

2. Ο ανθρωπολογικός τρόπος θεώρησης στην παιδαγωγική

1. Το ιστορικό υπόβαθρο της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας	26
2. Η θεμελίωση της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας από τον Scheler και τον Plessner	28
3. Οι μεθοδολογικές αρχές (Die methodischen Prinzipien) . . .	29
α) Η ανθρωπολογική αναγωγή (Die anthropologische Reduktion)	29
β) Η αρχή- Όργανο (Das Organon-Prinzip).....	31
γ) Η ανθρωπολογική ερμηνεία των επιμέρους φαινομένων (Die anthropologische Interpretation der Einzelphänomene)	32
δ) Πρώτα παραδείγματα.....	33
4. Η μεταφορά αυτού του τρόπου θεώρησης στην παιδαγωγική..	34
5. Οι δύο έννοιες της παιδαγωγικής ανθρωπολογίας.....	36

1. Το ιστορικό υπόβαθρο της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας

Αν και η φιλοσοφική ανθρωπολογία ως ιδιαίτερος κλάδος της φιλοσοφίας δημιουργήθηκε για πρώτη φορά κάτω από ορισμένες συνθήκες της ιστορίας του πνεύματος, στην πρώτη 20ετία του αιώνα μας, ο προβληματισμός της γνωρίζει μια μακρόχρονη προϊστορία. Αφότου υπήρχαν άνθρωποι, η απειλή του θανάτου και της μοίρας τους ξανάφερνε πάντα μπροστά στο ερώτημα για το νόημα της υπαρξής τους. Έτσι υψώνεται κιόλας στους ψαλμούς η πικρή κραυγή: «Τι είναι ο άνθρωπος, που Εσύ (Θεέ) τον θυμάσαι!»¹ Παρόμοια είναι επίσης η προσταγή του Δελφικού Θεού: «Γνώρισε τον εαυτό σου!», που θεωρήθηκε τότε από τον Σωκράτη ως το βασικό φιλοσοφικό ερώτημα, αρχέγονη προτροπή για την κατανόηση της θνητότητας: Άνθρωπε, σκέψου, ότι πρέπει να πεθάνεις!² Και έτσι το πράγμα συνεχίζεται, για να δώσω μόνο ένα παράδειγμα, μέχρι το ερώτημα του Kant: «Τι είναι ο άνθρωπος;», που το έθεσε ως θεμελιώδες φιλοσοφικό ερώτημα πλάι, ή καλύτερα πάνω, από τα τρία άλλα ερωτήματα: «Τι μπορώ να γνωρίζω; Τι οφείλω να πράττω; Τι μπορώ να ελπίζω;»³

Αλλά το ότι ακριβώς σ' αυτή την εποχή, στην πρώτη 20ετία του αιώνα μας, η φιλοσοφική ανθρωπολογία εμφανίζεται ως έκφραση των ιδιαιτέρων προβλημάτων της και διαμορφώνεται σε ένα ξεχωριστό κλάδο της φιλοσοφίας, εξαρτάται ακόμη από ειδικούς λόγους. Ιδίως τρεις από αυτούς τους λόγους μου φαίνονται σημαντικοί:

(1) Η θέση του λόγου ως το άριστο χαρακτηριστικό της ουσίας του ανθρώπου, ο παλιός του ορισμός ως animal rationale, αμφισβητείται κατά το δεύτερο μισό του αιώνα. Ιδιαίτερα οι εκπρόσωποι της φιλοσοφίας της ζωής (πρβλ. σ. 13 κ.ε.) αντιτάχτηκαν στην καταπίεση των παραδοσιακών κανόνων στην κοινωνία, την τέχνη, την επιστήμη κλπ. και τόνισαν απέναντι σ' αυτές το αναφαίρετο δικαίωμα της ζωής, που αναβλύζει δημιουργικό λαχταρώντας ελεύθερο ξάνοιγμα. Σχετικοποίησαν τις απαιτήσεις των αντικειμενικών αξιών, προβληματιζόμενοι σχετικά με τη λειτουργία, που αυτές έχουν να εκπληρώσουν στην ανθρώπινη ζωή στο σύνολο της. Η «Δεύτερη οπισθοδρομική θεώρηση» του Nietzsche για το «Οφέλος και βλάβη της ιστορίας για τη ζωή»⁴ θα μπορούσε να αναφερθεί μόνο ως παράδειγμα μιας τέτοιας αναθεώρησης. Επίσης η γνώση εμφανίζεται ως μια πλάι στις άλλες, αλλά καθόλου ως δεσπόζουσα, λειτουργία. Αυτό που προηγουμένως κάπως

* Die originale Paginierung des Erstdrucks ist beibehalten.

¹ 8ος ψαλμός, V. 5.

² Πρβλ. WOLFGANG SCHADEWALDT. Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee Pforzheim 1963.

³ IMMANUEL KANT. Werke. Εκδ. από τον E. Cassirer. 8ος τόμος, σ. 344.

⁴ NIETZSCHE. Werke. 1ος τόμος, σ. 297 κ.ε.

ακαθόριστα, με ένα ορισμένο χαμηλό πανθεϊστικό τόνο, ονομαζόταν «ζωή», κατά βάθος αναφέρεται ήδη στον άνθρωπο και χρειάζεται μόνο σε πιο πεζή

27

γλώσσα να συγκεκριμενοποιηθεί ως «άνθρωπος», για να γίνει αντιληπτό ότι ο προβληματισμός της φιλοσοφίας της ζωής μετέπεσε από μόνος του στη — φιλοσοφική ανθρωπολογία.

(2) Επιπλέον προστίθεται ένα επόμενο: Από την αρχή των Νέων Χρόνων το πρόβλημα της γνώσης κατείχε το επίκεντρο της όλης φιλοσοφίας. Οι δυο μεταξύ τους εχθρικές βασικές κατευθύνσεις, ο ορθολογισμός και ο εμπειρισμός συμφωνούσαν στον ίδιο αποφασιστικό σκοπό: ότι δηλ. πριν κάποιος επιχειρήσει τη συγκρότηση ενός συγκεκριμένου γνωστικού περιεχομένου, θα 'πρεπε πρώτα-πρώτα να ψάξει μια για πάντα για ένα σιγουρεμένο θεμέλιο, για να στήσει ύστερα ξεκινώντας απ' αυτό και προχωρώντας βήμα προς βήμα ένα σίγουρο σύστημα γνώσης. Αλλά όλες αυτές οι προσπάθειες ναυάγησαν και καθώς ο 19ος αιώνας προχωρούσε, γινόταν πάντα πιο ξεκάθαρο ότι κάθε τέτοια προσπάθεια είναι καταδικασμένη να ναυαγήσει, γιατί η γνώση δεν υφίσταται καθ' εαυτήν, αλλά είναι ενταγμένη ως συγκεκριμένη λειτουργία μέσα σε μια ευρύτερη κατάσταση της ζωής. Η θεωρητική γνώση προκύπτει από ορισμένες ανάγκες της πρακτικής ζωής και παραμένει σε εξάρτηση από τα κατευθυντήρια ενδιαφέροντά της. Εξαρτάται από ψυχικές διαθέσεις και συναισθήματα του πιο διαφορετικού είδους· όλη η συνειδητή ψυχική ζωή προκύπτει από ένα ασυνείδητο πυθμένα της ψυχής και παραμένει δεμένη μ' αυτόν. Και μερικά άλλα ακόμη προστίθενται, ώστε να αποτελεί χρέος το να θεμελιωθεί εκ νέου η γνώση, μέσα σ' αυτή την ευρύτερη συνάφεια. Αυτό όμως είναι πάλι το αντικείμενο μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας.

(3) Μ' αυτό θίγεται κιόλας ένα τρίτο: Οι διάφορες επιστήμες στις τελευταίες δεκαετίες έφεραν στο φως ένα τέτοιο πλήθος από νέες και πολλαπλά τρομακτικές γνώσεις για τον άνθρωπο, ώστε πολλές παραδοσιακές παραστάσεις τέθηκαν κάτω από αμφισβήτηση και δεν ήξερε κανείς, από πού να κρατηθεί. Για παράδειγμα, πλάι στα σκοτεινά υποστρώματα της ψυχής, που ήρθαν στο φως με την ψυχανάλυση, θα μπορούσε κάποιος να φέρει στο νου του τις έρευνες του Köhler στους πιθήκους, που με την πιστοποίηση νοημοσύνης στα ζώα φάνηκαν ότι κλυδώνιζαν τελειωτικά την τρανταγμένη κιόλας από τον Δαρβινισμό προνομιούχα θέση του ανθρώπου. Έτσι ήταν η κατάσταση που ο Scheler τότε συνόψισε στη διαπίστωση: «Το συνεχώς αυξανόμενο πλήθος των ειδικών επιστημών, που ασχολούνται με τον άνθρωπο, σκεπάζουν...πολύ περισσότερο την ουσία του ανθρώπου, παρά την φωτίζουν... Έτσι μπορεί κανείς να πει, ότι σε καμιά εποχή της ιστορίας ο άνθρωπος δεν έχει γίνει τόσο προβληματικός, όσο στο παρόν».⁵ Μια ευρύτερη αναθεώρηση είχε γίνει αναγκαία.

Μπροστά σ' αυτό το σκηνικό πρέπει να κατανοηθεί, πώς η ιδέα μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας έγινε αντιληπτή ως μια θεωρία γύρω από την ουσία του ανθρώπου, όπως αυτή διασαφηνίστηκε το 1928 από τον Scheler και τον Plessner, ως την απελευθερωτική διατύπωση, που μ' αυτήν μια ανάγκη για πολύ καιρό ασαφής, έγινε τέλος καθαρά συνειδητή, και γι' αυτό αμέσως προσέλκυσε το γενικό ενδιαφέρον.

⁵ MAX SCHELER. Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1928. 6η έκδοση. Bern 1962 σ. 14.

2. Η θεμελίωση της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας από τον Scheler και τον Plessner

Την ίδια χρονιά, το 1928, δημοσιεύτηκαν από τον *Max Scheler* (1874-1928) «Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο»⁶ και από τον *Helmuth Plessner* (γεν. το 1892) «Οι βαθμίδες του οργανικού και ο άνθρωπος» με τον χαρακτηριστικό υπότιτλο «Εισαγωγή στη φιλοσοφική ανθρωπολογία»,⁷ που από κοινού παρουσιάζουν τη θεμελίωση της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας ως μια ιδιαίτερη φιλοσοφική επιστήμη. Παρόλα αυτά και τα δύο έργα είναι πολύ διαφορετικά στον τρόπο της παρουσίασής τους. Ενώ ο Scheler ως επί το πλείστον συνόψισε συμπεράσματα της φιλοσοφικής έρευνας και φιλοσοφικές ιδέες σε μια γοητευτική, μα και σε πολλά σημεία αμφίβολη συνολική εικόνα, που γύρω της άναψε γρήγορα μια ζωηρή συζήτηση, η παρουσίαση του Plessner, που προχωρεί αυστηρά συστηματικά και συχνά γίνεται σχεδόν αφηρημένη, είναι δυσκολότερα προσιτή και γι' αυτό για πρώτη φορά αργότερα μπόρεσε να επικρατήσει.

Κοινή είναι και στα δύο βιβλία η βασική σκέψη, να μελετάται η ουσία του ανθρώπου με την ένταξή του σε ένα ευρύτερο ιεραρχημένο βασίλειο του ζωντανού. Ιδιαίτερα η σύγκριση ανάμεσα στον άνθρωπο και στο ζώο αποδεικνύεται στη συνέχεια ένα καλό μεθοδολογικό βοηθητικό μέσο. Λίγο ύστερα από μια δεκαετία, ο *Arnold Gehlen* (γεν. το 1904) στο πλούσιο σε επιδράσεις βιβλίο του «Ο άνθρωπος, η φύση του και η θέση του στον κόσμο»⁸ καταπιάστηκε με παρόμοιο τρόπο για μια ακόμη φορά με τη σύγκριση ανθρώπου-ζώου. Μερικά χρόνια ήδη μετά από τη δημοσίευση των βιβλίων του Scheler και του Plessner που αναφέρθηκαν, το νεοδημοσιευμένο το 1931 βιβλίο του Plessner «Δύναμη και ανθρώπινη φύση»⁹ σήμανε μια πλατύτερη αποφασιστική προώθηση στην εξέλιξη της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Αυτή μέχρι τότε μέσα στο κοσμολογικό της πλαίσιο ήταν ισχυρά προσανατολισμένη στη Βιολογία, γι' αυτό ο Plessner επέκτεινε τώρα τον προβληματισμό, όπως ήδη διατυπώνεται και στον υπότιτλο «Προσπάθεια για μια ανθρωπολογία της ιστορικής θεώρησης του κόσμου», και στον ιστορικό-πολιτιστικό τομέα, όπου και αξιοποίησε ταυτόχρονα για τον ανθρωπολογικό προβληματισμό τα συμπεράσματα της ιστορικής φιλοσοφίας της ζωής, που αναπτύχθηκε με τη σχολή του Dilthey και προπαντός με τον Georg Misch. Με αυτό το βιβλίο, που από τότε, εξαιτίας της εθνικοσοσιαλιστικής κυριαρχίας που άρχιζε, δεν βρήκε πλέον τη σωστή του απήχηση, πρέπει να ασχοληθούμε ιδιαίτερα, αν βέβαια επιχειρούμε να επεξεργαστούμε το ερώτημα σχετικά με τη μέθοδο που ταιριάζει στη φιλοσοφική ανθρωπολογία.

Νέα ώθηση βρήκε η φιλοσοφική ανθρωπολογία στους χρόνους μετά τον δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, καθώς τα γερά τραντάγματα πίεζαν για μια βαθύτερη ανάλυση της ουσίας του «ανθρώπινου» ("Humanum"). Ακόμη και στις επιμέρους επιστήμες με αντικείμενο τον άνθρωπο, στην ιατρική, την ψυχολογία, τη βιολογία κλπ. απλώθηκε με αυξανόμενο ρυθμό ένας ανθρωπολογικός προβληματισμός. Τούτο σημαίνει ότι αυτές, το κάθε φορά

⁶ SCHELER, όπου αναφέρθηκε.

⁷ HELMUTH PLESSNER. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin 1928. 2η έκδοση. Berlin 1965.

⁸ ARNOLD GEHLEN. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin 1940.

⁹ HELMUTH PLESSNER. *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*. Berlin 1931. Συμπεριλήφθηκε στο: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Bern 1953, σ. 241 κ.ε.

ιδιαίτερο αντικείμενό τους προσπαθούσαν να το εντάξουν μέσα στα πλαίσια «του ανθρώπου στο σύνολο του» (des "ganzen Menschen").¹⁰ Τους καρπούς αυτής της συζήτησης συνόψισε ο Klaus Giel στην πραγματεία του για την «Φιλοσοφία ως Ανθρωπολογία». Επιπλέον θεωρεί τη φιλοσοφική ανθρωπολογία όχι πια ως επιμέρους τομέα, που θα 'πρεπε να προστεθεί πλάι στις υπόλοιπες φιλοσοφικές επιστήμες, αλλά «ως νέα ριζική θεμελίωση της φιλοσοφίας εξ ολοκλήρου, που απ' αυτήν ξεκινώντας οι παραδοσιακές επιστήμες, απ' την πλευρά τους, εμφανίζονται μέσα σ' ένα νέο φως και σε μια νέα λειτουργία, μέσα στο σύνολο της φιλοσοφίας».¹¹ Μόνο έτσι μπορεί να κάνει κατανοητές τις μεγάλες ελπίδες, που συνδέθηκαν με τη φιλοσοφική ανθρωπολογία από την πρώτη της εμφάνιση.

3. Οι μεθοδολογικές αρχές (Die methodischen Prinzipien)

Ο ιδιότυπος προβληματισμός της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, όπως αυτός στη συνέχεια αποδείχτηκε καρποφόρος και στη χρήση του στην παιδαγωγική, διατυπώνεται, όπως μου φαίνεται, σε τρεις γενικές αρχές, που όμως δεν είναι ανεξάρτητες η μία από την άλλη, αλλά αποκλίνουν με διαφορετικό τρόπο από την ίδια θεμελιώδη μεθοδολογική αφετηρία.

α) Η ανθρωπολογική αναγωγή (Die anthropologische Reduktion)

Για την πρώτη από αυτές τις μεθοδολογικές αρχές μπορούμε να αναφερθούμε άμεσα στον Plessner. Αυτός στο δεύτερο έργο του που αναφέρθηκε, θεωρεί τον άνθρωπο όχι πια στη θέση που παίρνει εκείνος σ' ένα από τα πριν δοσμένο κόσμο, αλλά στη συμπεριφορά του προς ένα κόσμο, που παρήχθηκε πρώτα απ' αυτόν, τον κόσμο του πολιτισμού και της ιστορίας αντικαθιστώντας έτσι τη στατική θεώρηση με μια δυναμική. Συλλαμβάνει εδώ τον άνθρωπο ως «την παραγωγική θέση ("die produktive Stelle") της εμφάνισης ενός πολιτισμού»¹² και διευκρινίζει αυτές τις σκέψεις ως «την αρχή της αναφορικοποίησης όλων των εξωχρονικών εννοιολογικών σφαιρών στον άνθρωπο σαν την πηγή τους μέσα στον ορίζοντα της ιστορίας».¹³ Αποδέχεται έτσι τις βασικές σκέψεις της φιλοσοφίας της ζωής, ότι δηλ. όλοι οι τομείς του πολιτισμού, οικονομία, κράτος, δίκαιο, θρησκεία, τέχνη, επιστήμη κλπ. προέκυψαν ως δημιουργικές επιδόσεις από τον άνθρωπο και ότι για τούτο και δεν έχουν καμιά απ' αυτόν ανεξάρτητη δική τους νομιμότητα, που σ' αυτήν ο άνθρωπος να πρέπει να υποταχτεί, αλλά αυτοί οφείλουν την προέλευσή τους στις συγκεκριμένες εκφρασμένες ανθρώπινες ανάγκες, και ότι με αφετηρία αυτές τις ανάγκες και τη λειτουργία που έχουν να εκπληρώσουν στην ανθρώπινη ζωή, πρέπει να κατανοούνται.

Κάποτε, παλαιότερα, είχα χαρακτηρίσει αυτή την αρχή ως ανθρωπολογική αναγωγή (anthropologische Reduktion), όπου συγχρόνως μια ορισμένη αναλογία προς την φαινομενολογική αναγωγή του Husserl έπαιξε εσκεμ-

¹⁰ Πρβλ. τις παρουσιάσεις του ανθρωπολογικού προβληματισμού στις επιμέρους επιστήμες στη συλλογή που εκδόθηκε από τον Andreas Flitner: Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. Pädagogische Vorsehungen. Δημοσιεύσεις του Comenius-Institut. 23ος τόμος. Heidelberg 1963. Εκτός από τη βιβλιογραφία, που δίδεται εκεί, συνιστώνται επίσης του HERBERT PLÜGGE. Wohlbefinden und Missbefinden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie. Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie. 4ος τόμος. Tübingen 1962. Του ίδιου. Der Mensch und sein Leib. Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie, 9ος τόμος. Tübingen 1967. Πρβλ. επίσης του WALTHER DREHER. Das pathosophische Denken Victor von Weizsäckers. Διδακτορική διατριβή. Tübingen 1971.

¹¹ KLAUS GIEL. Philosophie als Anthropologie. Στο: Wege zur pädagogischen Anthropologie, όπου αναφέρθηκε, σ. 128 κ.ε. Για το τωρινό επίπεδο του προβληματισμού πρβλ. die Vortragsreihe Philosophische Anthropologie heute. Εκδ. από τον B. Rocek και τον O. Schatz, München 1972.

¹² PLESSNER, όπου αναφέρθηκε, σ. 249.

¹³ PLESSNER, όπου αναφέρθηκε, σ. 249.

μένα κάποιο ρόλο.¹⁴ Στο μεταξύ, αυτή η σχέση, με διάφορους τρόπους, έγινε αποδεκτή, αλλά και παρανοήθηκε και γι' αυτό μου φάνηκε καλό, [29/30] αφού γίνει αναφορά σ' αυτή, να διαχωριστεί ευθύς εξ αρχής από τέτοιες παρερμηνείες.

Αυτό που εδώ χαρακτηρίζεται ως ανθρωπολογική αναγωγή, φαίνεται να συνδέεται στενά με μια σήμερα πολύ διαδεδομένη αποκαλυπτική τάση, όπως αυτή στην ψυχανάλυση, που ανάγει πνευματικές δραστηριότητες στις επιδράσεις ασυνειδήτων ορμών ή στην ιδεολογική κριτική (*Ideologiekritik*), που χαρακτηρίζει κοσμοθεωρίες ως γυμνό καθρέφτισμα οικονομικών ενδιαφερόντων. Αυτές οι τάσεις, που είναι πολύ χαρακτηριστικές για την εποχή μας (και που πρέπει μέσα στο σχετικό δίκιο τους επίσης πέρα για πέρα να αναγνωριστούν), προκαλούν σήμερα ένα πλατιά διαδεδομένο πνεύμα δυσπιστίας.¹⁵ *Reduktion* σημαίνει εδώ την υποβάθμιση ενός «υψηλότερου» σε ένα «κατώτερο» είναι. Σε αντίθεση όμως με αυτά, η ανθρωπολογική αναγωγή δεν σημαίνει καμιά διάλυση αυταπάτης, που μ' αυτήν τα επιτεύγματα του πολιτισμού εξετάζονται ως αποτελέσματα ανθρώπινων ορμών και επομένως σχετικοποιούνται στις αξιώσεις τους, αλλά την επανασυσχέτιση μιας φαινομενικά αυτοτελούς αντικειμενικότητας με την αρχική πηγή της μέσα στον άνθρωπο. Ο Gottfried Bräuer στην πραγματεία του για την «Ιδεολογική κριτική και ανθρωπολογική αναγωγή στην παιδαγωγική» έχει επεξεργαστεί σε βάθος αυτή τη διαφορά: «Γι' αυτό κατά συνέπεια η ανθρωπολογική αναγωγή - σε αντίθεση με την τρέχουσα σημασία, που μ' αυτή σημαίνει μειώνω καθώς και ελαττώνω, λιγοστεύω ή απωθώ - δεν απεικονίζει την προσπάθεια να αναπαραστήσει μια προβληματική σ' ένα κατώτερο επίπεδο. Ο όρος υπάρχει πολύ περισσότερο για την πάντοτε προς την πραγματώση του νέου πορεία της επανεξέτασης και της αναδρομικής αποκάλυψης του πραγματοποιήσιμου αυτής ή της άλλης μορφής. Η αναγωγή από μέρους της πουθενά δεν αγγίζει την φαινομενολογική πληθώρα, αλλά προσπαθεί να παρουσιάσει την πρωταρχική λειτουργία ενός συγκεκριμένου φαινομένου μέσα από τη ζωή του ανθρώπου και με τη δομική συνάφεια που αποκαλύφθηκε να αποκομίσει εκ νέου ένα ανθρωπολογικά διατυπώσιμο νόημα».¹⁶

Γι' αυτό και η «εμφάνιση του πολιτισμού» από την «παραγωγική θέση» της στον άνθρωπο πρέπει να γίνει κατανοητή ως μια στην κυριολεξία παραγωγική, δηλ. δημιουργική πορεία, που κατ' αυτήν - στην ιστορία εξ ολοκλήρου όπως και στον καθένα άνθρωπο χωριστά - συμβαίνει κάτι νέο, που πρωτίτερα δεν υπήρχε ακόμη. Όπως ο Dilthey τονίζει τη δημιουργική λειτουργία της έκφρασης, που ανασύρεται από ασυνείδητα βάθη της ψυχής,¹⁷ έτσι η γένεση του πολιτισμού είναι γενικά μια δημιουργική πραγματοποίηση, που κατ' αυτή ο ίδιος ο άνθρωπος διαμορφώνεται ταυτόχρονα όχι ως μια εκ των προτέρων μέσα της έτοιμη, αλλά ως ιστορική, με όλη τη σημασία της λέξης, οντότητα.

Σε τούτο συμπεριλαμβάνεται ταυτόχρονα και κάτι ακόμη: Καθώς ο πολιτισμός προκύπτει από τον άνθρωπο, και όσο ακόμη αυτή η διαδικασία διαρκεί, έχει αυτός τη δυνατότητα να τον ορίζει, αλλά από τη στιγμή που αυτός δημιούργησε τον πολιτισμό, δεν μπορεί πια να τον ορίζει σύμφωνα με τη θέληση του. Είναι μάλλον, όπως ο Plessner κατηγορηματικά τονίζει «δε-

¹⁴ BOLLNOW. *Die Lebensphilosophie*, όπου αναφέρθηκε, σ. 76 κ.ε.

¹⁵ Πρβλ. OTTO FRIEDRICH BOLLNOW. *Das Zeitalter des Misstrauens*. Στο: *Festschrift für Klaus Ziegler*. Εκδ. από τους E. Catholy και W. Hellmann. Tübingen 1968, σ. 435 κ.ε.

¹⁶ GOTTFRIED BRAUER. *Ideologiekritik und anthropologische Reduktion der Pädagogik*. Στο: *Erziehung in anthropologischer Sicht*. Εκδ. από τον O.F. Bollnow. Zürich 1969, σ. 235 κ.ε., σ. 249.

¹⁷ Πρβλ. σ. 15 του πρωτοτύπου.

μένος με τα ίδια του τα δημιουργήματα και σ' αυτά υποτελής».¹⁸ Ο Michael Landmann στο βιβλίο του «Ο άνθρωπος ως δημιουργός και δημιουργήμα του πολιτισμού»¹⁹ έχει μελετήσει με μεγάλη διεισδυτικότητα αυτή τη σχέση αμοιβαίας εξάρτησης. Για πρώτη φορά μέσα σ' αυτή τη συνάφεια προσφέρεται η «ανάκληση των υπέρ- και έξω-ανθρώπων αξιώσεων, θρησκευτικών, ηθικών, νομικών, καλλιτεχνικών, επιστημονικών πραγματικοτήτων στην περιοχή ισχύος δημιουργικής υποκειμενικότητας»²⁰ και με αυτό τον τρόπο ο ανθρωπολογικός προβληματισμός εξ ολοκλήρου, ως συμφέρουσα επέκταση της Καντιανής υπερβατικό-φιλοσοφικής εκκίνησης. Ο Plessner σε άλλη θέση αναφέρεται κατηγορηματικά στην κριτική του λόγου του Kant. Αυτή είναι «ο σπουδαιότερος πρόδρομος» της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας: «Η διαδικασία της λοιπόν της 'επαναφοράς' φαινομενικά ανεξάρτητων από τον άνθρωπο μεγεθών και θέσεων σε ενδοανθρώπινες λειτουργίες εξασφαλίζει σ' αυτόν ως 'αναγωγική βάση' ("Reduktionsbasis") μια εξαιρετή θέση».²¹ Η επέκταση της Καντιανής εκκίνησης εντοπίζεται στο εξής, ότι πέρα από τη γυμνή επικάλυψη της γνώσης, τίθεται ως βάση η ολότητα των ανθρώπων πολιτιστικών αγαθών. Στου Cassirer επίσης τη «Φιλοσοφία των συμβολικών μορφών»²² και στο συνοψιστικό υστερότερο έργο του «Τι είναι ο άνθρωπος;»²³ αυτή η μετάβαση από την υπερβατικό-φιλοσοφική εκκίνηση του Kant ακολουθείται φανερά από μια στο εξής συνειδητή φιλοσοφική ανθρωπολογία.

β) Η αρχή- Όργανο (Das Organon-Prinzip)

Μπορεί όμως κάποιος να αντιστρέψει επίσης τον τρόπο θεώρησης: Αφού η ανθρωπολογική αναγωγή έχει δεχτεί να αντιλαμβάνεται τους αντικειμενικούς πολιτιστικούς τομείς ως προερχόμενους από τον άνθρωπο σαν δημιουργό τους, μπορεί κάποιος τη σχέση δημιουργού και δημιουργήματος να τη θεωρήσει και από αντίστροφη κατεύθυνση και να ρωτήσει, ξεκινώντας από το γεγονός ότι ο άνθρωπος ορμώμενος από μια εσωτερική αναγκαιότητα έχει δημιουργήσει αυτό τον κόσμο του πολιτισμού, τι σημαίνει αυτό για την κατανόηση του ίδιου του ανθρώπου. Με υπαινιγμό σε σκέψη του Schelling, που χρησιμοποίησε την τέχνη ως «όργανο της φιλοσοφίας», αντιλαμβάνεται ο Plessner τους διάφορους πολιτιστικούς τομείς ως "Organon" της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Στο «Δύναμη και ανθρώπινη φύση» στηρίζεται στο ότι γενικά «τέχνη, επιστήμη και θρησκεία έχουν μεταβληθεί σε μέσα για τη γνώση του κόσμου έτσι ώστε η φιλοσοφία τις κάνει όργανό της», για να χρησιμοποιήσει σε συνάρτηση με τον δικό του πιο ειδικό προβληματισμό αυτές τις σκέψεις και στην πολιτική: «Μόνο έτσι θα αποκτήσει και η πολιτική το ίδιο κύρος, όταν η φιλοσοφία την απελευθερώσει από τη θέση ενός τυχαίου πεδίου δράσεως του ανθρώπου του δεμένου με τη φύση, μεταβάλλοντάς τη σε όργανο της».²⁴ Προσπαθεί έτσι, «να συλλάβει την πολιτική μέσα στην ανθρώπινη αναγκαιότητά της»²⁵ Τούτο σημαίνει, αν κανείς τώρα το ξαναδιατυπώσει γενικά για όλους τους τομείς του πολιτισμού, ότι ρωτά: Πώς πρέπει να συλλάβουμε μέσα στην ουσία του τον άνθρωπο, για να καταλάβουμε πώς αυτός από εσωτερική αναγκαιότητα έχει

¹⁸ PLESSNER, όπου αναφέρθηκε, σ. 150.

¹⁹ MICHAEL LANDMANN. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. München και Basel 1961.

²⁰ PLESSNER, όπου αναφέρθηκε, σ. 249.

²¹ HELMUTH PLESSNER. Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie. Στο: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, όπου αναφέρθηκε, σ. 118.

²² E. CASSIRER. Philosophie der symbolischen Formen. 3ος τόμος. Berlin, 1923 κ.ε. 2^η έκδοση. Darmstadt 1953.

²³ E. CASSIRER. Was ist der Mensch? (An Essay on Man). Μετάφραση από τον W. Krampf. Stuttgart 1960.

²⁴ PLESSNER, όπου αναφέρθηκε, σ. 244.

²⁵ GIEL, στον Flitner, όπου αναφέρθηκε, σ. 158 (πρβλ. σημ. 10).

δημιουργήσει από μόνος του αυτά τα μορφώματα. Παρόμοια ο Giel έχει μεταφέρει αυτές τις σκέψεις και στην παιδαγωγική: «Η αγωγή δεν είναι λοιπόν για την φιλοσοφική ανθρωπολογία μια διαφοροποιημένη δραστηριότητα, αλλά μια ακόμη ερμηνευτική κατανόηση του ανθρώπου, που κατ' αυτήν εμφανίζονται όψεις, που μόνο στην εμπειρική θέα της «πράξης» της αγωγής μπορούν να γίνουν ορατές... Η παιδαγωγική δεν είναι, εννοείται, κάποιος επιμέρους τομέας μέσα στη συστηματική εποικοδόμηση της φιλοσοφίας, αλλά ένα όργανο, ένα αναντικατάστατο μέσο». Είναι τελικά, για να κάνω μόνο μια σημείωση παρεμπιπτόντως, η κιόλας γνωστή σ' εμάς τοποθέτηση του Dilthey, ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να γνωρίσει τον εαυτό του με ενδοσκόπηση, αλλά μόνο με την παράκαμψη διαμέσου των αντικειμενικοποιήσεών του, που εδώ έχει διευρυνθεί σε μια πλατύτερη ανθρωπολογική αρχή. Την χαρακτηρίζουμε σύντομα ως την αρχή-όργανο της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Και οι δύο αρχές, η ανθρωπολογική αναγωγή και η αρχή-όργανο, αλληλοσυμπληρώνονται και συχνά εναλλάσσονται μεταξύ τους στη συγκεκριμένη τους εφαρμογή. Περιγράφουν μέσα στην αμοιβαία τους εξάρτηση από κοινού το περίγραμμα μιας πολιτιστικής ανθρωπολογίας, όπως αυτή από διαφορετικές όψεις μελετώμενη διαμορφώθηκε από τον Cassirer, τον Plessner, τον Gehlen, τον Rothacker, τον Landmann και μερικούς άλλους.²⁶

*γ) Η ανθρωπολογική ερμηνεία των επιμέρους φαινομένων
(Die anthropologische Interpretation der Einzelphänomene)*

Αλλά δεν μπορούν να κατανοηθούν όλα τα φαινόμενα της ανθρώπινης ζωής από την πλευρά του πολιτισμού. Μερικά από αυτά είναι με έναν άμεσο τρόπο δεδομένα με την ίδια τη ζωή, *ακόμα* ανεξάρτητα από τις πολιτιστικές αντικειμενικοποιήσεις της. Εδώ ανήκουν μερικά γνωρίσματα της σωματικής καθώς και της ψυχικής δομής της, όπως π.χ. οι ψυχικές διαθέσεις, τα συναισθήματα, οι ορμές κλπ. Τούτο καθιστά αναγκαία μια διεύρυνση της ανθρωπολογικής τοποθέτησης και εδώ υπεισέρχεται επομένως η τρίτη και πιο γενική μεθοδολογική αρχή της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, που προσπάθησα να διατυπώσω τότε στο βιβλίο μου για την «Ουσία των ψυχικών διαθέσεων» (1941) στηριζόμενος στην ερμηνεία του άγχους από τον Kierkegaard. Με αφετηρία ένα αρχικά τυχαίο φαινόμενο της ανθρώπινης ζωής που, για οποιοδήποτε λόγο, προκαλεί κάποιο ιδιαίτερο ενδιαφέρον (το φαινόμενο του άγχους, της χαράς, της αιδούς, της εργασίας, της γιορτής κλπ., αλλά επίσης και του όρθιου βαδίσματος, της χρήσης του χεριού κλπ.), γίνεται προσπάθεια, από αυτό ξεκινώντας, να επιτύχουμε μια κατανόηση του ανθρώπου στο σύνολο του, με μια τέτοια διαδικασία αναγωγής, ώστε να αναγνωρίζεται στο θεωρούμενο φαινόμενο μια αναγκαία και απαραίτητη λειτουργικότητα. Διατυπώνεται λοιπόν το ερώτημα, αν επιτρέπεται να ξαναμεταχειριστώ την παλιά μου διατύπωση: «Πώς πρέπει να είναι πλασμένη η ουσία του ανθρώπου στο σύνολο της, ώστε αυτό το ιδιαίτερο φαινόμενο, το συνυφασμένο με την ίδια τη ζωή, να κατανοηθεί έτσι σαν βαρυσήμαντος και απαραίτητος κρίκος;»²⁷ Την χαρακτηρίζω, μια και δεν υπάρχει μια σύντομη

²⁶ Εκτός από τα έργα, που παρατέθηκαν: ERICH ROTHACKER. Probleme der Kultur-
anthropologie. Bonn 1948. MICHAEL LANDMANN. Philosophische Anthropologie. Berlin
1955. FRIEDRICH KÜMMEL. Kulturanthropologie. Στο: Wege zur pädagogischen Anthro-
pologie. Εκδ. από τον A. Flitner. Heidelberg 1963, σ. 162 κ.ε.

²⁷ OTTO FRIEDRICH BOLLNOW. Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt a.M. 1941. 4^η έκδ.
1968, σ. 16.

και ταυτόχρονα περιεκτική έκφραση, σαν την *Αρχή της ανθρωπολογικής ερμηνείας των επιμέρους φαινομένων της ανθρώπινης ζωής*.

Το κλασσικό παράδειγμα για ένα τέτοιο τρόπο θεώρησης είναι η ερμηνεία του άγχους²⁸ του Kierkegaard. Το άγχος δεν είναι σύμφωνα με τον Kierkegaard κάτι σαν μια τυχαία ατέλεια, που, για κακή μας τύχη, είναι αναπόσπαστη με τον άνθρωπο και τον απασχολεί κατά το δυνατόν για την αποφυγή του, αλλά είναι η έκφραση της τελειότητας του ανθρώπου· γιατί μόνο κάτω από την κατάληψη του άγχους ο άνθρωπος απαλλάσσεται από την επιπολαιότητα της καθημερινής ζωής του και ανακαλείται στην αληθινή του ύπαρξη. Το άγχος είναι, όπως λέγει ο Kierkegaard, «η ζάλη της ελευθερίας». Η εικόνα του ανθρώπου, που προκύπτει από αυτή την ερμηνεία του άγχους είναι επομένως η υπαρξιακή-φιλοσοφική κατανόηση του ανθρώπου, που χαρακτηρίζεται από την οξεία αντίθεση ανάμεσα στην καθημερινότητα και στην αληθινή ύπαρξη και που γι' αυτήν ανοίγεται ο δρόμος προς την αλήθεια μόνο διαμέσου μιας οριστικής ρήξης με την κατάπτωση της καθημερινής παρουσίας.

Μπορεί κάποιος να θεωρήσει αυτή την τρίτη αρχή ως τη γενικευμένη μορφή της ανθρωπολογικής αναγωγής. Όπως εκεί οι διάφορες πολιτιστικές αντικειμενικοποιήσεις θεωρούνται σε σχέση με τη λειτουργικότητά τους μέσα στην ανθρώπινη παρουσία, έτσι τώρα γενικά, γύρω από τα πιο διαφορετικά φαινόμενα, που για οποιοδήποτε λόγο προξενούν εντύπωση στον άνθρωπο, τίθεται επιπλέον το ερώτημα, τι νόημα έχουν αυτά για τη συνολική κατανόηση του ανθρώπου. Το ουσιώδες, παρόλα αυτά, είναι πάντα το ίδιο: πώς το δεδομένο επιμέρους φαινόμενο οδηγείται σε μια άμεση συνάρτηση με τη συνολική οργάνωση του ανθρώπου.

δ) Πρώτα παραδείγματα

Θα προσπαθήσω με μερικά απλά παραδείγματα να διασαφηνίσω αυτή την τοποθέτηση, όπως την συναντάμε ήδη στην έρευνα, ανεξάρτητα από τις διατυπώσεις που παρουσιάστηκαν εδώ. Όταν π.χ. ο Gehlen συμπεριλαμβάνει τις βιολογικά αντιληπτές «ατέλειες» (την έλλειψη φυσικών όπλων, την αδυναμία των αισθήσεων κλπ.) στην συνολική κατανόηση του ανθρώπου, έτσι ώστε να εμφανίζονται ταυτόχρονα σαν απαραίτητο αντιστάθμισμα των δημιουργικών πολιτιστικών του επιδόσεων με τέτοιο τρόπο ώστε τελικά και τα δύο, «ατέλεια» και πολιτισμός, να σχετίζονται αμοιβαία μεταξύ τους, τότε αυτό είναι μια συγκεκριμένη εφαρμογή της βασικής ανθρωπολογικής αρχής:

Ή, όταν κάποιος αναλογίζεται πώς το όρθιο βάδισμα του ανθρώπου με την συνεπακόλουθη απελευθέρωση των χεριών από το μεταφορικό έργο του ποδιού, καθιστά δυνατή τη χρήση του εργαλείου και έτσι μεταβάλλεται σε απαραίτητη προϋπόθεση του πολιτισμού εν γένει,²⁹ και πώς η όρθια στάση στη συνέχεια πετυχαίνει μια μεγαλύτερη ορατότητα και μια εντελώς διαφορετική, πιο ελεύθερη και πιο ανεξάρτητη σχέση με το περιβάλλον,³⁰ τότε οι συσχετίσεις που προβλήθηκαν εδώ, είναι πάλι τυπικά παραδείγματα ενός ανθρωπολογικού τρόπου «θεώρησης».

²⁸ S. KIERKEGAARD. Der Begriff der Angst. Μεταφρασμένο από τον Ch. Schrempf.. Gesammelte Werke. 5ος τόμος, σ. 57. Πρβλ. BOLLNOW. Das Wesen der Stimmungen, όπου αναφέρθηκε, σ. 65 κ.ε.

²⁹ Πρβλ. FRIEDRICH ENGELS. Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen. Στο: Dialektik der Natur. Berlin 1952, σ. 178.

³⁰ Πρβλ. HELMUTH PLESSNER. Conditio humana. Pfullingen 1964, ιδίως σ. 32. κ.ε.

Ο ίδιος τρόπος θεώρησης, όπως αναπτύχθηκε εδώ σχετικά με ιδιόμορφα γνωρίσματα της σωματικής κατάστασης του ανθρώπου, μεταφέρεται και σε ιδιότητες της ψυχικής ζωής. Και πάλι προκύπτει ένα ευρύ πεδίο καρποφόρων ανθρωπολογικών αντανάκλασεων. Η ερμηνεία του άγχους στον Kierkegaard, που αναφέρθηκε ήδη, μπορεί να χρησιμεύσει ως παράδειγμα γι' αυτό. Ότι πάντα στην ανθρώπινη ζωή αποσπά την προσοχή, π.χ. η δυνατότητα της κρίσης, η δυσπιστία ή το χάσιμο της εμπιστοσύνης στην εποχή μας, η δραστική επένεργεια της συνάντησης με κάτι νέο -ξεχωρίζω από το πλήθος των δυνατοτήτων αυθαίρετα μόνο μερικά παραδείγματα, που αργότερα πρέπει κάτω από παιδαγωγική σκοπιά να ξανααναφερθούν-: Πάντοτε πρόκειται για τούτο, ότι δηλ. ένα, στην αρχή τυχαίο επιμέρους φαινόμενο, που από κάποια άποψη έγινε σημαντικό για μας, αποκαλύπτεται με το βαθύτερο νόημα του, όταν κατανοείται στη σημασία του για την ολότητα της ανθρώπινης ζωής.

Κατά τη διεξαγωγή όμως αυτών των σκέψεων προκύπτει μια βασική δυσκολία. Το έργο μας θα ήταν σχετικά εύκολο, εάν ταυτόχρονα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε από μια συγκεκριμένη εικόνα του ανθρώπου, ώστε το επιμέρους φαινόμενο, που πρέπει εκ νέου να κατανοηθεί, να το εντάξουμε έπειτα μέσα στα γενικά του πλαίσια: να συλλάβουμε δηλ. το επιμέρους ξεκινώντας από το όλο. Η δυσκολία όμως έγκειται στο εξής, ότι δηλ. ακριβώς δεν γνωρίζουμε τι είναι στην ουσία του ο άνθρωπος, και ότι ακριβώς με τη συνειδητοποίηση αυτής της αβεβαιότητας προέκυψε η φιλοσοφική ανθρωπολογία. Γι' αυτό πρέπει να πραγματοποιήσουμε μια χαρακτηριστική στροφή στον τρόπο τοποθέτησης του προβλήματος. Και ακριβώς σ' αυτή τη στροφή μου φαίνεται ότι υφίσταται η αληθινή ουσία της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας: Δεν ξεκινά από ένα ολοκληρωμένο ον, αλλά μάλλον από το επιμέρους φαινόμενο (στην περίπτωση του Kierkegaard, βέβαια, του άγχους) και με αυτό σαν αφετηρία και με βοήθεια την αρχικά προσεκτικά διατυπωμένη προϋπόθεση ότι αυτό το συγκεκριμένο επιμέρους φαινόμενο δεν είναι σε συνάφεια με την ανθρώπινη ζωή καθόλου τυχαίο ή έστω λανθασμένο, προσπαθεί να αποκαλύψει έτσι ένα ον που μέσα του αυτό το ορισμένο γνώρισμα να κατανοηθεί ως βαρυσήμαντο κι αναγκαίο. Η ερμηνεία λοιπόν προχωρεί από το επιμέρους γνώρισμα στη συνολική κατανόηση. Έτσι φθάνουμε αρχικό μόνο σε μια παράθεση διαφόρων επιμέρους ερμηνειών. Κατά πόσο έτσι οι παραστάσεις του όλου, που κερδίστηκαν από τα επιμέρους γνωρίσματα, συγκλίνουν σε μια απαλλαγμένη από αντιφάσεις κλειστή εικόνα του ανθρώπου, είναι ένα επόμενο ερώτημα, που σ' αυτό πρέπει να επανέλθουμε για μια ακόμη φορά οριστικό. (Πρβλ. και σσ. 113).

4. Η μεταφορά αυτού του τρόπου θεώρησης στην παιδαγωγική

Ο έτσι εννοούμενος ανθρωπολογικός τρόπος θεώρησης έχει αποδειχθεί υπερβολικά καρποφόρος και στην παιδαγωγική. Τούτο ισχύει ήδη και για τον ίδιο τον όρο της αγωγής. Όπως μέχρι τώρα όλα τα επιμέρους ανθρώ-

πίνα φαινόμενο με αυτό τον τρόπο κατανοήθηκαν βαθύτερα, με το να υπαχθούν δηλ. στην ευρύτερη ανθρώπινη συνάφεια, έτσι πρόκειται επίσης τώρα να δεχθούμε την αγωγή όχι πια ως ένα μεμονωμένο (και συχνά από την μονόπλευρη προοπτική του σχολείου θεωρούμενο) φαινόμενο, αλλά ως καθολικό και για τη συνολική κατανόηση του ανθρώπου αποφασιστικό γνώρισμα, να συλλάβουμε συνεπώς τον άνθρωπο ως *animal educandum*. Πέρα απ' αυτό όμως και τα υπόλοιπα ανθρωπολογικά φαινόμενα έχουν επίσης την παιδαγωγική τους άποψη και αυτή πρόκειται απλά να φέρουμε με σαφήνεια στο φως.

Πρώτος ο Dörr-Vorwald σε ένα βιβλίο για την «Επιστήμη της αγωγής και φιλοσοφία της αγωγής» (1941) έχει ωραία διατυπώσει την παιδαγωγική πλευρά του ανθρωπολογικού προβληματισμού: «Πώς πρέπει να κατανοηθεί ο άνθρωπος στην ουσία του, δηλ. στον τρόπο του είναι του, ώστε με αυτό και απ' αυτό να μπορεί η αγωγή να συλληφθεί ως αναγκαίο γνώρισμα κατά το δυνατόν όλου του ανθρώπινου είναι;»³¹ Η σχεδόν κατά λέξη συμφωνία με τη γενική φιλοσοφική διατύπωση, που δημοσιεύτηκε τον ίδιο χρόνο, μπορεί να θεωρηθεί ως μια πολύτιμη αμοιβαία επιβεβαίωση.

Αυτές οι τάσεις βέβαια μέσα στην αναταραχή των χρόνων του πολέμου παρέμειναν αρχικά απαρατήρητες. Ακόμη και εγώ ο ίδιος δεν είχα συνειδητοποιήσει για μεγάλο διάστημα την γονιμότητα του ανθρωπολογικού προβληματισμού για την παιδαγωγική.

Μόλις στους χρόνους μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο και στο σεμινάριο μου στο Mainz και αργότερα στο Tübingen διαμορφώθηκε από συγκεκριμένες επιμέρους έρευνες σταδιακά ο ανθρωπολογικός προβληματισμός, που μας έγινε βαθμιαία συνειδητός στην κοινή μας εργασία ως βασική μεθοδολογική στάση. Σε μια σειρά από διδακτορικές εργασίες, αυτή η κατεύθυνση εργασίας, άλλοτε στον τίτλο φανερή, άλλοτε αναγνωρίσιμη στην παρουσίαση, δοκιμάστηκε σε ορισμένα επιμέρους ερωτήματα.³² Και εγώ ο ίδιος με ευχαρίστηση χρησιμοποίησα αυτό το νήμα για οδηγό, π.χ. κατά την ανάλυση της προτροπής στο σύγγραμμα το αφιερωμένο στον Eduard Spranger: «Πώς πρέπει η ουσία του ανθρώπου να κατανοηθεί στο σύνολο της, ώστε να μπορεί μέσα της να συλληφθεί η προτροπή ως βαρυσήμαντο μέσο αγωγής; Και πώς πρέπει αντίστροφα, ξαναξεκινώντας από αυτό το σημείο να κατανοηθεί η προτροπή, ώστε να μπορεί να εκπληρώσει αυτό το έργο; Είναι επομένως η κυκλική πορεία κάθε φιλοσοφικοανθρωπολογικής ερώτησης, που προσπαθεί να συλλάβει το επιμέρους από το όλο και το όλο

³¹ HEINRICH DOPP-VORWALD. *Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung*. Berlin 1941, σ. 360. Του ίδιου *Organologische oder anthropologische Grundlegung der Erziehungswissenschaft*. Philosophischen Studien. 1ος τόμος. 1949. σ. 369 κ.ε.

³² H. LENZEN. *Verjüngung als pädagogisches Problem — nach Herders Lebenswerk*. 1953. ARNOLD STENZEL. *Die anthropologische Funktion des Wanderns und ihre pädagogische Bedeutung*. 1955. HARRY HAUKE. *Die anthropologische Bestimmung des Vertrauens und seine Bedeutung für die Erziehung*. 1956. HELMUT SCHAAAL. *Die pädagogischen Strukturmomente in Sören Kierkegaards Kategorie Aufmerksammachen auf das Religiöse*. 1957, τυπωμένο με τον τίτλο: *Erziehung bei Kierkegaard*. Pädagogische Forschungen, δημοσιεύσεις του *Comenius-Institut*, 8ος τόμος. Heidelberg 1958. WERNER LOCH. *Pädagogische Untersuchungen zum Begriff der Begegnung*. 1958, επιμέρους τυπώσεις στα: *Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis*. Εκδ. Από τον B. Gerner, Darmstadt 1969. *Der Begriff der Begegnung in der Pädagogik des 20. Jahrhunderts*, σ. 196 κ.ε. *Die Struktur der Begegnung im Horizont der Erziehung*, σ. 295 κ.ε. Του ίδιου. *Zur Vorgeschichte des pädagogischen Begegnungsbegriffs* (1960), in: *Pädagogischen Kontroversen*. Εκδ. από τον W. Faber. München 1969, σ. 13 κ.ε. OTTO WOLF. *Die anthropologischpädagogische Bedeutung von Fest und Feier im Anschluss an Salzmann, Jahn und Fröbel*. 1958. ANNE MEINBERG. *Das Problem der Distanz in der Erziehung*. 1958. GERHARD KUDRITZKI. *Wagnis und Scheitern. Ihre phänomenologische Erörterung in pädagogischem Hinblick*. 1959. GOTTFRIED BRÄUER. *Das Finden als Moment des Schöpferischen*. 1962. Τυπωμένο στο: *Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie*. 8ος τόμος. Tübingen 1966. WILLI MAIER. *Das Problem der Leiblichkeit bei J. P. Sartre und M. Merleau-Ponty*. 1963. Τυπωμένο στο: *Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie*. 7ος τόμος. Tübingen 1964. HANS-GEORG WITTIG. *Der Gedanke der Wiedergeburt bei Rousseau, Kant und Pestalozzi*. 1969. Τυπωμένο με τον τίτλο: *Wiedergeburt als radikaler Gesinnungswandel* στο: *Anthropologie und Erziehung*. 25ος τόμος. Heidelberg 1970.

πάλι από το επιμέρους».³³

Ο *W. Loch* στο βιβλίο του «Η ανθρωπολογική διάσταση της παιδαγωγικής» (1963)³⁴ σε κριτική ανασκόπηση για πρώτη φορά προσπάθησε να επεξεργαστεί αυτό, που στον κύκλο μας από πολύ καιρό μας απασχολούσε και με συγκριτική αντιπαράβολή σε συγγενείς προσπάθειες, να ορίσει την ανθρωπολογική αρχή στην παιδαγωγική. Επιπλέον είναι γόνιμη κυρίως η διάκρισή του ανάμεσα στην ανθρωπολογική παιδαγωγική και την παιδαγωγική ανθρωπολογία. Η μια αντιλαμβάνεται την αγωγή μέσα στα πλατύτερα πλαίσια της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο *Loch* διατυπώνει, συμπληρώνοντας την [35/36] προηγούμενη διατύπωση: «Πώς πρέπει η ουσία του ανθρώπου στο σύνολο της να είναι πλασμένη, ώστε έτσι αυτό το φαινόμενο της αγωγής να κατανοείται ως βαρυσήμαντος και απαραίτητος όρος;»³⁵ Ο άλλος προβληματισμός, αντίθετα, προχωρεί πέρα από τα πραγματικά φαινόμενα της αγωγής και θεωρεί ολόκληρη την ανθρώπινη ζωή από την άποψη της αγωγής.

Στη συνέχεια, σε μια εργασία μου για τον «Ανθρωπολογικό τρόπο θεώρησης στην παιδαγωγική» (1965)³⁶ ανέλαβα να επεξεργαστώ σε βάθος και να διευκρινίσω τις μεθοδολογικές αρχές του προβληματισμού. Σ' αυτή, σημαντική για μένα ιδιαίτερα ήταν η σχέση προς την φιλοσοφική ανθρωπολογία και η ακριβής διατύπωση των μεθοδολογικών της αρχών. Εν τω μεταξύ και ο *Okamoto* παρουσίασε από την απόσταση του Ιάπωνά μια περιληπτική έκθεση των προσπαθειών μας για μια παιδαγωγική ανθρωπολογία.³⁷

5. Οι δύο έννοιες της παιδαγωγικής ανθρωπολογίας

Σ' αυτή τη θέση είναι κατ' αρχήν απαραίτητη μια εννοιολογική διευκρίνιση, επειδή η παρουσίαση μοιραία μέχρι τώρα είναι συγκεχυμένη από το γεγονός ότι ο όρος της παιδαγωγικής ανθρωπολογίας έχει χρησιμοποιηθεί με ένα πολύ διαφορετικό νόημα. Με τη μία έννοια κατανοήθηκαν, κάτω από τον όρο ανθρωπολογία, οι εμπειρικές επιμέρους επιστήμες με αντικείμενο τον άνθρωπο, δηλ. η βιολογία, η κοινωνιολογία, η εθνολογία κλπ., και κάτω από τον όρο παιδαγωγική ανθρωπολογία, κατ' αναλογίαν, το όφελος που έχουν .να προσφέρουν αυτές οι επιστήμες για την κατανόηση των δυνατοτήτων και των ορίων της αγωγής. Ήδη προ πολλού έχει δημιουργηθεί με αυτή την έννοια μια παιδαγωγική ψυχολογία, που έργο έχει να ανελίξει από την ψυχολογία εκείνο που είναι σημαντικό για την κατανόηση της πορείας της αγωγής. Κατά την περαιτέρω εξέλιξη και άλλες επιστήμες, προπαντός η κοινωνιολογία, αλλά και η εθνολογία, η ιστορία των θρησκειών και η ιστορία του πνεύματος κλπ. ξεχώρισαν για τη σημασία τους στην παιδαγωγική και προέκυψε η ανάγκη και αυτών τα πορίσματα να αξιοποιηθούν, για την κατανόηση της πορείας της αγωγής. Μέσα από ένα τόσο ευρύ φάσμα επιστημών προέκυψε έτσι έργο, οπωσδήποτε πολλαπλότερο από αυτό μιας παιδαγωγικής ψυχολογίας που αναφέρθηκε: Να συλλέγουν από παιδαγωγική άποψη τα συμπεράσματα των διαφόρων εμπειρικών επιστημών με αντικείμενο τον άνθρωπο και να μελετηθούν. Μια τέτοια παιδαγωγική ανθρωπολογία έχει επομένως ως στόχο αυτό, που η παιδαγωγική ψυχολογία είχε αναλάβει στο χώρο μιας μόνο επιμέρους επιστήμης, να το επαναλάβει πάνω στο πλατύ έδαφος όλων αυτών των επιστημών και τα πορίσματα τους να γίνουν αξιοποιήσιμα ως αναγκαία προϋπόθεση για την αγωγή -έργο τόσο μεγάλο και πλατύ όσο και πείγουν.

Γι' αυτό και ο *A. Flitner* έχει χαρακτηρίσει αυτή την επιστήμη ως

³³ OTTO FRIEDRICH BOLLNOW. Die Ermahnung, στο: Erziehung zur Menschlichkeit. Festschrift für Eduard Spranger zum 75. Geburtstag. Tübingen, 1957. Τώρα στο: Existenzphilosophie und Pädagogik. Stuttgart 1959. 4η έκδ. 1969, σ. 62 κ.ε.

³⁴ WERNER LOCH. Die anthropologische Dimension der Pädagogik. Neue pädagogische Bemühungen. Heft 1/2. Essen 1953.

³⁵ LOCH, όπου αναφέρθηκε, σ. 83.

³⁶ OTTO FRIEDRICH BOLLNOW. Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik. Neue pädagogische Bemühungen, Heft 23. Essen 1963.

³⁷ HIDEAKIRA OKAMOTO. Studie über die pädagogische Anthropologie O.F. Bollnows mit seinen Schülern. Διδακτορική διατριβή στο Tübingen 1971.

«Καθολική Ανθρωπολογία» ("integrale Anthropologie"), που το θέμα της είναι «πώς το πλήθος των ποικίλων γνώσεων, που οι επιστήμες σχετικά με τον άνθρωπο έφεραν στο φως, μπορούν να κατανοηθούν ξεκινώντας από [36/37] την ολότητα του ανθρώπινου».³⁸ Το «Θέμα της παιδαγωγικής ανθρωπολογίας» δεν είναι επομένως «τίποτε άλλο παρά αυτό της ανθρωπολογίας γενικά, συγκεκριμενοποιημένο όμως στην περιοχή της αγωγής».³⁹ Στη συλλογή του «Δρόμοι προς την παιδαγωγική ανθρωπολογία» (1963)⁴⁰ συνέλεξε κάτω από αυτή την ενιαία άποψη δοκίμια διαφόρων επιστημόνων.

Εν τω μεταξύ ο *H. Roth* στους δύο πλούσιους σε έκταση τόμους της «Παιδαγωγικής Ψυχολογίας» του (1966, 1971)⁴¹ επεξεργάστηκε εκ νέου τα πορίσματα της εμπειρικής έρευνας γύρω από τον άνθρωπο από παιδαγωγική άποψη. Το βιβλίο του για πολύ διάστημα θα παραμείνει το πιο αξιόπιστο πληροφοριακό έργο των παιδαγωγών. Και με έμφαση πρέπει να συνιστάται. Εννοείται πως είχε υπόψη του σ' αυτό κυρίως τις φυσικές ανθρωπολογικές επιστήμες. Οι θεωρητικές, ιδιαίτερα η ιστορική διάσταση, είχε ληφθεί λιγότερο υπόψη. Το συνέδριο της γερμανικής εταιρείας για την παιδαγωγική στα Göttingen με θέμα «Γλώσσα και αγωγή»⁴² εκπροσωπεί μια πρώτη προσπάθεια να γίνουν καρποφόρα τα πορίσματα της σύγχρονης γλωσσολογίας για την παιδαγωγική.

Συνοψίζοντας επομένως: Παιδαγωγική ανθρωπολογία με αυτή την έννοια είναι η υπαγωγή σ' ένα σύνολο των διαφόρων επιμέρους επιστημών με αντικείμενο τον άνθρωπο από τη σκοπιά της αγωγής. Αν νοηθεί έτσι, δεν αποτελεί κανένα τμήμα της ίδιας της παιδαγωγικής, αλλά ένα σημαντικό και απαραίτητο θεμέλιο.

Κάτι άλλο είναι, αντίθετα, η παιδαγωγική ανθρωπολογία με την έννοια που εδώ κατανοείται, δηλαδή η προσπάθεια να καταστεί καρποφόρος ο φιλοσοφικό-ανθρωπολογικός προβληματισμός και για την παιδαγωγική. Εδώ δεν πρόκειται πλέον για μια ορισμένη βοηθητική επιστήμη της παιδαγωγικής (ή για την υπαγωγή σ' ένα σύνολο διαφόρων βοηθητικών επιστημών), ούτε επίσης για ένα προστιθέμενο επιστημονικό κλάδο της παιδαγωγικής, αλλά για μια προσπάθεια το σύνολο της παιδαγωγικής να διαφωτιστεί εκ νέου από μια, φιλοσοφικά τώρα εννοούμενη, ανθρωπολογική άποψη. Για να αποφύγω τις παρερμηνείες, κάνω λόγο καλύτερα όχι πια για μια παιδαγωγική ανθρωπολογία (*pädagogische Anthropologie*), αλλά για ένα ανθρωπολογικό τρόπο θεώρησης στην παιδαγωγική (*anthropologische Betrachtungsweise der Pädagogik*) ή (όπως στον τίτλο αυτού του συγγράμματος) χάριν συντομίας, για μια ανθρωπολογική παιδαγωγική (*Anthropologische Pädagogik*).

Αυτή η εξέλιξη στη Γερμανία βρίσκεται σε μια αξιοπαρατήρητη συμφωνία με παρόμοιες σκέψεις του Ολλανδού παιδαγωγού *M. J. Langeveld*. Στα βιβλία του, που διαβάστηκαν πολύ και στη Γερμανία «Μελέτες στην ανθρωπολογία του παιδιού» (1956)⁴³ και «Το σχολείο σαν δρόμος του παιδιού, προσπάθεια για μια ανθρωπολογία του παιδιού» (1960)⁴⁴ εκφράζει με έμφαση τη γνώμη του για τον ανθρωπολογικό προβληματισμό. Αλλά ήδη στην

³⁸ ANDREAS FLITNER. Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. Pädagogische Forschungen. Δημοσιεύσεις του *Comenius-Institut* αρ. 23. Heidelberg 1963, σ. 14.

³⁹ FLITNER, όπου αναφέρθηκε, σ. 219.

⁴⁰ FLITNER, όπου αναφέρθηκε.

⁴¹ HEINRICH ROTH. Pädagogische Anthropologie. Τόμος I. Bildsamkeit und Bestimmung. Berlin 1968. 2ος τόμος. Entwicklung und Erziehung. Berlin 1971. Πρβλ. την κριτική μου: Pädagogische Anthropologie auf empirisch-hermeneutischer Grundlage. Zeitschrift für Pädagogik. 13 Jahrg. 1967, σ. 575 κ.ε.

⁴² Sprache und Erziehung. Bericht über die Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft. Εκδ. από τον O.F. BOLLNOW. Zeitschrift für Pädagogik, 7 Beiheft. Weinheim 1968.

⁴³ MARTINUS J. LANGEVELD. Studien zur Anthropologie des Kindes. Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie. 1ος τόμος. Tübingen 1956, έκδ. 3η 1968.

⁴⁴ MARTINUS J. LANGEVELD. Die Schule als Weg des Kindes. Versuch einer Anthropologie des Kindes. Braunschweig 1960, έκδ. 3η, 1966.

«Εισαγωγή στην παιδαγωγική» του (γερμ. μετάφραση το 1951)⁴⁵ έχει αναλύσει με σαφήνεια τον φιλοσοφικό-ανθρωπολογικό προβληματισμό, τον διαφορετικό από αυτόν των επιμέρους επιστημών. Σε αντιδιαστολή προς το ψυχολογικό προβληματισμό πραγματοποιεί τη δεύτερη «και μάλιστα από [37/38] ψυχολογικά δεδομένα χρήση, επιδιώκει όμως να συλλάβει τη σημασία της ζωής του παιδιού μέσα στη συνολική εικόνα του ανθρώπου. Αυτό είναι ο ανθρωπολογικός προβληματισμός. Και έτσι προσλαμβάνει ο εμπειρικό-ψυχολογικός πάλι ένα νέο νόημα. Το απλώς ρεαλιστικά επαληθεύσιμο υλικό της εμπειρίας ερμηνεύεται με τον ανθρωπολογικό προβληματισμό πάνω σε νέα βάση με αναφορά τώρα στην ουσία του ανθρώπου».⁴⁶

Είναι λοιπόν δύο εντελώς διαφορετικές μεταξύ τους πορείες εργασίας, που απ' αυτές η δεύτερη τα συμπεράσματα που κερδίστηκαν από την πρώτη, με ένα τρόπο που ανταποκρίνεται ακριβώς στη δική μας μέθοδο, τα ανάγει στη συνολική ύπαρξη (auf das Ganz-Sein) του ανθρώπου. Με την έννοια της δικής μας διάκρισης επομένως δεν πρόκειται επίσης στον Langeveld για μια ανθρωπολογική βοηθητική επιστήμη, αλλά για ένα ανθρωπολογικό τρόπο θεώρησης στην παιδαγωγική. Εφαρμοσμένο στην παιδική ύπαρξη τούτο σημαίνει να τεθεί το ερώτημα σχετικά με τον «τόπο» του είναι του παιδιού ("Ort" des Kindseins) μέσα στο σύνολο του ανθρώπινου πλέγματος της ζωής, με τέτοιο τρόπο ώστε η αναγκαιότητα μιας παιδικής βαθμίδας να συνδυάζεται με την πραγμάτωση της ουσίας του ανθρώπου.

⁴⁵ MARTINUS J. LANGEVELD. Einführung in die Pädagogik. Stuttgart 1951, έκδ. 6η 1966.

⁴⁶ LANGEVELD, όπου αναφέρθηκε, σ. 16.