
GERD HAEFFNER*

PROBLEM POJĘCIA ISTOTY W ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Słowa kluczowe: antropologia filozoficzna, człowiek, istota, Kant
Keywords: philosophical anthropology, human, essence, Kant

Wstęp

Antropologia filozoficzna odpowiada na pytanie: Czym jest człowiek jako taki, co jest istotą człowieka? Wymaga zatem wypowiedzi dotyczących istoty. Właśnie ten fakt artykułowania sądów istotnościowych sprawiał, że filozoficzna antropologia postrzegana była przez świadomość krytyczną jako dyscyplina niemożliwa, tzn. niemająca racji bytu. Antropologia filozoficzna wydawała się hybrydą nauk empirycznych i filozofii, nierozdzielnie związaną z ontologicznymi aspiracjami, uchodzącymi za wątpliwe. Na miejscu ontologii w świecie naukowo-technicznym dominuje teoretyczna

* Wykład „Problem pojęcia w antropologii filozoficznej” został wygłoszony w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego 7 X 2004 r. Prof. Gerd Haeffner jest profesorem w Hochschule für Philosophie w Monachium, gdzie przez wiele lat pełnił obowiązki rektorskie. Zakres jego badań obejmuje antropologię filozoficzną, filozofię postidealistyczną (szczególnie filozofię M. Heideggera) oraz filozofię religii. Publikacje książkowe: *Heideggers Begriff der Metaphysik* (1981), *Philosophische Anthropologie* (2000), wyd. polskie: *Antropologia filozoficzna*, Kraków: WAM 2004; *In der Gegenwart leben* (1997).

epistemologia, a jako uzupełnienie techniki pojawia się etyka, służąca za instrument do usuwania problemów związanych z ustanawianiem sprawiedliwości. Jednak dzisiaj ograniczenia tego systemu stają się coraz bardziej widoczne, abstrakcyjność współczesnych systemów etycznych odczuwalna jest wyraźnie w bioetyce. To wszystko powoduje, że oczekuje się pomocy ze strony antropologii filozoficznej. Potrzeba ta zmusza do pochylenia się na nowo nad pojęciem istoty. Nie chodzi przy tym o roztrząsanie jakiegoś czysto teoretycznego problemu, lecz o fundamenty naszej kultury, dla której podstawowe jest pojęcie człowieka.

We wszystkich bez mała kulturach, o ile mogę to należycie ocenić, ogólne pojęcie „człowiek” odgrywa rolę organizującą, regulując różnicę w zachowaniu względem innego człowieka z jednej strony, a względem zwierzęcia z drugiej. W naszej współczesnej kulturze pojęcie to pełni dodatkowo funkcję ustanawiającą różnice rangi, które mogą wystąpić np. pomiędzy kobietą a mężczyzną, pomiędzy panem a sługą, pomiędzy oświeconym a nieoświeconym. W tym sensie mówi się o godności człowieka i o prawach przysługujących wszystkim ludziom. Wszędzie jednak przyjmuje się jakieś źródłowe, niewykształcone jeszcze pojęcie istoty. Zanim zapytamy, co jest zawartością tego pojęcia, musimy stwierdzić, że mamy do czynienia z pojęciem istoty, czyli pojęciem o ontologicznej ważności. Tylko takie pojęcie może stanowić solidną podstawę dla idei godności czy prawa.

Podstawy takiej nie daje żaden naturalistyczny projekt odwołujący się do stwierdzeń faktów i hipotetycznych wyjaśnień. Tam, gdzie dochodzi do głosu projekt naturalistyczny, idee godności i prawa tracą swoją podstawę. Tym samym rozmyciu ulega metafizyczne centrum naszej współczesnej europejskiej kultury z praktycznymi konsekwencjami, takimi jak rasizm, seksizm czy nietolerancja religijna.

Oczywiście, eksponowanie ważności antropologii filozoficznej nie umożliwia rozwiązania teoretycznego problemu poznania istoty. Właśnie tym problemem będę chciał się tu zająć, dzieląc moje rozważania na dwa etapy. Po pierwsze, chcę pokrótce pokazać rozwiązanie Kanta, które ze względu na swą wysoką klasę osiągnęło szerokie dziejowe oddziaływanie. Po drugie, podejmę próbę zmierzenia się z problemem niejako na własny rachunek.

1. Kantowska próba ujęcia problemu

W *Krytyce czystego rozumu* Kant stwierdza:

Wszelki interes mego rozumu (spekulatywnego zarówno jak praktycznego) skupia się w następujących pytaniach:

1. Co mogę wiedzieć?
2. Co powinienem uczynić?
3. Czego mogę się spodziewać?¹

Później, w wykładzie logiki, formułuje Kant tę samą tezę, wyraźnie ustosunkowując się do antropologii filozoficznej. Kant pisze:

Pole filozofii [...] da się sprowadzić do następujących pytań:

1. Co mogę wiedzieć?
2. Co powinienem czynić?
3. Czego mam się spodziewać?
4. Czym jest człowiek?

Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie etyka, na trzecie religia, a na czwarte antropologia. W istocie można by jednak wszystko to wliczyć do antropologii, bo trzy pierwsze pytania ściągają się do ostatniego².

Pytanie, które się tu nasuwa, to: jak dalece można „wszystko to” „zaliczyć do antropologii” i na ile „trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego”?

Aby się zorientować, o co chodzi, musimy porównać obie strony relacji „odnoszenia”. Po jednej stronie mamy pytanie: „Czym jest człowiek?”. Po drugiej stronie trzy pozostałe pytania: „Co mogę wiedzieć?...” itd.

Po jednej stronie stoi człowiek w pozycji podmiotu, po drugiej stronie mamy słówko „ja” (co *ja* mogę wiedzieć). Po jednej stronie występuje proste orzeczenie „jest”, po drugiej mamy trzy czynności – „wiedzieć”, „czynić”, „mieć nadzieję” – którym dodatkowo towarzyszą orzeczenia modalne (mogę, powinienem, wolno mi).

Przyjrzyjmy się tym równaniom z osobna.

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 832-34, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957, t. 2, 548 (przyp. tłumacza).

² I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów* (wydany przez G.B. Jäschego), A 25, tłum. Z. Zawirski, „Filo-Sofija” (Bydgoskie Towarzystwo Naukowe. Rocznik Komisji Filozofii, Bydgoszcz) nr 2 (2002), s. 141 [przyp. tłumacza].

1.1. Równanie pierwsze: „ja” – „człowiek”

Kiedy Kant pyta, co powinienem czynić (itd.), nie ma na myśli siebie, określonego indywiduum, w określonych warunkach, lecz każdego, kto za pomocą słowa „ja” może odnieść się do siebie. Zdolny jest do tego w zasadzie każdy człowiek. Można zatem pytanie: „Co [ja] mogę wiedzieć?” sprowadzić do pytania: „Co człowiek może wiedzieć?” A mimo to Kant formułuje tu pytanie z perspektywy pierwszej osoby. Z tej perspektywy, z perspektywy pierwszej osoby, pytania te w sposób źródłowy pojawiają się każdorazowo jako moje pytania.

Są to pytania, które każdy z nas musi postawić samemu sobie w momencie, gdy poprzez zwątpienie czy doświadczenie porażki niezakłócony strumień życia zostaje zaburzony i skoncentrowany na samym sobie. W tym spontanicznym życiu, którego naiwny przebieg zostaje zakłócony, możemy wyróżnić trzy formy. Po pierwsze, mamy tu witalne dążenie do wiedzy, zapytywanie, pytanie i poznawanie. Po drugie, mamy tu ruch samookreślającego się działania. I, po trzecie, fundamentalną dla dwóch pierwszych formę **ufności**, optymistycznie wybiegającą do przodu, skąd wydaje się dochodzić głos szczęścia.

W formie „ja”, w formie pierwszej osoby, pytania te stają się bezpośrednim wyrazem **praktycznego zainteresowania**. Tak jest również w wypadku pytania: „Co mogę wiedzieć?”. Przejście pytania w formę: „Co człowiek może wiedzieć?” jest efektem pewnego uprzedmiotowienia, które tu zaszło, oddalając nas od źródłowego przeżycia **stawiania** pytań. Musimy postawić pytanie o pozytywny sens tego uprzedmiotowienia, dzięki któremu zrodziła się antropologia filozoficzna. Chwilowo podążamy jednak w przeciwnym kierunku, szukając pytań egzystencjalnych, leżących u podstaw pytań teoretycznych.

1.2. Byt jako określenie esencjalne

ugruntowane w byciu egzystencjalnego dokonywania

Sposób postępowania Kanta polega na przekroczeniu bezpośredniego sensu określenia „bycie” człowiekiem (czyli owego „jest” w zdaniu „Czym jest człowiek?”), będącego logicznym łącznikiem esencjalnego określenia. Kant rozumie „bycie” egzystencjalnie jako pełne orzeczenie („bycie” podobnie jak „życie”). „Bycie” człowieka oznacza jego sposoby

istnienia, przeżywania własnego życia. Typowy ludzki sposób przeżywania własnego życia ma miejsce w jedności wiedzy, czynu i nadziei, a ponadto w dokonywaniu czy spełnianiu owego ustosunkowania się do życia, artykułującego się w pytaniach: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem czynić?”, „Czego mogę oczekiwać z nadzieją?”.

Wiedza, działanie, nadzieja – jaki jest związek pomiędzy nimi? Wydają się one wzajemnie warunkować, tak że możemy wyróżnić trzy interpretacje dotyczące związków pomiędzy nimi.

Według pierwszej interpretacji działanie, pojęcie środkowe, byłoby centralne. Wówczas można byłoby powiedzieć, że wiedza ma swój sens wtedy, gdy umożliwia działanie i podnosi jego jakość. Nadzieja nie byłaby zwykłym wyczekiwaniem, lecz napędem działania. Bycie człowiekiem byłoby przede wszystkim działaniem.

W myśl interpretacji drugiej, całość możemy czytać od końca. Nadzieja i dążenie kierują się ku szczęściu, bezpośrednio i pośrednio. Stanowią one naturę człowieka. Ze względu na ten cel, człowiek działa, zmierzając do szczęścia i realizując je. Temu celowi podporządkowane byłoby dążenie do kontemplatywnej wiedzy, o ile towarzyszy jej pewien stan szczęśliwości. Jeżeli potraktujemy to na serio, wówczas otworzy się przed nami interpretacja trzecia, właściwa, która pozwala zrozumieć, dlaczego pytanie o wiedzę pojawia się u Kanta na początku. Kant, zadając pytanie, „Co mogę wiedzieć?”, nie pyta źródłowo o wiedzę instrumentalną – jaki jest związek przyczynowy pomiędzy przedmiotami czy pomiędzy ludźmi, aby w następstwie takiej wiedzy osiągnąć szczęśliwie zamierzony skutek – lecz pyta w rzeczywistości o wiedzę w jej płaszczyźnie głębszej, w płaszczyźnie sensu.

Do takiej wiedzy dąży Kant, a także każdy człowiek jako istota obdarzona rozumem w sposób konieczny. Dążenie to jest naturalnym pragnieniem człowieka, jego *desiderium naturale*, pragnieniem oglądania mądrości. Dążenie to w różnych sytuacjach zostaje spowalniane i często utyka w miejscu, tak że można nie bez racji pytać, czy może ono w ogóle ulec spełnieniu. Kant wspólnie z wieloma wielkimi poszukiwaczami prawdy, przed nim i po nim, dochodzi do podobnych doświadczeń. Już w Księdze Hioba (H 28, 12) coraz głośniejszemu rozlega się pytanie: „A skąd pochodzi mądrość i gdzie jest siedziba wiedzy? Człowiek nie zna tam drogi”.

Faust Goethego (I, *Noc*), zgłębiwszy wszystkie fakultety, wyraża się bardziej klasycznie:

A co ja wiem? to, że nic nie wiem!
I z takim palącym w sercu zarzewiem...
Dlatego magią zająłem się skrycie...
Żeby w najskrytsze wnikał spoiwo
Świata, w nasieniu jego całym
Odnalazł siłę stwórczą, żywą...³

I tak rodzi się pytanie: „Co mogę, jako człowiek, poznać?”. Pytanie to jest bardziej zrozumiałe od strony odpowiedzi wykluczającej to, co ponadmysłowe. Ponieważ stosunek do tego, co ponadmysłowe leżał u podstaw poszukiwania ostatecznego poznania, powstaje zatem pytanie, jakie formy stosunek ten przyjmuje obecnie? Odpowiedź Kanta brzmi: stosunek ten polega na działaniu zgodnym z rozumem; innymi słowy, na posłuszeństwie względem kategorycznego imperatywu. Także w tej odpowiedzi pobrzmiewa echo starotestamentowej odpowiedzi, głoszącej: „Bojaźń Boga – zaiste mądrością”.

I tak pytanie: „Co powinienem czynić?” wyłania się z restrykcyjnej, agnostycznej odpowiedzi na pytanie: „Co mogę wiedzieć?”. Trzecie pytanie – „Kiedy czynię to, co powinienem, czego mogę oczekiwać z nadzieją?” – wyłania się jako odpowiedź na pytanie drugie.

Musimy zapamiętać, że dla istoty człowieka konstytutywne są trzy elementy: wiedza, działanie oraz nadzieja. W nich dokonuje się jego bycie.

Człowiek nie jest jednak tylko faktycznym podmiotem wiedzy, działania czy nadziei, gdyż może on ustosunkować się do samego siebie, do swej wiedzy, działania czy wiary. Ten swoisty stosunek do siebie, jak to pokazał Kierkegaard (*Choroba na śmierć*, 1849), umożliwia wykształcenie się w człowieku sobości. Sobość implikuje trzy elementy, takie jak: dystans do siebie, przywiązanie do siebie oraz skazanie na siebie (*Verwie senheit*). Ta kompleksowa relacja jest wyrażana w trzech omówionych pytaniach przez słowa: „mogę”, „powinienem”, „wolno mi”. Słowom tym towarzyszą ich cienie leżące w przeczeniach: „nie mogę”, „nie powinienem”, „nie wolno mi”.

Dopiero poprzez stosunek do siebie, leżący w świadomości **powinności** – co powinienem? – działanie człowieka staje się rzeczywiście ludzkie. To samo dotyczy ludzkich aspiracji do wiedzy, tak że możemy powie-

³ J.W. Goethe, *Faust*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 1999, s. 21–21 [przyp. tłumacza artykułu].

dzieć: tylko w samokrytycznym ograniczeniu do możliwości – do tego, co mogę – aspiracje te ufundowane zostają na solidnym gruncie.

Dotyczy to również nadziei na zbawienie. Potrzebuje ona niejako przyzwolenia, gdyż przekracza każdą miarę.

Każdej możliwości człowieka towarzyszy nie-możliwość, każdej powinności towarzyszy pewne „nie powinienes” i w końcu każde przyzwolenie oddziela się od pewnego „nie wolno ci”. W ten sposób do każdego „mogę”, „powinieniem”, „wolno mi” przynależny jest element ograniczenia. Ograniczenie to jednak nie powinno być mylone z ograniczeniami doświadczenia codziennego. Należy ono bowiem do pozytywnego ograniczenia naszej istoty. To poprzez nie istota zostaje określana, staje się naszą własną, nie zapadając się w nieokreśloność.

1.3. Powrót do pytania „Czym jest człowiek?”

Powinniśmy zapamiętać, że wymiarem konstytutywnym dla wiedzy, powinności i nadziei człowieka jest wymiar wolnego ustosunkowania się do siebie, wolnej relacji ze sobą samym. Stosunek ten wyraża się w pytaniach: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem czynić?”, „Czego wolno mi oczekiwać z nadzieją?”. Nie możemy odpowiedzieć na nie, odwołując się do empirii czy do stwierdzeń o neutralnym sensie.

Usiłowałem pokazać, że u Kanta pytanie o człowieka zakorzenione jest w trzech egzystencjalnych pytaniach, zadawanych z perspektywy pierwszej osoby: „Co mogę wiedzieć?” – „Co powinienem czynić?” – „Czego mogę oczekiwać z nadzieją?”.

Musimy teraz wyjaśnić, co Kant ma na myśli twierdząc, że te egzystencjalne pytania odnoszą się do pytania: „Czym jest człowiek?”.

Z której strony mamy odczytywać to „odnoszenie się”? Z pewnością Kant nie twierdzi, że na te trzy pytania możemy udzielić odpowiedzi wówczas, gdy odpowiemy na pytanie czwarte. Z jakich źródeł bowiem miałyby się taka antropologia wyłonić? Jeżeli są to źródła empiryczne, wówczas nie będzie ona w stanie odpowiedzieć na nasze trzy pytania. Jeżeli natomiast są to źródła aprioryczne, to jakież miałyby one być, jeśli nie te, które mamy do dyspozycji, szukając odpowiedzi na trzy pytania. A zatem Kant chce na odwrót, znaleźć odpowiedź na trzy pytania i wówczas odpowiedzieć na ostatnie: „Czym jest człowiek?”.

Wówczas jednak ktoś mógłby wpaść na pomysł, że trzy odpowiedzi zawierają już odpowiedź na pytanie czwarte. Więc po co ono w ogóle występuje? Przecież w praktyce człowiek wcale nie musi wiedzieć „czym jest człowiek **w ogóle?**”. Musi natomiast wiedzieć, co **on** może wiedzieć, co czynić i czego oczekiwać.

Można by w tym upatrywać pewnej wersji Jaspersowskiego „rozjaśnienia egzystencji” (*Existenzverhellung*), wbrew bardziej teoretycznej antropologii filozoficznej. Istotnie, taka znajduje się w dziele Kanta tylko we fragmentach.

Mimo to teoretyczne pytanie: „Czym jest człowiek?” nie wyrasta tylko z ciekawości człowieka (*curiositas*). Istotne jest uprzedmiotowienie implikowanej wiedzy, leżącej w powinności, działaniu i nadziei, do pojęcia tego, co ludzkie. Dlatego pytanie: „Czym jest człowiek?” nie powinno się odnosić tylko do trzech postawionych pytań, gdyż te pytania właśnie powinny stać się przedmiotem **teoretycznego** namysłu ze względu na swoją formalną strukturę i dynamikę, i odnaleźć się w pojęciu tego, co ludzkie.

2. Status istotowego pojęcia „człowiek”

Widzieliśmy już, jak u Kanta przebiegała droga zaczynająca się od pytań egzystencjalnych – perspektywa pierwszej osoby – i prowadząca dalej do esencjalnych wypowiedzi na temat człowieka.

Fundamentalna zawartość pojęcia istoty została już uformowana: człowiek jest bytem, wiedzącym, działającym, ufnie oczekującym, bytem, który ponadto w sposób refleksyjny ustosunkowuje się do siebie samego.

Teraz musimy pokonać jeszcze pewną trudność odniesienia tego istotowego pojęcia do empirii, i to zarówno w perspektywie synchronicznej, jak i diachronicznej.

2.1. Istota w porządku innych istot

W perspektywie synchronicznej obowiązuje zasada, że nie ma istoty mającej byt niezależny, jeżeli istota ta nie przynależy do porządku istotowego. Jedna istota nie jest żadną istotą. Możliwość określania istoty zależy również od porządku, który założymy. Konstytutywną różnicę w określe-

niu istoty człowieka ustanawia granica oddzielająca go od tego, co inne. Czy to od rozległego porządku zwierząt i roślin, czy to od duchów i demonów, aniołów, bogów, a może tylko od jednego Boga. Inaczej natomiast określimy istotę człowieka, gdy wyodrębniamy i przeciwstawiamy mu zróżnicowaną wielość zwierzęcego życia.

Przykładem pierwszego horyzontu niech będzie zdanie Tomasza z Akwinu (*Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 91 n 4). Czytamy tam: „Tak jak ciało ożywione przez ducha jest tym, co najwyższe w obrębie gatunku, tak też z ciałem połączona dusza jest tym co najniższe, w gatunku istot duchowych”.

Przykładem horyzontu drugiego niech będzie antropologia Helmuta Plessnera, Arnolda Gehlena i innych, którzy upatrują tego, co w człowieku szczególne wyłącznie poprzez przeciwstawienie mu innych form zwierzęcych. Który z tych **horyzontów** należy wybrać ze względu na formowany porządek istotowy, mający określić istotę człowieka? Kant uważa w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*⁴, że tylko ten drugi jest uprawniony, gdyż doświadczenie dane nam, a konieczne do porównania, obejmuje **zwierzęta**, a nie czyste duchy.

Jest to słuszne, o ile pytamy o cechy istoty. Jeżeli jednak chodzi o pojęcie samej istoty, to Kant wyodrębnia je przy pomocy idei skończonego intelektu pozbawionego zmysłów (bądź przy pomocy jeszcze zupełnie innej idei), niezależnie od tego, czy przysługuje jej regulatywny charakter, czy nie. Zgoda czy wręcz postulowanie takiej idei nie jest problemem empirycznym, lecz wyrazem dyskutowanych metafizycznych założeń.

2.2. Diachroniczna stabilność

Problem, jaki wyłania się przy określaniu istoty, to jej ponadczasowy charakter. Oczywiście, istota człowieka nie jest wieczna, chyba że popadamy w manierę platonizmu, przyjmując sposób bycia istoty poprzedzający jej egzystencję. W przeciwieństwie do idealnych tworów, takich jak np. trójkąty, istota człowieka nie ma bytu innego od bycia konkretnym czło-

⁴ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. W. Buchner, „Pismo Literacko-Artystyczne” nr 4 (1988), s. 43–63 (jest to fragment książki *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*).

wiekiem, który jako gatunek występuje w określonym czasie. Pojęcie istoty musi być jednak w jakimś sensie ponadczasowe.

Czy żywa istota, człowiek, w przeciągu czasu, aż tak bardzo uległa rozwojowi, że nie możemy przyjąć dzisiaj jedności istoty? Tutaj musimy założyć różne stopnie abstrakcji i czasowej inwariancji. Im bardziej konkretnie coś określamy, zgodnie z formami jego filo- i ontogenetycznego rozwoju oraz kulturowego ukształtowania, tym mniej uniwersalne jest pojęcie. Pojęcie istoty odnosi się jednak nie do konkretnego bytu faktycznego, lecz do zasady umożliwiającej byt konkretny. W tym miejscu konieczne są dwie uwagi. Uwaga przyrodniczo-historyczna: to, że obecny porządek żywych organizmów wykształcił się na drodze ewolucji (tzn. nie istniał od zawsze i nie będzie istniał zawsze) **wcale nie oznacza, że nie istnieje w chwili obecnej** (wraz z szeregiem zróżnicowanych form, nie będących wcale różnicami stopniowymi, gradualnymi, lecz różnicami dyskretnymi, nieciągłymi). Żyjemy w świecie określonym przez takie różnice, nawet jeśli miałyby one wykształcać się stopniowo, **żyjemy poszukując swego miejsca w tym świecie**. Stwierdzeniu temu pod względem metodologicznym przysługuje pierwszeństwo przed pytaniem, jak do tego doszło, w jaki sposób świat stał się takim, jakim się stał.

Jest godnym uwagi fakt, dotyczący form przejściowych pomiędzy tym, co zwierzęce, a tym, co ludzkie, że badania paleontologiczne dystansują się coraz wyraźniej od wyobrażeń o półmałpich przodkach obecnych we wcześniejszych rekonstrukcjach. Wyobrażenia te miałyby zaspokoić oczekiwania odnalezienia płynnych przejść pomiędzy tym, co zwierzęce, a tym, co ludzkie. Na odwróconej drodze ewolucji odnajdujemy istoty, które się bardziej od człowieka różnią, aniżeli go przypominają.

Uwaga kulturowo-historyczna: kulturowe systemy regulujące współżycie, realizacje i interpretacje życia ulegają ciągłym zmianom. W tym sensie możemy powiedzieć, że człowiek w przeciwieństwie do zwierząt nie ma w sposób stały określonej formy życia. Jednak to nie kultura kształtuje istotę człowieka, który w niej żyje, lecz to istota właśnie umożliwia kulturę.

Klasyczne pojęcie istoty człowieka (*animal rationale* przetransformowane w istotę skończoną obdarzoną rozumem, bądź w skończone działanie czy byt jestestwa) jest tak szeroko ujęte, że obejmuje całą różnorodność wykształconych form bytu ludzkiego, czyniąc je zrozumiałymi.

2.3. Istota jako granica i fundament bycia (życia, egzystencji)

Istota jest ujmowana w pojęciu istoty. Pojęcie istoty wraz z kontekstem, w którym się znajduje, nie zostało ustalone w sposób empiryczny, lecz **skonstruowane** w oparciu o doświadczenia i przemyślenia natury ogólnej. Konstrukcja ta w porządku ontologicznym jest re-konstrukcją.

Istota w sensie ontologicznym – *essentia (ousia)* jako natura (*physis*) czy *principium operationis* – nie udostępnia się poznającemu stojącemu niejako z boku, lecz w procesie życia określonego istotowo w ten czy inny sposób. Mamy tu do czynienia z określeniem, które umożliwia każde samookreślenie. Określenie to potwierdza się w każdej próbie omijania istoty czy też życia zwróconego przeciwko niej.

Wolność projektowania, także projektowania siebie, nie jest ograniczana, lecz przede wszystkim umożliwiona poprzez to, co może być lub stać się człowiekiem w ogóle. Tym samym udzieliliśmy odpowiedzi na stwierdzenie, zgodnie z którym człowiek nie posiadałby w ogóle istoty, ponieważ byłby wolnym samookreśleniem siebie, i to zarówno pod względem indywidualnym, jak i gatunkowym, w strumieniu historii swojej kultury. Tym, co jest prawidłowe w tej tezie, to jedynie stwierdzenie, że człowiek jest innym rodzajem istoty aniżeli pozbawione wolności zwierzęta i że należy wystrzegać się bezkrytycznego ontologizowania samookreśleń pewnych grup (np. mężczyzn czy kobiet), jak również ontologizowania samych kultur. Jednak zdolność człowieka do samookreślania nie została nabyta z samym faktycznym samookreśleniem, człowiek musiał takową już w sposób istotny posiadać.

Antropologia filozoficzna formułuje stwierdzenia istotowe, a nie tylko uogólniające fakty empiryczne. Gdyby nie udało się jej tego dokonać, nie stałaby się sobą, a pozostałaby niczym innym jak antropologią socjologiczną czy biologiczną, a więc antropologią opatrzoną fałszywą etykietą.

Według Davida Hume'a nie możemy oczekiwać od wypowiedzi empirycznych funkcji nadających orientację naszemu życiu. Takiej funkcji oczekujemy jednak od antropologii filozoficznej zarówno w zakresie samorozumienia siebie, jak i w zakresie krytyki kultury. W jaki sposób antropologia ma tego dokonać? Tylko poprzez to, że doświadczenia, na których się wznosi, muszą obejmować doświadczenia transcendentalne, które dochodziły do głosu u Kanta w jego trzech pytaniach.

Antropologia filozoficzna musi być zatem przede wszystkim refleksją w obrębie dokonującego się samorozumienia człowieka. Tym samym problem bytu i powinności w zasadzie uległby zniesieniu, a antropologia filozoficzna odnalazłaby swoją płaszczyznę, płaszczyznę filozofii właśnie. Tym stwierdzeniem nie rozwiązaliśmy jeszcze żadnego szczegółowego problemu, nie wyciągnęliśmy również konsekwencji względem ontologicznego wymiaru, wyłaniającego się z naszych zasadniczych wglądów i rozważań. Uzyskaliśmy jednak jedno – teren dla wypowiedzi istotowych.

Z języka niemieckiego przełożył Jaromir Brejda

SCHWIERIGKEITEN MIT DEM WESENSBEGRIFF VOM MENSCHEN

Zusammenfassung

Philosophische Anthropologie beantwortet die Frage: Was ist der Mensch als solcher, d.h. was ist das Wesen des Menschen. Sie steht und fällt also mit dem Möglichkeit, Wesensaussagen zu machen. Genau diese Tatsache ist der Grund dafür, daß Philosophische Anthropologie lange Zeit als unmöglich betrachtet wurde. Denn Wesensaussagen galten für das kritische Bewußtsein weithin als unmöglich. Philosophische Anthropologie galt als Zwitterwesen zwischen den empirischen Wissenschaften vom Menschen und der Philosophie, untrennbar von ontologischen Ansprüchen, die als solche höchst zweifelhaft erschienen. Anstelle der Ontologie dominierten in einer technisch-wissenschaftlichen Welt vielmehr eine wissenschaftstheoretisch zugespitzte Erkenntnistheorie und, als Pendant zur Technik, die Ethik als Instrument der Bewältigung der Probleme der Gerechtigkeit.

Überall wird ein primärer, noch unentfalteter Wesensbegriff vorausgesetzt. Bevor man fragen kann, was sein Gehalt ist, muß man feststellen: es ist ein Wesensbegriff, also ein Begriff ontologischer Dignität, der hier vorausgesetzt wird. Nur ein solcher kann den Ideen der Würde und des Rechts eine Basis geben. Eine naturalistische Vorstellung, die sich in empirischen Tatsachenfeststellungen und hypothetischen Erklärungen erschöpft, ist dazu – wesensgemäß – nicht in der Lage. Wenn sich diese naturalistische Vorstellungsweise universal durchsetzt, verlieren folglich diese Ideen der Würde und des Rechts ihre Basis. Damit löst sich das metaphysische Zentrum unserer gegenwärtigen westlichen Kultur auf, mit den praktischen Folgen des Rassismus, Sexismus, der religiösen Intoleranz usw.