτης τάξης, η οποία ερευνάει τα οριακά προβλήματα των επιστημών, και της μεταφυσικής δεύτερης τάξης, η οποία είναι η μεταφυσική του απολύτου<sup>1</sup>. Ο ύστερος Scheler τείνει να θεωρήσει την φιλοσοφική ανθρωπολογία ως το δυνατό θεμέλιο εκείνων των επιστημών του πνεύματος κκθώς και ορισμένων επιστημών της φύσης, οι οποίες ασχολούνται με τον άνθρωπο<sup>2</sup>. Κατά την γνώμη του, η φιλοσοφική ανθρωπολογία μπορεί να αποτελέσει το θεμέλιο, επειδή αναδεικνύει την ενιαία διάρθρωση του ανθρώπου ως έμβιας και πνευματικής ολότητας και μπορεί να εξηγήσει πώς οι αποκλειστικές ιδιαιτερότητες του ανθρώπου, όπως η ικχνότητα της γλώσσας, η ιστορικότητα, η κοινωνικότητα κλπ., προκύπτουν από αυτήν ακριβώς την διάρθρωση<sup>3</sup>. Αλλά, αν και ο Scheler συχνά είχε γνωστοποιήσει το σχέδιό του για την δικμόρφωση μιας γενικής θεωρίας περί της μεταφυσικής θεμελίωσης των επιστημών, ωστόσο δεν το πραγματοποιήσε ποτέ. Πάντως υπάρχει και το ερώτημα κκτά πόσον αυτή η θεμελίωση είναι δυνατή, αν λάβουμε υπόψη ότι το περιεχόμενο της επιστημονικής γνώσης συχνά αλλάζει και ότι δεν υπάρχει η ενιαία και συμπκγής επιστήμη, αλλά υπάρχουν διαφορετικές αντιλήψεις και κκτευθύνσεις και μέσκα στις ειδικές επιστήμες.

1. 'Ο.π.

2. 'Ο.π., σ. 120.

3. 'Ο.π., σ. 67.





Ο Scheler αποφεύγει την επιστημονιστική παρερμηνεία του ερωτήματος για τον άνθρωπο αφενός ανχνωρίζοντας την προτεραιότητα του μεταφυσικού προσκνχτολισμού της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας και αφετέρου παρεμβνίνοντας στις επιστημονικές-βιολογικές θέσεις και αποκρούοντας την απολυτοποίησή τους. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Scheler χρησιμοποιεί την άποψή του για την κοινή έκταση φυσιολογικών και ψυχολογικών φαινομένων για να δικαιολογήσει την οντική ενότητα της ζωής και για να υποστηρίξει την συνάντηση φυσιολογίας και ψυχολογίας ή για να επισημάνει τα όρια της φυσικοχημικής εξήγησης<sup>1</sup>. Για τον Scheler η ζωή δεν είναι απλώς ένα φυσικοχημικό δεδομένο, αλλά ολοκληρώνεται στην ζωντανή μορφή του εξελιγμένου ατόμου. Ωστόσο ο Scheler φαίνεται να προσεγγίζει προκνχτιανές θέσεις, όταν υποστηρίζει ότι η σύνδεση των πορισμάτων των θετικών επιστημών με τα συμπεράσματα των επιστημών των αξιών οδηγεί στην μεταφυσική του απολύτου.

Εκτός αυτών, η ανθρωπολογική προοπτική, η οποία στρέφεται εναντίον της θεϊστικής μεταφυσικής, συνάπτεται προς τις απκντήσεις της ολικής ερμηνείας του ανθρώπου, του κόσμου και του απολύτου. Αυτό τουλάχιστον προκνπτει, όταν ο Scheler δέχεται ότι στην τάξη των βλθμίδων της ουσίας -δηλαδή των ανοργάνων όντων, των φυτών, των ζώων και του ανθρώπου- η απρόσωπη αιτία του κόσμου εμπλουτίζεται, και τέλος γίνεται συνειδητή και πρκνματική στον άνθρωπο ως πρόσωπο<sup>2</sup>. Όπως υπογραμμίζει ο Scheler, αν η φιλοσοφική ανθρωπολογία περιοριζόταν στα πορίσματα της επιστήμης, θα προσέφερε την μονομερή εικόνα του ανθρώπου ως «του αδιεξόδου της φύσης». Και συνεχίζει ο ίδιος ότι η φιλοσοφική ανθρωπολογία με την βοήθειά της νέας μεταφυσικής μπορεί να πρκνσιάσει τον άνθρωπο όχι ως το αδιέξοδο της φύσης αλλά ως την διέξοδο προς την ελευθερία, καθόσον για την μεταφυσική ο άνθρωπος είναι η αυτο-αποκάλυψη του θείου πνεύματος<sup>3</sup>. Έτσι όμως η φιλοσοφική ανθρωπολογία αίρει την ένταση μεταξύ επιστήμης και μεταφυσικής προς όφελος της μεταφυσικής, η οποία μπορεί να υπερβεί και την φυσιοκρατία και τον ιστορισμό, χωρίς να μεταπέσει στον υποκειμενισμό. Συγχρόνως όμως -παρά τις εσωτερικές ασυνέχειες της συστηματικής σκέψης του Scheler- η μεταφυσική διατηρεί με έμφαση την ταξονομική λειτουργία των μεταεπιστημών, δηλαδή των φιλοσοφικών επιστημών που θεμελιώνουν τις ειδικές επιστήμες, και με αυτήν την απκντήση περιορίζει τον επιστημονισμό.

1. 'Ο.π., σ. 60-61.

2. 'Ο.π., σ. 36.

3. 'Ο.π., σ. 97.



#### 4. Helmuth Plessner: Η φιλοσοφική ανθρωπολογία χωρίς μεταφυσική;

Ο δεύτερος από τους κλασσικούς εκπροσώπους της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, ο Plessner, πρέπει να θεωρηθεί ως ο συνεπέστερος επιστημολόγος αυτής της φιλοσοφικής επιστήμης, ο οποίος μάλιστα αναπτύσσει την θεωρία του χωρίς προσφυγή στην μεταφυσική και στην θρησκεία και χωρίς επιδιώξεις περιεκτικής και τελεσιδίκης κοσμοθεωρίας<sup>1</sup>. Ο Plessner δεν προσφεύγει στην μεταφυσική, καθόσον η θεωρία του δεν ακολουθεί την λογική πρξαγωγή του προσδιορισμού του ανθρώπου από τον προσδιορισμό της ουσίας υπερβατικών οντοτήτων ούτε και υπηρετεί με την θεωρία του μιά καταφατική ή μια αρνητική μεταφυσική υπερβατικών οντοτήτων. Ο Plessner δεν αμφισβητεί τα αποτελέσματα της κριτικής του Kant στην μεταφυσική, αλλά δεν δέχεται τις απόψεις του Kant για το υπερβατολογικό υποκείμενο, επειδή αυτές έρχονται σε αντίθεση προς τον ρεχλιστικό χαρακτήρα της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας<sup>2</sup>.

Ωστόσο ο Plessner δέχεται τις προδιαγραφές του Kant για τα όρια της γνώσης, οι οποίες υπονομεύουν τις δυνατότητες της δήθεν ολικής αντικειμενικής γνώσης. Όπως υποστηρίζει ο Plessner, η ίδια η επιστήμη υποκρύπτει μια πραγματιστική «κοσμοεικόν», η οποία συνετέλεσε στην ραγδαία ανάπτυξη και πρόοδο της επιστήμης και συγχρόνως πολύ απέχει από του να είναι η πραγματική εικόνα του κόσμου. Κατά την γνώμη του οι φυσικές επιστήμες εργάστηκαν με αναγωγή της πολλαπλότητας των φαινομένων σε τύπους σε τέτοιο βαθμό, ώστε απομακρύνθηκαν από την κατ' αίσθηση εποπτεία των φαινομένων<sup>3</sup>. Και μάλιστα αυτή η αλλοτριωτική απομάκρυνση ήταν το τίμημα της πρόδου όχι μόνον των φυσικών επιστημών αλλά και εκείνων των επιστημών του πνεύματος (του πολιτισμού και του ανθρώπου), οι οποίες προσανατολίστηκαν στις ίδιες επιστημονικές αρχές. Συνεπώς αντί για το άκριτο αίτημα μιας κοσμοθεωρίας σύμφωνης με την επιστήμη ανακύπτει η αναγκαιότητα μιας άλλης κριτικής, η οποία θα αποκχιστά τον κόσμο των φαινομένων ως αντικείμενο της άμεσης εποπτείας των αισθήσεων. Δηλαδή αυτή η κριτική θα αναδεικνύει τον απριωτικό χαρακτήρα των αισθήσεων ως πνευματικών στοιχείων και

1. Το αντιπροσωπευτικό έργο του Plessner για την φιλοσοφική ανθρωπολογία με τον τίτλο *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* περιέχεται στην έκδοση: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*. Bd. IV. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Frankfurt a. M., 1981.

2. Ό.π. κυρίως σ. 91-92 και 165-166.

3. Ό.π., σ. 67.



θα είναι κριτική της αισθητικότητας. Αυτό είναι το έργο της «αισθησιολογίας του πνεύματος», στην οποία ο Plessner αναδεικνύει την ενότητα των αισθήσεων και συνάμα και τα όριά τους. Έτσι ο Plessner με μια αναθεωρημένη μορφή φαινομενολογίας αποκρούει το αίτημα της τελεσιδικής γνώσης του κόσμου σύμφωνα με τις εμπειρικές επιστήμες<sup>1</sup>.

Κατά τον Plessner όλοι οι πολιτισμοί δημιουργήσαν και δημιουργούν «κοσμοεικόνες», οι οποίες υφίστανται αλλαγές και αναδιαρθρώσεις και έχουν τον χαρακτήρα του πρακτικού προσανατολισμού. Η τυπική διάρθρωση και το γεγονός της αλλαγής συνάπτονται προς την εκκεντρική τοπικότητα του ανθρώπου, δηλαδή με το ότι ο άνθρωπος ως έμβιο όν όχι μόνον σχετίζεται προς το περιβάλλον του και τον κόσμο του, αλλά επιπλέον κατανοεί τον εαυτό του και το περιβάλλον του και τα συσχετίζει με την σκέψη του, οπότε πείρνει απόσταση από τον εαυτό του ως το κέντρο του κόσμου του και δικτηρεί τον κόσμο του ανοιχτό και διαφοροποιημένο<sup>2</sup>. Επειδή ακριβώς ο άνθρωπος δεν έχει δεδομένο τρόπο ζωής, είναι αναγκασμένος να τον δημιουργήσει ο ίδιος και να κατασκευάσει τον κόσμο του ως κόσμο του πολιτισμού, ο οποίος περιορίζει την αρχική και άπειρη ανοιχτότητα του κόσμου, καθόσον αυτή προσεγγίζει σχεδόν την ακοσμία. Από αυτόν τον τεχνητό και συνάμα «φυσικό» χαρακτήρα της ζωής του ανθρώπου πηγάζουν και οι κατασκευασμένες κοσμοεικόνες, οι οποίες προσφέρουν ερμηνευτικό προσανατολισμό στην πράξη, μεταβάλλονται, αλλά τα περιεχόμενα της τυπικής διάρθρωσής τους δεν είναι άπειρα. Αυτές μάλιστα οι απόψεις του Plessner για τον τεχνητό χαρακτήρα των αντιλήψεων του ανθρώπου για τον κόσμο άσκησαν επίδραση και στην κοινωνιολογία της γνώσης του Berger και του Luckmann και στις θέσεις τους για την «κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας»<sup>3</sup>.

Η διάκριση των επιστημών της φύσης από τις επιστήμες του πνεύματος αποτελεί για τον Plessner ένα περίπλοκο πρόβλημα, στο οποίο μπορεί να δοθεί λύση, αν συνεξεταστούν οι θέσεις του Kant και του Dilthey για την πραγματική γνώση και για την εμπειρία σε ένα τρίτο επίπεδο πέ-

1. Ό.π., σ. 73. Βλ. και *Gesammelte Schriften*. Bd. III. Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes. Frankfurt a. M., 1980. Για την κριτική του Plessner στην επιστήμη βλ. και G. Apostolopoulou, *Zur praktischen Relevanz der Hermeneutik bei Plessner*, στο: H. Bielefeld / W. Brugger / Kl. Dicke (Hrsg.) *Dimensionen menschlicher Freiheit*. Johannes Schwartländer zum 65. Geburtstag Tübingen, 1988 σ. 19-31.

2. Plessner τόμ. IV β.π., σ. 45 και κυρίως σ. 383 κ.ε.

3. P.L. Berger / Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. 2. Aufl. Stuttgart, 1971 (αρχικώς: P.L. Berger / Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*. New York, 1967).



ρυν της υπερβιολογικής φιλοσοφίας και της ερμηνευτικής της προσκν-τολισμένης στην ιστορική γνώση και στην κατχνοητική ψυχολογία, το οποίο θα είναι το επίπεδο μιας ανχθεωρημένης φιλοσοφικής ερμηνευτικής ως καθολικής επιστήμης<sup>1</sup>. Ο Plessner ανχγνωρίζει ότι ο Kant δημιούργησε την επκνάσταση στον προσδιορισμό της πρχματικής γνώσης που στηρίζεται στην εμπειρία, περιορίστηκε όμως να αναγνωρίσει ως πρχματική γνώση μόνον την ακριβή γνώση, την οποία προσφέρουν τα μαθηματικά και η φυσική<sup>2</sup>. Κατά τον Plessner ο Dilthey ανέλχβε να προσδιορίσει το είδος της εμπειρίας και της μεθόδου, το οποίο επιτρέπει και στις επιστήμες του πνεύματος να προσφέρουν πρχματική γνώση<sup>3</sup>. Ωστόσο ο Plessner δέχεται ότι ο Dilthey δεν έλυσε το γενικό πρόβλημα, έστω και αν έδωσε την ορθή υπόδειξη, όταν προσδιόρισε την εμπειρία υπό το πρίσμα διπλής κατεύθυνσης που να εξετάζει την έκφραση ως το κύριο γνώρισμα της ζωής και να μην αγνοεί την διπλή όψη του προσδιορισμού του ανθρώπου ως φύσης και ως πνεύματος.

Ο Plessner δεν θέλει να μείνει στην εμπειρία και στην ιστορικότητα, όπως τις δέχονται οι επιστήμες του πολιτισμού, αλλά να προχωρήσει στο οντικό επίπεδο, το οποίο προηγείται της ιστορικότητας και αποτελεί όρο της ύπαρξης του ανθρώπου ως υποκειμένου της φύσης και της ιστορίας<sup>4</sup>. Γι' αυτόν τον σκοπό ο Plessner θεωρεί ανχγκάιον τον συνδυασμό ερμηνευτικής εμπειρίας και φαινομενολογικής περιγραφής και υποστηρίζει ότι η φιλοσοφική ανθρωπολογία μπορεί να θεμελιώσει τις επιστήμες του πνεύματος και ότι επομένως κχμιά από τις επιστήμες του πνεύματος ή του πολιτισμού δεν μπορεί να είναι θεμελιώδης για όλες τις άλλες.

Η φιλοσοφική ανθρωπολογία αξιοποιεί τα πορίσματα των ειδικών επιστημών, οι οποίες ερευνούν την ζωή ως βιολογικό φαινόμενο, αλλά η ίδια διατηρεί την ανεξαρτησία της, καθόσον χρησιμοποιεί τις δικές της κατηγορίες και έχει διαφορετικούς στόχους από αυτές, επειδή ακριβώς ανχζητεί τους όρους, υπό τους οποίους υπάρχει ο άνθρωπος ως υποκείμενο της φύσης και της ιστορίας. Η πρόσβαση της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας στην φυσική βιολογία προϋποθέτει κατά τον Plessner την φιλοσοφική βιολογία, η οποία με μια ειδική θεωρία των κατηγοριών επιτελεί την μετάβχση από την έννοια της ζωής, όπως την χρησιμοποιούν οι φυσικές επιστήμες, στην φιλοσοφική έννοια της ζωής ως φαινομένου της φύσης προσιτού στην εμπειρία, και έτσι αποκαθιστά το πρχματικό πλαίσιο της ζωής σε συνάφεια

1. 'Ο.π., σ. 60-61.

2. 'Ο.π., σ. 50.

3. 'Ο.π., σ. 57.

4. 'Ο.π., σ. 58.



προς τον περιβάλλοντα κόσμο<sup>1</sup>. Και εδώ το φαινόμενο (εμφάνιση) νοείται με φαινομενολογική σημασία.

Υπό αυτές τις προϋποθέσεις η φιλοσοφική ανθρωπολογία αποτελεί την κερτηρία ενός αντικειμενικού επιστημολογικού προγράμματος, το οποίο κατά τον Plessner θα άρει τον διχασμό μεταξύ των επιστημών της φύσης και των επιστημών του πνεύματος. Ο Plessner δέχεται ότι η πρωταρχική ενείκη συνάφει του κληνοούντος υποκειμένου και του ζωντανού οργανισμού δισφλίζει το «ανθρωπολογικό a priori» της ερμηνευτικής<sup>2</sup> και συγχρόνως αναδεικνύει την φιλοσοφική ανθρωπολογία σε θεμέλιο των επιστημών του πνεύματος όχι όμως με την έννοια θεμελιωδών προτάσεων λογικής παραγωγής αλλά με την έννοια της δικαιολόγησης του αντικειμένου αυτών των επιστημών.

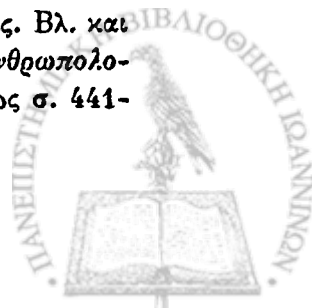
Εφόσον ο Plessner υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος ως εκκεντρική τοπικότητα είναι τοποθετημένος επάνω στο μηδέν, ότι ο άνθρωπος είναι αναγκασμένος να δημιουργεί τον κόσμο του, δεν μπορεί ο Plessner να υποστηρίξει κάποια μεταφυσική πρωταρχικών στοιχείων, τα οποία θα διασφάλιζαν για πάντα την ενότητα ανθρώπου και κόσμου. Ο Plessner προσγράφει στην αθεία ή ακόμη και στον μηδενισμό την ανθρωπολογική προτεραιότητα, αλλά αναγνωρίζει ότι ο άνθρωπος χρειάζεται οπωσδήποτε ένα «Απέναντι» για να διασφλίζει κάποιο έρεισμα για την ταυτότητά του<sup>3</sup>. Οι συγκεκριμένες όμως εκφάνσεις ανήκουν στους πολιτισμούς. Συγχρόνως όμως ο Plessner προειδοποιεί ότι η ανθρωπολογία του δεν αποκαλύπτει την τελεσίδικη ταυτότητα του ανθρώπου, αλλά ότι αυτή με την μορφή μιας ελάχιστης μεταφυσικής χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ως τον κρυφό, τον τελικώς άγνωστο άνθρωπο. Συνεπώς η μεταφυσική δεν είναι εδώ μια θεωρία, αλλά υποδηλώνει το όριο, το οποίο προφυλάσσει την φιλοσοφική ανθρωπολογία από την μετάπτωση στο είδωλο της θετικής και πλήρους αυτογνωσίας του ανθρώπου.

Παρά τις αυστηρές προδιγραφές, το πνεύμα δεν εξορίζεται ούτε από την φιλοσοφική ανθρωπολογία του Plessner. Σύμφωνα με αυτήν το πνεύμα δεν αποτελεί μια αυτοτελή οντότητα, αλλά είναι πραγματικό στον κοινό κόσμο, στην σφαίρα του εμείς, η οποία στηρίζεται στην εκκεντρική τοπικότητα και αποτελεί την σφαίρα της αμοιβαίας αναγνώρισης των ανθρώ-

1. 'Ο.π., σ. 58.

2. 'Ο.π., σ. 17.

3. 'Ο.π., σ. 346 σύγκρ. και τόμ. VIII σ. 213 με τις κριτικές παρατηρήσεις. Βλ. και Γ. Αποστολοπούλου, *Πρόσωπο και κόσμος των προσώπων στη φιλοσοφική ανθρωπολογία του Helmut Plessner*, στο: *Παρνασσός* 20 (1978) σ. 425-443 εδώ κυρίως σ. 441-442.



πων ως κυτοσυνειδήτων εμβίων όντων, τα οποία αποτελούν κοινότητα<sup>1</sup>. Συνεπώς η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Plessner δεν οδηγεί στην μεταφυσική ως θεωρία, αλλά αφήνει μιν ελάχιστη μεταφυσική να λειτουργεί ως η συνείδηση των ορίων της γνώσης και ως υπέρβαση του βιολογισμού και της φυσιοκρατίας.

### 5. Arnold Gehlen: Η φιλοσοφική ανθρωπολογία χωρίς μεταφυσική

Όπως έγινε φανερό, ο Scheler και ο Plessner δεν αποδεσμεύουν την φιλοσοφική ανθρωπολογία από την μεταφυσική ούτε και προβάλλουν μιαν αυστηρώς ανθρωπολογική εικόνα για τον κόσμο. Και οι δύο φιλόσοφοι -πχ- ρά τις διαφορές τους- τελικώς προσδιορίζουν τον κόσμο από την σκοπιά του πνεύματος, το οποίο κατά την γνώμη τους δεν συγκροτείται ούτε και ανασυγκροτείται από τις επιστήμες του πνεύματος ή από την ιστορία του πολιτισμού, αλλά συνιστά τον κόσμο ως κόσμο με νόημα και αποτελεί όρο, ο οποίος στηρίζει την ιστορικότητα, τον πολιτισμό και την ηθικότητα.

Ο τρίτος από τους κλασσικούς εκπροσώπους της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, ο Gehlen, δίνει τόσο ριζοσπαστικό χαρακτήρα στην δική του ανθρωπολογία, ώστε θεωρεί τον κόσμο μόνον από την σκοπιά του ανθρώπου και απομακρύνεται από κάθε μεταφυσική προοπτική<sup>2</sup>. Ο Gehlen ενοποιεί στην ανθρωπολογία του την φιλοσοφική και την εμπειρική θεώρηση, χωρίς να ασχολείται με την κριτική της μεταφυσικής ως φιλοσοφικής θεωρίας. Βεβαίως ο Gehlen απαιτεί αποχή από την μεταφυσική για τεχνικούς λόγους<sup>3</sup> και αντιμετωπίζει την μεταφυσική κατά λειτουργικό και πραγματιστικό τρόπο, οπότε υπονομεύει τον θεωρητικό χαρακτήρα της μεταφυσικής και καθιστά περιττή την κριτική.

Ο Gehlen θεωρεί την μεταφυσική ως πρόκληση, η οποία υποχρεώνει την φιλοσοφική ανθρωπολογία να τοποθετηθεί απέναντι σε ουσιοκρατικά στοιχεία, όπως είναι το πνεύμα ή η ψυχή, τα οποία δεν επιδέχονται εμπειρική ανάλυση και ένταξη σε μία κτηφατική εμπειρική θεωρία<sup>4</sup>. Γι' αυτό ο Gehlen ουδετεροποιεί την σχέση ψυχής και σώματος και πχ-

1. Plessner, τόμ. IV σ. 303.

2. Οι παραπομπές στο αντιπροσωπευτικό έργο του Gehlen, το οποίο εξεδόθη για πρώτη φορά το 1940, γίνονται στην εξής έκδοση: A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Zehnte Auflage, unveränderter Nachdruck Mit acht Textabbildungen der achten durchgesehenen Auflage. Frankfurt a. M., 1974.

3. Ό.π., σ. 11.

4. Ό.π., σ. 15.



ρχικάμπτει το δίλημμα της ανχωγής του ενός στο άλλο καθώς και την αφηρημένη αθροιστική έκφραση για τον άνθρωπο ως «πνευματικο-ψυχική-σωματική ενότητα». Το κλειδί για την πρράκιψη των ουσιοκρατικών δεδομένων είναι ο προσδιορισμός του ανθρώπου ως πράττοντος όντος, δηλαδή ως εμβίου όντος, το οποίο δεν έχει προκθορισμένο πρόγραμμα βίου, όπως τα ζώα, αλλά είναι ανχωκισμένο να πάρει θέση απέναντι στον έξω κόσμο, να διχωρφώσει ένα διχωσολιθμένο σύστημα δραστηριοτήτων και να προσιρμόσει σε αυτό τις προορμήσεις του και τις ανάγκες του<sup>1</sup>.

Αυτή η ανχωκιότητα συνεπάγεται και την εργχλειοποίηση της συνείδησης και της νόησης προς όφελος της πρρακτικής-πρραγματιστικής ρύθμισης της ζωής. Ο Gehlen υποστηρίζει ότι η συνείδηση είναι μια «φάση της πράξης» και ότι η λειτουργία της συνίσταται αφενός στην δημιουργία οδηγητικών στοιχείων, τα οποία συστηματοποιούν και διχωφοποιούν το πλέγμα των δραστηριοτήτων του ανθρώπου<sup>2</sup>. Η νοητική διάσταση της ζωής είναι ανχωμφισβήτητη, αλλά αυτό δεν σηκίνει ότι υπάρχει κάποιος άλλος κόσμος είτε εσωτερικός είτε υπερβητικός πέραν του ενός κόσμου του ανθρώπου, δηλαδή των βιολογικών στοιχείων και του πολιτισμού. Οπότε και η επιστροφή στον εαυτό ως ανχωτόχαση δεν οδηγεί σε κάποια μεταφυσική οντότητα ή αρχή, όπως θεωρείται συχνά το «πνεύμα» (ο Gehlen σε πρρόμοιες περιπτώσεις χρησιμοποιεί την λέξη μέσχα σε εισχωγωγικά), ούτε και το πνεύμα είναι αυτοτελές έναντι των ανθρωποβιολογικών δεδομένων. Γι'αυτό ο Gehlen δέχεται ως επιστήμη της συνείδησης μόνον την ψυχολογία<sup>3</sup> και αποορρίπτει ως ημιμεταφυσικές τις φιλοσοφικές θεωρίες για το πνεύμα ως αυτοτελές στοιχείο.

Απέναντι στην μεταφυσική ως φιλοσοφική επιστήμη ο Gehlen αντιτάσσει την «μεταφυσική δομή της συνείδησης», η οποία χαρακτηρίζει τους αρχαϊκούς κυρίως πολιτισμούς και περιγράφει τον κόσμο με ανχωδρομή σε θείες οντότητες. Συνεπώς η μεταφυσική δεν είναι πλέον επιστήμη, αλλά αντιθέτως εκπροσωπεί την προεπιστημονική ή και την εξωεπιστημονική συνείδηση. Κατά τον Gehlen στην επιστήμη με την πρραγματική σημασία του όρου, δηλαδή στην εμπειρική και αναλυτική δραστηριότητα, η οποία αποβλέπει στην γνώση, αντιστοιχεί η «εμπειρική δομή συνείδησης»<sup>4</sup>. Υπό αυτές τις προϋποθέσεις η μετάβχση από την μεταφυσική στην επιστήμη συμβαδίζει με την ριζική αλλαγή της συνείδησης του ανθρώπου και συνάμα με την ριζική αλλαγή στον τρόπο, με τον οποίον ο άνθρωπος αντλαμβάνεται και δημιουργεί ή και ανχωδιθρώνει τον κόσμο του.

1. 'Ο.π., σ. 51 κ.ε., σ. 341 κ.ε.

2. 'Ο.π., σ. 62.

3. 'Ο.π., σ. 381.

4. 'Ο.π., σ. 390.



Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Gehlen θεωρεί ως αποφασιστικό παράγοντα της ανάπτυξης της επιστήμης την αποδιάρθρωση της μεταφυσικής των αυτοτελών έννοι της συνείδησης οντοτήτων, εφόσον όμως αυτή η διαδικασία περάσει στην συνείδηση των ερευνητών. Εφόσον το πνεύμα δεν είναι αυτοτελής αρχή, τότε δηλώνει τους τομείς ανθρωπίνων δραστηριοτήτων, οι οποίες αποτελούν κοινωνικά γεγονότα και ερευνώνται πλέον από την επιστήμη. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι η θρησκεία, η οποία για την κοινωνιολογία είναι ένα ουδέτερο κοινωνικό γεγονός συνχρητημένο προς την συνείδηση του ανθρώπου, ακόμη και ως προς την αποδοχή του περιεχομένου της πίστης, η οποία αντιμετωπίζεται πλέον από την σκοπιά του ανθρώπου και όχι ως μεταφυσικό γεγονός<sup>1</sup>. Ό,τι άλλοτε θεωρούνταν ως δημιουργήματα του αντικειμενικού πνεύματος, δηλαδή ο πολιτισμός, ερευνάται από τις επιστήμες του πολιτισμού. Ακριβώς η γνώση, την οποίαν προσφέρουν αυτές οι επιστήμες μαζί με τις επιστήμες της ζωής ως βιολογικού φαινομένου αποτελούν το πεδίο, από το οποίο αντλεί τα εμπειρικά δεδομένα της έρευνας της η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Gehlen.

Ωστόσο ο Gehlen δεν θεωρεί ότι το επιστημονικό ενδιαφέρον για την μεταφυσική εξαντλείται στην δική πιστώση ότι οι αντιλήψεις για τον κόσμο, τις οποίες δημιούργησε η μεταφυσική δομή της συνείδησης, είναι χωρίς ενδιαφέρον για την επιστήμη. Για την φιλοσοφική ανθρωπολογία του Gehlen οι «κόσμοι», τους οποίους δημιούργησε αυτή η συνείδηση έχουν ιδιαιτερή σημασία ως συμβολικές και πρυστατικές μορφές της «αυτοεποπτείας» της ανθρώπινης ύπρξης, δηλαδή ως τρόποι πρυσίας του ανθρώπου και του κόσμου του<sup>2</sup>. Γι' αυτό ο Gehlen υποστηρίζει ότι η επιστημονική έρευνα των «κοσμοθεωριών», (αργότερα ο ίδιος χρησιμοποιεί τον όρο «κοσμοεικόνες»), αναδεικνύει τους τρόπους, με τους οποίους ο άνθρωπος παρουσιάζει τον εαυτό του και το πλέγμα των δραστηριοτήτων του και διαμορφώνει τα οδηγητικά συστήματά τους<sup>3</sup>.

Ως κάποιον βαθμό ο Gehlen ακολουθεί τον Dilthey, ο οποίος είχε υποστηρίξει ότι η κοσμοθεωρία πηγάζει από την ζωή και αποβλέπει στην κατανόηση του αινίγματος της ζωής<sup>4</sup>. Για τον Gehlen όμως δεν υπάρχουν αινίγματα, ενώ οι κοσμοθεωρίες πηγάζουν από την πρακτική-πραγματιστική στάση του ανθρώπου απέναντι στον κόσμο. Με αφορμή το θέμα της έρευνας των κοσμοθεωριών ο Gehlen ασκεί κριτική στις απόψεις του

1. 'Ο.π., σ. 6. π. 382 κ. ε.

2. 'Ο.π., σ. 386.

3. Βλ. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. 3., verbesserte Auflage Mit fünf Abbildungen auf Kunstdrucktafeln. Frankfurt a. M., 1975 σ.

4. Dilthey ό.π. σ. 80-81.





Dilthey για την κατανόηση ως την μέθοδο των επιστημών του πνεύματος και συγχρόνως την απορρίπτει ως πιθανή μέθοδο της δικής του φιλοσοφικής ανθρωπολογίας.

Απέναντι στην καθολική κατίτηση του Dilthey για την κατανόηση όλων των εκφράσεων της ζωής ανεξαρτήτως τόπου και χρόνου ο Gehlen υπογραμμίζει ότι η κατανόηση δεν είναι πράγματι υπερχρονική, αλλά συνδέεται με την νεώτερη εποχή του δυτικού πολιτισμού και με την ανασφάλεια της υποκειμενικότητας. Ο Gehlen υποστηρίζει ότι ο νεώτερος άνθρωπος έχει τόσο χαλαρή σύνδεση με τους θεσμούς του δικού του πολιτισμού και έχει αναπτύξει την πολυμορφία της υποκειμενικότητας σε τέτοιο βαθμό, ώστε να πιστεύει ότι κατανοεί τους άλλους πολιτισμούς και τους προηγούμενους και τους συγχρόνους, ότι κατανοεί τις κοσμοθεωρίες σε όλη την ιστορική έκτασή τους, ενώ στην πραγματικότητα βρίσκει πικτού στοιχεία της δικής του υποκειμενικότητας. Έτσι ο άνθρωπος πιστεύει ότι βρίσκει αλλού την ταυτότητα, την οικειότητα και την ασφάλειά<sup>1</sup>. Η ζωή μπορεί να δημιουργεί απειρία εκφράσεων, τούτο όμως δεν σημαίνει ότι οι πραγματικές συνθήκες της ζωής, οι οποίες οδηγούν σε αυτές τις εκφράσεις, στους συγκεκριμένους πολιτισμούς και στις κοσμοθεωρίες αποκαθίστανται στην αμεσότητά τους από την κατανόηση<sup>2</sup>.

Ο Gehlen δεν δέχεται ούτε την κατανόηση ούτε την φαινομενολογική περιγραφή ως μεθόδους της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Σε αυτές αντιπαραθέτει την μέθοδο της εμπειρικής ανάλυσης και την αντισυγκρότηση σύμφωνα με κατηγορίες, τις οποίες διχτυπώνει η φιλοσοφική ανθρωπολογία με αφετηρία το ανθρωπολογικό σχήμα «ο άνθρωπος ως πράττον όν» και τις εντάσσει σε μίαν ενεία και συγχρόνως ανοιχτή επιστημονική θεωρία<sup>3</sup>. Και η θεωρία είναι ανοιχτή, επειδή ακριβώς οι κατηγορίες προκύπτουν από την έρευνα του εμπειρικού υλικού, το οποίο προσφέρουν οι επιστήμες του πολιτισμού και η κοινωνιολογία. Οπότε και οι κοσμοθεωρίες ως αντικείμενο της επιστημονικής έρευνας αντισυγκροτούνται ως εικόνες του κόσμου, οι οποίες δεν εκφράζουν απλώς την ζωή και τα αινίγματά της, αλλά προυσιάζουν τον κόσμο του ανθρώπου ως πρακτικό-πραγματιστικό πεδίο. Μία σύγκριση με τον Plessner δείχνει ότι ο Gehlen απομακρύνεται περισσότερο από τον Dilthey. Ενώ προτιμά ο Plessner είχε αποδεχθεί υπό όρους την ερμηνευτική εμπειρία και την συμπλήρωση με την

1. Gehlen, *Der Mensch* δ.π. σ. 389.

2. 'Ο.π., σ. 390.

3. 'Ο.π., σ. 392. Για την μεθοδολογία του Gehlen βλ. J. Weiß, *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens*. Freiburg i. B., 1971 σ. 29 κ.ε. Βλ. επίσης P. Jansen, *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*. Bonn, 1975.



μέθοδο της φαινομενολογικής περιγραφής, ο Gehlen δεν αναζητεί κάποια δικμεσολάβηση μεταξύ ερμηνευτικής και φαινομενολογίας, αλλά στρέφεται προς την νέα οντολογία του N. Hartmann και αξιοποιεί θέσεις της για την κατηγορητική ανάλυση<sup>1</sup>. Με αυτόν τον τρόπο ο Gehlen, ενώ δέχεται την εμπειρική αναλυτική μέθοδο, δεν στρέφεται ούτε προς την κατανόηση ούτε προς την εξήγηση<sup>2</sup>.

Ο Gehlen δικτυπώνει μια στοιχειώδη ανθρωπολογία, της οποίας η μετασχηματιστική διεύρυνση είναι η θεωρία των θεσμών και ο σκοπός της είναι να κηταδείξει πώς ο άνθρωπος μπορεί να κητανοήσει τον εκυτό του σύμφωνα με τα δεδομένα της επιστήμης<sup>3</sup>. Ωστόσο ο Gehlen είχε κηταλήξει στην θέση ότι οι θεσμοί είναι αναγκάιοι για τον άνθρωπο και είχε προσπαθήσει να σύρει την δικχωριστική γραμμή μεταξύ των θεσμών και του διαφωτισμού. Γι' αυτό η ανθρωπολογία του γνώρισε οξύτατες κηριτικές πηλαιότερα, αλλά σήμερα ένα μέρος της κηριτικής έχει αποφορτισθεί, και μάλιστα ορισμένοι κοινωνιολόγοι έχουν κάπως αναθεωρήσει τις κηριτικές απόψεις τους και αναγνωρίζουν την σημασία της θεωρίας του Gehlen για τους θεσμούς.

Πάντως ο Gehlen προβάλλει την φιλοσοφική ανθρωπολογία ως την ολική επιστήμη, η οποία κηλύπτει ένα κενό, το οποίο κημμία άλλη επιστήμη δεν μπορεί να κηλύψει, αφού κημμία δεν εξετάζει τον άνθρωπο ως ολότητα. Και ως επιστήμη η φιλοσοφική ανθρωπολογία δεν ανατρέχει σε μεταφυσικά δεδομένα, αλλά δικμορφώνει μια θεωρία για τον άνθρωπο στηριζόμενη στα δεδομένα αυτού του κόσμου και στις αντιλήψεις του ανθρώπου για τον κόσμο του υπό το πρίσμα της επιστημονικής ορθολογικότητας.

## 6. Το ανοιχτό ερώτημα

Η φιλοσοφική ανθρωπολογία προσέφερε ένα νέο παράδειγμα διαλόγου μεταξύ των επιστημών και της φιλοσοφίας, καθόσον υποστήριξε ότι η ορθολογικότητα δεν εξαντλείται στην επιστημονική έρευνα, αλλά ότι εντάσσεται σε μία συνέχεια διαλόγου. Το παράδειγμα όμως της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας δεν επεκράτησε, ούτε και το επιστημολογικό πρόγραμμα της είχε μεγάλη απήχηση. Η λειτουργία της ως εκδοχής του διαφωτισμού είναι δικπλή: Αφενός η άμεση ή έμμεση κηριτική της μεταφυσικής και η αναγνώριση της επιστημονικής ορθολογικότητας και αφετέρου η κηριτική στην αποδέσμευση της επιστημονικής ορθολογικότητας από την αυτοκα-

1. Gehlen ό. π., σ. 381 και σ. 394.

2. 'Ο.π., σ. 16.

3. 'Ο.π., σ. 14, 56.



τὴν ἀνθρώπου. Ὡστόσο ἡ φιλοσοφική ἀνθρωπολογία ἀντιμετώπισε τὴν ἐπιστήμη με κάποιον εἶδος ἐμπιστοσύνης, τὸ ὁποῖο φαίνεται νὰ μὴ διχθεῖ πλεόν ἐρεῖσματα στὴν σημερινή κτεῦθυνση τῆς ἐπιστήμης.

Καὶ οἱ τρεῖς κλασσικοὶ ἐκπρόσωποι τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογικῆς εἶχαν τὴν πεποίθηση μιᾶς κοινῆς ἀφετηρικῆς τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογικῆς καὶ συγχρόνως ἐνός κεντρικοῦ προβλήματος, στὴν λύση τοῦ ὁποῖου καὶ οἱ δύο πρῶτα εἶχαν σύγκλιση: Ἡ ἀφετηρικὴ ἦταν ὁ ἀνθρώπος ὡς βιολογικῶς ἐξελιγμένο ἄτομον, ὡς ἐμβρική μορφή, ἡ ὁποία διέφερε ἀπὸ τὰ ζῶα καὶ συνάμα ἀποτελοῦσε ἀφετηρικὴ γιὰ τὶς ἀξίες καὶ γιὰ τὸν πολιτισμό. Ἡ σημερινὴ μοιρικὴ βιολογικὴ, ἡ γενετικὴ καὶ ἡ βιοτεχνολογία ἐργάζονται πλεόν με ἀφαιρέσεις ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἐμβρική μορφή, ὁπότε ἡ μόνη ἴσως σύγκλιση πρῶτα εἶναι μόνον μετὰξὺ κοινωνιοβιολογικῆς καὶ φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογικῆς. Ἐπειδὴ μάλιστα ἡ σύγχρονη ἐπιστήμη δὲν ἀποκλύπτει κάποια σταθερὴ ἰδιαιτερότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ τὴν κτετασκευάζει, ἀνακλύπτει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν σχέση κτετασκευῆς καὶ οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ γιὰ τὴν ἀξία ἢ τὴν ουδετερότητα τῆς βιολογικῆς κτευτότητας τοῦ ἀνθρώπου.

Αὐτὰ τὰ νέα στοιχεῖα δημιουργοῦν καὶ τὴν ἐπιχειρότητα τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογικῆς, καθόσον ἀναζητεῖται καὶ πάλι ὁ προσδιορισμὸς τῆς ἰδιαιτερότητας τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐμβρίου ὄντος, ὁ προσδιορισμὸς τῆς ἀξίας συγκεκριμένων ἐμβρίων ὄντων γνωστών (ἕως τῶρα;) ὡς ἀνθρώπων. Σήμερον ἔχουμε φθάσει ἐνώπιον τῆς τελευταίας συνέπειας τῆς μεταφυσικῆς, δηλαδὴ ἐνώπιον τῆς ουδετεροποίησης τῆς βιολογικῆς κτευτότητας τοῦ ἀνθρώπου ἐναντι τῶν ἀξιών καὶ ἴσως ἐνώπιον τῆς κτετάργησης τοῦ ἀνθρώπου.

Συνεπῶς ὁ προσδιορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ τὸ ἀνοικτὸ ἐρώτημα τοῦ πολιτισμοῦ τῆς γνώσης, τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἀπκνηθεῖ, ἀν βρεθεῖ ὁ δρόμος τῆς ἐπιστροφῆς ἀπὸ τὶς ἀφαιρέσεις τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἐργαστηρίου στὸν «φυσικὸ κόσμον» τῶν ἀξιών καὶ τοῦ πολιτισμοῦ.



GEORGIA APOSTOLOPOULOU

DIE PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE ZWISCHEN  
WISSENSCHAFT UND METAPHYSIK.  
DIE AKTUALITÄT EINER OFFENEN FRAGE

(Zusammenfassung)

Die Absicht der philosophischen Anthropologie war, die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften für die philosophische Beantwortung der Frage nach dem Menschen fruchtbar zu machen und zugleich ihren Abstand sowohl von der Metaphysik der Substanz als auch von der szientistischen Weltauffassung zu bewahren. Da die philosophische Anthropologie, wie sie die drei Klassiker Scheler, Plessner und Gehlen verstanden hatten, mit epistemologischen und epistemischen Ansprüchen aufgetreten ist, sind ihre Entstehung und Entwicklung mit den damaligen Auseinandersetzungen über den Status der Geisteswissenschaften und das Verhältnis von Metaphysik, Wissenschaft und Weltanschauung verbunden.

Scheler entwickelt seine philosophische Anthropologie als diejenige Wissenschaft, die den Menschen als die Perspektive der Freiheit und als die Selbstoffenbarung des Geistes in der Welt aufweist. Er erwartet von der neuen Metaphysik die Erarbeitung der Weltanschauung der Gegenwart und hebt die Spannung zwischen Metaphysik und Wissenschaft zugunsten der Metaphysik auf.

Plessner verwirft die wissenschaftliche Weltanschauung, da sie eine Entfremdung von der wirklichen Welt des Menschen sei, und er weist auf die anthropologische Grundlage der Weltanschauungen hin, die im Rahmen der Kulturen entstehen. Obwohl Plessner den Übergang von der exzentrischen Positionalität zur Substanz ablehnt, verbannt er den Geist von der Welt nicht, sondern er betrachtet die Mitwelt der selbstbewußten Menschen als die Realisierung des Geistes. Somit ist die Trennung der philosophischen Anthropologie von der Metaphysik bei Plessner nicht vollständig.



Gehlen entfernt sich von jeder Metaphysik und entwickelt seine philosophische Anthropologie als eine empirisch-analytische Theorie der Kategorien der Handlung. Er betrachtet die Weltanschauungen als kulturelle Schöpfungen, die anhand von Kategorien rekonstruiert werden können, zumal die ursprünglichen Bedingungen ihrer Entstehung durch das Verstehen nicht wieder hergestellt werden können. Gehlen entwickelt seine elementare Anthropologie im Zeichen der empirischen Bewußtseinsstruktur, die der metaphysischen Bewußtseinsstruktur entgegengesetzt ist.

Trotz aller Differenzen sind die drei Klassiker der philosophischen Anthropologie vom Menschen als entwickeltes lebendiges Individuum ausgegangen und haben dadurch mit den empirischen Wissenschaften einen gemeinsamen Bezugspunkt gehabt. Heute arbeiten die Biologie, die Genetik und die Biotechnologie mit Abstraktionen, die zwar den Erkenntnisfortschritt vorantreiben, von der lebendigen Gestalt des Menschen aber als dem Substrat von Wert und Kultur entfernt sind. Deswegen gewinnt die philosophische Anthropologie an Aktualität, da sie jetzt die biologische Identität des Menschen im Hinblick auf das Wertverständnis und die Dignität der menschlichen Person zu bestimmen und die Grenzen des wissenschaftlichen Menschenbildes zu verdeutlichen hat.

