

NEMES Z. MÁRIÓ

Antropológia mint vád és ítélet

Megjegyzések Edmund Husserl *Fenomenológia*
és *antropológia* című szövegének filozófiai kontextusához

A Hans Blumenberg által „antropológiai évtizednek” nevezett (Blumenberg 2014. 21) ezerkilencszázhuszas évektől a német szellemi életben egész sor, egymással több szálon összefüggő és hálózatszerűen rivalizáló, de számos különbséget is mutató antropológiai koncepció vált ismertté. Erre tekintettel egy „antropológiai fordulatról” (Fischer 2009. 94 és Seifert 1935), illetve egy „antropológiai gondolkodói iskola” megjelenéséről beszélhetünk. A német filozófiai antropológia egységességének tézise támadható, illetve pontosítást igényel, hiszen nem beszélhetünk manifeszt csoportalkotásról, szoros intézményi vagy személyes kapcsolatokról, csupán 1919 és 1955 közötti egymással érintőleges viszonyban álló publikációk soráról. Mindez megnehezíti a téma vizsgálatát, mert nem csupán a különböző megközelítések közti módszertani differenciák problematikus egyeztetése okoz problémát, hanem magának az antropológia fogalmának filozófiai jelentése körül is nagyfokú disszenszus uralkodott. Mintha itt egy olyan ernyőfogalomról lett volna szó, mely az „élet” metafogalmához hasonlóan számos ideológiai, filozófiai, kultúrakritikai stb. érdeket, vágyat és intenzitást képes volt magába gyűjteni és kanalizálni¹ a diszkurzív rögzíthetőség esélye nélkül, (vagy épp ezért). Ahogy azt a továbbiakban látni fogjuk, épp ez a fogalmi átlátszatlanság eredményezi a filozófiai antropológiai viták *projektív* jellegét, érte ezalatt azt a jellegzetességet, hogy a viták képviselőinek pozícióit mindig az határozza meg, hogy saját előfeltevéseik mentén mit ítélnék „el” vagy „meg” antropológiaként. Mintha az „antropológia” mindig is csak valami másnak (metafizika, humanizmus, pszichologizmus stb.) az átlátszatlan fedőfogalmaként jelentkezne, mely kamuflázst újra meg újra le kell leplezni.

¹ Helmuth Plessner a *Stufen des Organischen und der Mensch* című főművének előszavában az életet a korszak „megváltó szavaként” (*erlösendes Wort*) jellemzi (Plessner 1928. 3–4). Okfejtése szerint a 18. század terminológiai rendszerei az „értelem” (*Vernunft*), a 19. századi diskurzusok a „fejlődés” (*Entwicklung*) fogalmában kulminálnak, míg a 20. század az „élet” (*Leben*) fenoménjében összegződik. Plessner szerint ez a három metafogalom egyfajta önlegitimációs funkciót tölt be az adott kultúratörténeti pillanatban, miközben szimbólumként és/vagy kamuflázsként a különböző válságjelenségek színrevitelét is segítik.

Az egység és differencia kérdésében érdemes megfontolni Joachim Fischer megkülönböztetését, aki elhatárolja a filozófiai antropológiát mint diszciplínát, mely hagyományos értelemben az iskolafilozófia része volt, és a filozófiai antropológiát mint paradigmát, amely módszertanilag is önálló bölcséleti kezdeményezésnek tekinthető (Fischer 2009. 32). Diszciplína és paradigma között lehetségesek az átjárások – főként az antropológiai vizsgálódás filozófiai hatástörténetére tekintettel – ugyanakkor a tematikus mező olyan filozófiai módszertanokba ágyazódva is artikulálódhat, melyek nem képeznek egymással közös bölcséleti paradigmát (Fischer 2009. 33). A húszas évek antropológiai fordulatát termékenyebb a második szempont szerint értelmezni, hiszen ebben az esetben egy olyan autonóm kérdezésmódról van szó, mely egyszerre akar emancipálódni a regionális antropológiák szaktudományos diskurzusától és egy adott filozófiai rendszeren belüli alárendelt pozíciótól. Ennek során a filozófiai antropológiának számos egyéb teoretikus hagyománnyal szemben kellett tisztáznia a viszonyát, hogy saját gondolati programjának, a „filozófiai embertan” (*Menschenkunde*) megalkotásának lehetőségét megteremthesse. Az antropológiai „mozgalom” markáns gondolkodóinak az írásából egy hármass viszonyulás (Bakonyi 2002. 70) képe bontakozik ki. Az új embertannak egyszerre kellett a (1) szaktudományos emberkutatás különböző irányjaival (a természettudomány és szellemtudomány diszciplínái); az (2) ún. „kartezianus hagyománnyal”; és (3) filozófiai gondolkodás uralkodó irányzataival (mindenekelőtt az életfilozófiával és a husserli indíttatású fenomenológiával) számot vetnie. Ebben az írásban Edmund Husserl *Fenomenológia és antropológia* című szövegét a harmadik viszonypont kontextusában szeretném röviden elemezni, arra a kérdésre koncentrálva, hogy a fenomenológia *felől* tekintve milyen értékhangsúlyokkal jelenítődik meg az antropológiai fordulat. Ennek során nagyban hagyatkozom Hans Blumenberg *Beschreibung des Menschen* című posztumusz kötetére, mely a husserli fenomenológia antropológiai implikációi talán legjelentősebb rekonstrukciós kísérletének tekinthető.

A szakirodalom a filozófiai antropológiai mozgalom ún. alapítószövegének Max Scheler *Az ember helye a kozmoszban* című kötetét tartja (Scheler 1928; 1995), ugyanakkor ez a kiemelt pozíció több szempontból vitatható, hiszen Paul Alsbek *Das Menschheitsrätsel* (1922) című szövege kronológiailag megelőzi, míg Helmut Plessner *Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) című antropológiai főműve konceptuális és módszertani kidolgozottságában messze meghaladja a *Kozmosz*-szöveget. Ugyanakkor a német filozófiai antropológia inkubációs fázisát (1919–1927; lásd Fischer 2009. 23–60) követő „áttörést” mégiscsak *Az ember helye a kozmoszban* jelenti, hiszen hiába volt Scheler kötete vázlatos és kiáltványszerű, a szerző kanonikus megítélése miatt a korszak tudományos közössége hozzá kötötte az antropológiai fordulat elindítását. A *Kozmosz*-kötet Keyserling gróf darmstädti – alapvetően életfilozófiai irányultságú – magániskolájában („Schule der Weisheit”) megtartott *Monopole des Menschen im ganzen der Lebewelt* című előadásának átdolgozott verziója. Schelernek korai halála miatt nem maradt ideje

a koncepció beteljesítésére, a recepció ugyanakkor sokáig bízott abban, hogy a hagyatékban megtalálható a „befejezett” scheleri antropológia, de a hagyatéki szövegek kiadásának harmadik kötete (Scheler 1997) – mely a filozófiai antropológiai írásokat tartalmazza – is csak töredékes tanulmányokkal tud szolgálni. Scheler pozíciója azért fontos az antropológiának a fenomenológiai mozgalmon „belüli” értelmezését tekintve, mert ő az ontológia és az antropológia közti kapcsolatot már *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* című kötetében (Scheler 1913) egy az ismeretelméleten túlmutató „realizmus” keretében határozta meg (Blumenberg 2014. 23), vagyis már ekkor körvonalazta a fenomenológiai módszer antropológiai átalakításának lehetőségét. A *Kozmosz*-kötet ennek a feladatnak nem tudott eleget tenni, ugyanakkor az alapjául szolgáló előadás és a nyomtatásban megjelent mű közti néhány eltérés tanulságos lehet számunkra a husserli fenomenológia és a scheleri filozófiai antropológia közti viszony tekintetében. Ezeket az eltéréseket, melyek közül a legfontosabb az, hogy az előadás az ún. emberi monopóliumok – vagyis az ember antropológiai differenciáját a létezés egészében pozitívan megalapozó lehetőségek – tekintetében a metafizika és a vallás mellett a nyelvnek sokkal alapvetőbb szerepet jelöl ki, nem tudjuk jelen keretek között végigkövetni (Fischer 2009. 62–72). Itt és most csak a címben megjelenő „Lebewelt” fogalomra mutatnék rá, melyet a husserli „életvilág” (*Lebenswelt*) helyett magyarra talán „élővilág”-ként lehetne fordítani. Az élővilág tudatos megkülönböztetése az életvilágtól azt a szemléletbeli differenciát jelzi, miszerint Scheler az emberi életviszonylatok jelentésese horizontját az állatok-növények „ökológiai struktúrái”, vagyis a szervesség egészének biofilozófiai keretében tartja csak a maga teljességében felfejthetőnek. Ez a biofilozófiai implikáció jelzi a filozófiai antropológia és fenomenológia egyik lehetséges töréspontját, mely ugyanakkor a filozófiai antropológia olyan életfilozófiai irányokkal való kapcsolatát is hangsúlyozza, mely túlmutat a – Husserl által is felhánytorgatott – Dilthey-iskola hatásán.²

Scheler koncepcióját azért kellett röviden felidézni, mert Heidegger mellett ő tekinthető a Husserl által 1931-ben, a frankfurti, berlini és hallei Kant-társaságokban megtartott ún. „három-város-előadás” (*Dreistädtenvortrag*) fő célpontjának. Ez az előadás, amely azután *Fenomenológia és antropológia* címen jelent meg, éles kritikával illeti a fenomenológiai mozgalmon belül teret nyerő antropológiai törekvéseket, noha a szöveg diskurzuspolitikai stratégiája felettébb különösnek mondható. Blumenberg az előadás filozofiatörténeti klímáját ismertetve hangsúlyozza, hogy a korszakban nagy érdeklődéssel várták Husserl álláspontjának kifejtését saját koncepciójának endogén átalakításával szemben (a berlini egye-

² Míg a *Kozmosz*-kötet alapján Scheler antropológiáját metafizikaiként, vagyis *Anthropologie von oben*ként (Keller 1974) kategorizálták, addig a fenti összefüggés segít rámutatni a kortárs természettudománnyal, illetve Bergson, Hans Driesch vagy F. J. J. Buytendijk gondolkodásával való kapcsolatra (Fischer 2009. 23–55).

tem auditorium maximumában mintegy 1600 érdeklődő gyűlt össze; Blumenberg 2014. 17–18), de azok, akik a fenomenológia és antropológia viszonyának (egyáltalán a fenomenológiai antropológia lehetőségének) értelmező kifejtésére, a különböző koncepciók ütköztetésére és bírálatára vártak, minden biznnyal csalódtak. A szöveg máig nagy hatású, hiszen a korszak jelentős antropológia-kritikái között tartható számon Joachim Ritter *Az emberről szóló tan értelme és határa* és Martin Heidegger vonatkozó írásai mellett, ugyanakkor egy ambivalens módszertanú és elméletileg elfogult írásról van szó, mert az antropológia fogalma értelmezési tárgy helyett pusztá „bűnjellé” redukálódik, vagyis egy *antropológia-vád* (Schwendtner 2008. 51–53) konstruálásának eszközzé válik.

Még az úgynevezett fenomenológiai mozgalmat is magával ragadta az új törekvés, amely szerint a filozófia valódi alapja egyedül az emberben, mégpedig az ember konkrét világi léte lényegében rejlik. [...] Míg az eredeti fenomenológia, amely transzcendentálisként bontakozott ki, az összes embertudományt – akármilyen természetű is legyen – kizárta a filozófia alapjainak meghatározásából, és harcolt az összes erre vonatkozó kísérlet mint antropologizmus és pszichologizmus ellen, addig most mindennek pontosan az ellenkezője kellene hogy érvényre jusson: a fenomenológiai filozófiának az emberi létezésből kellene teljességgel újjá épülnie. (Husserl 2020. 192.)

Az antropológia-vád – Husserl felől tekintve – az egységesnek vélt fenomenológiai paradigma válságjelenségére adott „belső” reakció, mely az idegen pozíciót anélkül utasítja el, hogy annak előfeltevéseit értelmező vizsgálat tárgyává tenné, hiszen ezek az előfeltevések a paradigmán belül nem is „látszanak”, illetve ab ovo gondolkodási hibának minősülnek. A vád ebben az esetben egybeérődik az ítélettel, vagyis az ítélet végrehajtásával. Ez úgy kell érteni, hogy Husserl szövegében a konstatív („tétélező”) és performatív („létesítő”) dimenziók elválaszthatatlanok, mert a vád *expliciten* nem részletezett jelentéstartalmát a „*transzcendentális fenomenológia igaz értelmének*” sokadik kifejtése („ismétlése”) segít körvonalazni a megszólalás kontextusával összhangban, miközben az „ellenfelek” koncepcióját negligáló ismétlés az ítélet kimondásának beszédaktusává is válik egyben.

Mindezzel impliciten megválaszoltuk azt a kérdést, hogy vajon – tekintet nélkül feladatának értelmére – lehet-e filozófia bármely antropológia, s különösen, hogy legitim-e a filozófiának az ember lényegéhez visszatérő megalapozása, tegye azt bármilyen formában. Hiszen azonnal világos, hogy az ember bármely doktrínája, legyen az empirikus vagy *a priori*, előfeltételezi a létező világot, vagy azt, amely létezhet. Az a filozófia tehát, amely az emberi létezés felől indul, visszazuhan abba a naivitásba, amelynek meghaladása – nézetünk szerint – az újkor egész értelme. Miután végre ezt a naivitást lelepleztük, s amint apodiktikus szükségszerűségében előállt az eredeti transzcendentális probléma – nincs visszaút hozzá. (Husserl 2020. 204.)

Ahogy említettem, a recepció szerint Scheler a másodrendű, míg Heidegger az elsőrendű vádlott ebben a fenomenológiai perben. Mindez filológiai iga-zolható, illetve Husserl diskurzuspolitikai motivációinak fényében érthető is, ugyanakkor azzal a veszéllyel jár, hogy a kanonikusan „erős szerzők” életmű-ve közti hatástörténeti viszonyok, illetve a fenomenológiai iskola „belügyei” mentén szűkítjük le a húszas évek filozófiai antropológiájának bölcséleti hete-rogenitását. Ez a diszkurzív-történeti szűkítés, illetve az antropológia-fogalom projektív használata már a Husserl-szövegben is megjelenik, hiszen (1) a fiatal fi-lozófugenerációk antropológiai érdeklődését egy Dilthey-hatással magyarázott életfilozófiai impulzussal azonosítja (Ignatow 1979. 15); miközben (2) ezeket a kontaminált álláspontokat nem tartja autonóm filozófiai identitással rendelkező projekteknek, abban az értelemben, hogy az újkori filozófiát mozgásban tartó „az antropológiai (vagy pszichológista, illetve a transzcendentalista irányzat)” közti ellentét legújabb, regresszív szimptomái.

Az egyik oldal szerint a filozófia állandóan szükségszerűnek tartott szubjektív megalapozását magától értetődően a pszichológiának kell nyújtania. A másik oldalon azonban a transzcendentális szubjektivitás tudományát követelik, azt a teljességgel újszerű tudományt, amelyre épülve minden tudomány, így a pszichológia is, először válik filozófiailag megalapozhatóvá. (Husserl 2020. 192.)

Vagyis itt a filozófiatörténeti folyamatoknak egy olyan elvi különbségtétel men-tén való homogenizálása történik, melynek fényében a történelmi-társadal-mi-politikai-kulturális együttthatók mentén interdiszciplináris térben megkép-ződő antropológiai pozíciók egyetlen értelemadó Nagy Narratíva³ partikuláris és változó „történelmi viseleteként” ábrázolódnak.

Tehát lehetségesnek kell lennie egy olyan szintű elvi különbségtételnek az antropo-logizmus és a transzcendentalizmus között, amely fölötté áll a filozófia és az antropoló-gia, illetve a pszichológia valamennyi történelmi alakzatának (Husserl 2020. 193).

Ezzel is magyarázható a Husserl-szöveg performatív „ítélet végrehajtása”, hi-szen ha ez az „új” filozófiai antropológiai tendencia csupán ugyanannak a „rég” ellenségnek a történeti ál-alakban való visszatérése, akkor az „új” válasz is csu-pán a filozófiai önmegalapozásához elvi módon szükséges „rég” válasz ismét-lése, vagyis a fenomenológiai módszerrel kapcsolatos *in-sisztálás* lehet (Blumen-berg 2014. 25).

Nyilván az ejti legjobban kétségbe Husserlt, hogy a pszichologizmus hidrater-mészetétől a fenomenológiai iskola sem tud mentesülni, hiszen egy antropoló-

³ Günter Figal ezt a Nagy Narratívát antropológia és tiszta teória ellentétéként újrafogal-mazva egészen a *Nikomakhoszi etikához* vezet vissza (Figal 2017. 2).

giai Dasein-analitika fejlődött ki fenomenológiai (ál)ruhában, mely az antropológizmus és transzcendentalizmus közti elvi különbségtételt biztosító módszertan „tisztaságát” is gyanúba keverhette, miközben a redukciót egy a világban konkrétan egzisztáló „ember” képzele felé téríti el. A probléma ebben a Husserl–Heidegger-relációban is rendkívül összetett, hiszen (1) Heidegger viszonya a filozófiai antropológiához már eleve több mint ellentmondásos; mely összefüggés-hálót (2) a Husserl által projektíven használt antropológiavád tovább torzítja. Husserl – más kritikusokhoz hasonlóan – nem fogadja el Heideggernek az antropológiai paradigmától és diszciplínától való elhatárolódási gesztusait, mely azt is jelzi, hogy mennyire nem volt nyilvánvaló a kortárs recepció számára az ontológiai kérdés abszolút primátusa az antropológiai tematikával szemben (Blumenberg 2014. 20 és Ignatow 1979. 12). A kiindulópontok kibékíthetetlen szembenállásából következő fogalmi konfúziók egyik példája az „*ember konkrét világi létének*” husserli problematizálása, miszerint a világban-benne-lét megragadna a természeti beállítódás pre-teoretikus szintjén. Ugyanakkor Heidegger világfogalma nem feleltethető meg a természeti beállítódás világfogalmának, hiszen a világban-benne-lét a *Dasein a priori* szükségszerű szerkezete, mely összefüggésben a világ-„nál-lét” a benne-léten alapuló egzisztenciálé (Heidegger 2001. 71–79 és Ignatow 1979. 16). Vagyis a két diskurzus elbeszél egymás mellett, miközben az „ember” reflektálatlan és antropocentrikus önpozicionálását Husserl és Heidegger egyaránt hatálytalanítja, csak egyikük a Dasein, másikuk a transzcendentális szubjektivitás felől.

Az antropológia-gyanúba keveredő fogalmakkal (világ, ember stb.) kapcsolatos polémia végső soron az abszolút érvényes belátások dimenziója, vagyis az *a priori* kérdése körül zajlik (Schwendtner 2008. 52). A *Fenomenológia és antropológia* központi verdiktje ennek alapján, hogy azok az „antropológusok”, akik nem értették meg a fenomenológiai redukció jelentőségét, elvették a vizsgálat *a priori* szintjét.

Mivel a redukció jelenti az új birodalom egyetlen kapuját, ha hibásan értelmezzük, mindent elvétünk. A félreértelmezések kísértése majdhogynem túlerőben van. Túlságosan nyilvánvalónak tűnik például azt mondani magunknak: mégiscsak én, ez az ember vagyok az, aki a transzcendentális beállítódás módszerét gyakorolja és aki ezáltal visszahúzódik tiszta egójába, tehát mi más lenne ez az ego, mint egy absztrakt réteg a konkrét emberben, a konkrét ember tiszta szellemi léte? Nyilvánvaló, hogy az, aki így beszél, visszazuhant a naiv-természetes beállítódásba, gondolkodásának talaja az előzetesen adott világ, nem pedig az epokhé szférája: azáltal, hogy önmagát embernek tekinti, már előfeltételezi a világ érvényességét. Az epokhé fog azonban rámutatni arra, hogy éppen az ego az, amelynek életében az ember appercepciója elnyeri létértelmét a világ egyetemes appercepcióján belül. (Husserl 2020. 199.)

Antropológiaként tehát a filozófia alulmúlja önmagát a „lényeg” (*Wesen*) feltárásának tekintetében, miközben a fenomenológia ennél sokkal többre képes, hiszen az ember minden tematizálását megelőzi és egyben megalapozza a transzcendentális szubjektivitás abszolút világigénye.

Blumenberg az *a priori* kérdését illető husserli állásfoglalással magyarázza a *Fenomenológia és antropológia* implicit antropológia-kritikáját, vagyis azt diskurzopolitikai stratégiát, amit korábban performatív ítélet végrehajtásnak neveztem. Amennyiben a filozófia lényege valami, amit a fenomenológia módszer (és kitüntetett módon a redukció) tesz evidenssé, akkor nem kell mást tenni, mint újra és újra elfoglalni a fenomenológiai pozíciót, hogy ezáltal az antropológiai félreértések önmaguktól nyilvánvalóvá váljanak (Blumenberg 2014. 25). Itt minden azon múlik, hogy birtokában vagyunk-e az elvi döntés előfeltételül szolgáló belátásoknak vagy nem. Ha nem (melyet a redukció elutasítása vagy eltérítése egyértelműen jelez), akkor nincs miről beszélni. Az értelmező kritika nem elegendő, illetve felesleges, hiszen a vitát a fenomenológia önmegmutatkozása (a módszer performatív demonstrálása) dönti el. Az értelmezés, az ellenfél „kontaminált” kontextusának legitimálása, már eleve megerősítést jelentene, mely a fenomenológiát egy olyan evidenciaszint alá süllyesztené, melynek meghaladása a fenomenológia lényegét alkotja. A fenomenológia tehát hallgat a fenomenológiai antropológiáról, de ez a hallgatás maga az ítélet. Ahogy a husserli stratégiát Blumenberg összefoglalja: a feladat a fenomenológiát az immanens lehetőségeihez eljuttatni, nem pedig belekeverni a disszidenseivel való háborúba, hiszen a tudomány dolgaiban sokkal inkább a megtett munka, semmint a kritika a mérvadó (Blumenberg 2014. 26).

Ugyanakkor ne gondoljuk azt se, hogy mindezzel a filozófiai antropológia kérdése Husserl és Heidegger viszonylatában vagy akár a fenomenológia antropológia lehetőségét illetően véglegesen eldőlt. Alfred Schütz már a *Fenomenológia és antropológia* eredeti közlése ellen is tiltakozott, mert úgy gondolta, hogy az értelmező kritikát elutasító husserli ítélet homogenizálja a diskurzus valódi összetettségét, és a Dilthey-iskolával (melyhez az antropológia kérdésében Schütz közelebb állt, mint Husserlhez) szembeni támadás nincsen körültekintően alátámasztva (Wagner 1983. 240). Husserl esetében főként az életvilág-elmélet keretében nyílik lehetőség az antropológia kérdésének újragondolására, Heidegger antropológiakritikája pedig sok ponton közelíthető a nem esszencialista filozófiai antropológiák önértelmezéséhez (Nemes 2015. 41–52), miközben a fundamentálontológiára alapozható antropológia lehetősége rendkívül inspirálónak bizonyult egyes Heidegger-tanítványok kutatásai szempontjából.⁴ De zárás-képpen szeretnék egy olyan pozíciót is megemlíteni, mely kapcsolódik ugyan a

⁴ Ennek klasszikus példája Otto Friedrich Bollnow *Das Wesen der Stimmungen* (1941) című munkája.

fenomenológiai iskolához, ugyanakkor a filozófiai antropológiát autonóm kezdeményezésként megpróbálja leválasztani a husserli örökségről.

Helmuth Plessner antropológiai gondolkodásában a fenomenológia nem tölt be központi szerepet, csupán instrumentális jelentősége van: egy antropológiai-lag hangolt teoretikus eszköz, melynek célja az elméleti és empirikus, *a priori* és *a posteriori* dualizmusának termékenyen meghaladása. A fenomenológiai leírás az antropológiai vizsgálódás „átmeneti” mozzanata, mely a megértő elmélet, az élet primátusán nyugvó hermeneutika irányába vezet.

A fenomenológia gyakorlata és beszédmódja a lényeglátásról, lényegi struktúrák tárgyilagos szemléletéről szól. Mindezt nem vitatjuk, de a fenomenológiának csak közvetett kapcsolata van a szellemi emberi dolgok itt vázolt, a megértést szolgáló és egyben irányító szemléletmódjával. (Plessner 2011. 201.)

Nyilvánvaló, hogy ebben a metodológiai modellben az aprioritás is máshová helyeződik, illetve másként értelmeződik, hiszen Plessner a karteziánus hagyomány „üledékeként” kritizálja a tiszta tudathoz való visszatérés husserli normatíváját, mely nem teszi lehetővé, hogy a konkrét testiségében megnyilvánuló, önnön excentricitását kulturális szerepjátékokban „színre vivő” ember a filozófiai vizsgálódás genuin területévé válhasson. Utóbbi állítással szemben megint csak sok ellenvetést lehetne felhozni, mindenesetre ebből is látszik, hogy az antropológia és fenomenológia közti (külső vagy belső) feszültség nem vezet szükségszerűen (el)hallgatáshoz, hanem a pozíciók folyamatos megújítási kényszeréhez.

IRODALOM

- Alsberg, Paul 1922. *Das Menschheitsrätsel*. Dresden, Sybillen-Verlag.
- Assen, Ignatow 1979. *Heidegger und die philosophische Anthropologie. Eine Untersuchung über die anthropologische Dimension des Heideggerschen Denkens*. Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum–Hain–Scriptor–Hanstein, Königstein.
- Bakonyi Pál 2002. Gigászok harca az emberért. *Pro Philosophia Füzetek*. 30. 65–87.
- Blumenberg, Hans 2014. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Bollnow, Otto Friedrich 1941. *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt/M, Klostermann.
- Figal, Günter 2017. Anthropologie der Theorie. Phänomenologische Perspektiven zum Geleit. In Thomas Jürgasch – Tobias Keiling (szerk.) *Anthropologie der Theorie*. Tübingen, Mohr Siebeck. 1–9.
- Fischer, Joachim 2009. *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg–München, Karl Alber.
- Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István. Budapest, Osiris.
- Husserl, Edmund 2020. Fenomenológia és antropológia. Fordította Besze Flóra; a fordítást az eredetivel egybevetette Varga Péter András. *Magyar Filozófiai Szemle*. 64/3. 192–206.

- Keller, Wilhelm 1974. Philosophische Anthropologie – Psychologie – Transzendenz. In Hans-Georg Gadamer – Paul Vogler (szerk.) *Philosophische Anthropologie I*. Stuttgart, Deutscher Taschenbuch Verlag, Georg Thieme Verlag. 3–43.
- Plessner, Helmuth 1928. *Die Stufen des Organischen*. Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Plessner, Helmuth 2011. *Más szemmel*. Fordította Hecker Héla – Iványi-Szabó Rita – Tóth Csaba. In Bacsó Béla (szerk.) *Tér, fenomén, mű*. Budapest, Kijárat Kiadó. 195–207.
- Scheler, Max 1913. *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*. Halle, Max Niemeyer.
- Scheler, Max 1928. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt, Otto Reichl.
- Scheler, Max 1995. Az ember helye a kozmoszban. In uó: *Az ember helye a kozmoszban*. Fordította Csátár Péter. Budapest, Osiris. 7–113.
- Scheler, Max 1997. *Schriften aus dem Nachlass. Band III. Philosophische Anthropologie*. Bonn, Bouvier Verlag.
- Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinsanalitikai Egyesület.
- Seifert, Friedrich 1935. Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie. *Blätter für Deutsche Philosophie*. 8. évf. 393–411.
- Nemes Z. Máriaó 2015. *Képkötő elevenség*. Budapest, L'Harmattan.
- Wagner, Helmuth R. 1983. Toward an Anthropology of the Life-World: Alfred Schutz's Quest for the Ontological Justification of the Phenomenological Undertaking. *Human Studies*. 6/3. 239–246.