

Z METAFILOZOFII CZŁOWIEKA

W czasach nowożytnych nietrudno zauważyć wzrost zainteresowania sprawami ludzkimi, co wywołuje rozwój i powstanie rozmaitych dyscyplin o człowieku. Obok nauk, które rozpatrują go z punktu widzenia parcjalnego, jak np. anatomii, fizjologii, psychologii, etnologii, antropologii przyrodniczej i humanistycznej, istnieją liczne próby stworzenia o nim wiedzy uniwersalnej i dogłębnie odpowiadającej na pytania, kim jest człowiek, jaka jest jego istota. Zagadnienia te mają niewątpliwie charakter filozoficzny. Ale sytuacja ta powoduje, że wraz z olbrzymią różnorodnością modeli filozofii rodzi się różnorodność ujęć antropologii filozoficznej. Nie koniec na tym. Współczesna eksplozja antropocentryzmu wywołana została nie tyle życzeniem myślicieli, ile przede wszystkim potrzebami dyscyplin praktycznych. Możliwie najpełniejszy obraz człowieka okazuje się bowiem nieodzowny szczególnie dla teologii, etyki, pedagogiki, polityki oraz medycyny (zwłaszcza w leczeniu chorób psychicznych i przewlekłych). Zdaje się to wymagać, aby filozofia człowieka nie ograniczała się do spekulatywnych dociekań (jakiejś stosowanej metafizyki), lecz dokonała integrującej wizji natury ludzkiej, jak najpełniej wykorzystując do tego cały dorobek nauk szczegółowych. W takiej sytuacji merytorycznie trafna i metodologicznie poprawna koncepcja filozofii człowieka staje się problemem ogromnie ważnym, ale i zarazem niezmiernie trudnym do rozwiązania. Nie da się go jednak ominąć, jeśli dążymy do zreflektowanego uczestniczenia w antropocentrycznym ukierunkowaniu naszego myślenia, jeśli mamy wiedzieć, czego (i dlaczego) chcemy, chcąc filozofii człowieka¹.

¹ Ze wzrostem liczby nauk o człowieku i ogromnym ich postępowaniem nie idzie w parze klarowanie się całościowej wizji człowieka. Osoba ludzka okazała się złożona wielostronnie, tajemnicza, lecz zarazem ontycznie identyczna. Nie wyczerpuje się w licznych ujęciach poznawczych, ale staje się coraz bardziej nieuchwytna w swej naturze. Por. E. Coreth, *Was ist die philosophische Anthropologie?*, „Zeitschr. für kath. Theol.”, 1969, s. 252 nn.

Poniższe uwagi będą próbą okazania na tle szkicowego przedstawienia rozmaitych ujęć antropologii filozoficznej, że jej koncepcja w ramach klasycznej filozofii bytu jest najwszechstronniej uprawomocniona; najadekwatniej może spełnić wysuwane pod jej adresem postulaty światopoglądowe i funkcje usługowe dla dyscyplin praktycznych, a przy tym nie musi naruszać ogólnie wymaganych kryteriów dla wiedzy racjonalnej. Spójrzmy najpierw na dzieje kształtowania się antropologii filozoficznej.

Historia filozofii nie od razu notuje zwrot zaciekawienia ku człowiekowi. W starożytności głównym przedmiotem zainteresowania filozoficznego był przede wszystkim kosmos, a człowiek traktowany był dopiero jako jeden z jego elementów². Teza Protagorasa o człowieku jako mierze wszystkich rzeczy nie została filozoficznie rozwinięta. Jeśli nawet w dociekaniach zwracano się ku sprawom ludzkim, to najczęściej wyłącznie ze względu na aspekty poznawcze lub moralne³. Podobnie ustalanie ontycznego miejsca człowieka we wszechświecie podejmowano nie wprost, lecz w ramach filozofii przyrody. Stąd problem duszy jako formy odróżniającej ludzi od innych bytów zmiennych stał się właściwie częścią kosmologii. Inna rzecz, że Platona i Arystotelesa próby zdeterminowania natury duszy oraz jej stosunku do ciała dają się tematycznie i metodycznie włączyć do ontologii.

U myślicieli chrześcijańskich uformowała się raczej teologiczna koncepcja człowieka, według której stanowił on element porządku spraw Bożych (np. *imago Dei* u św. Augustyna). Nie istota bowiem człowieka, lecz jego zbawienie zaprzętało uwagę osób parających się filozofią we wczesnym średniowieczu. Również wyeksponowany teocentryzm Tomasza z Akwinu nie sprzyjał wyodrębnieniu się problematyki antropologicznej w filozofii. Już wtedy jednak zostały sformułowane dla niej pewne podstawy w teorii bytu i działania oraz jakby przygotowano miejsce na akceptację godności osoby⁴.

² Nieco więcej antropocentryzmu natomiast można dopatrzeć się w całej kulturze greckiej.

³ Tak jest np. z hasłem Sokratesa „poznaj samego siebie”. W ten sposób również dotyka się ważnych antropologicznie momentów takich, jak myślenie (w logice) lub działanie i sprawności (w etyce). Warto dodać, że zainteresowanie wiedzą ludzką wywołane zostało różnaitością odpowiedzi danych na pytanie o pryncypium i naturę świata. Skupienie zaś uwagi na działaniu ludzkim było w dużej mierze wywołane związkiem tego ostatniego z poznaniem (Sokrates) albo zagadnieniami społecznymi (Platon). Dopiero w okresie hellenistycznym mocno akcentowano problemy mądrości praktycznej i sztuki życia.

⁴ O Tomaszowej filozofii człowieka informują: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* (tekst łac. i pol. *Sumy teol.* I, 75-89 oraz wstępy i obszernie objaśnienia), oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956 oraz A. C. Pegis, *At the Origins of the Thomistic Notion of Man*, NY 1963; J. Stipičić, *Die Grenzsituation des Menschen und seine Existenz*, Fribourg 1967 i K. Bernath, *Anima forma corporis*, Bonn 1969.

Dopiero w XIV w. zaczęli filozofowie, w sposób bardziej widoczny, skupiać swe zainteresowanie na człowieku jako podmiocie poznającym oraz na wszystkim innym, co mu poznawczo dane. Mikołaj z Kuzy podniósł nadto rangę osoby ludzkiej, podkreślając jej indywidualność i zdolności twórcze⁵. Humanizm renesansowy stał się raczej hasłem niż tematycznie i metodycznie określoną propozycją filozoficzną. Wprawdzie gwałtownie szukano odpowiedzi na pytanie, jaki jest człowiek, ale nie robiono tego w płaszczyźnie ontologicznej. Deliberowano wnikliwie nad sztuką życia ludzkiego (M. de Montaigne), wiele moralizowano (ks. F. de La Rochefoucauld, J. de La Bruyère); wielkością i nicością oraz innymi sprzecznościami wewnątrz człowieka i jego tajemniczością interesował się żywo B. Pascal. Próbowano nawet wyeksponować jednostkę ludzką jako przewyżającą swoje wytwory, aby kształtować nowe dzieła lepiej odpowiadające rzeczywistości (F. Bacon)⁶. Przeważnie jednak stosowano tu podejścia introspekcyjne (najpierw) lub historyczne (w późniejszym okresie), które sprawiały, że badania te jedynie nieznacznie zbliżały się do filozofii. Ale wtedy w związku z wykładem psychologii pojawiło się wreszcie samo pojęcie antropologii⁷.

Antropocentryzm teoriopoznawczy uwyrażnia się w XVII w. Atoli następuje zwrot nie do człowieka w jego całościowej, konkretnej strukturze, lecz do czystego podmiotu. Według Kartezjusza i Locke'a świadomość ludzka jako wyłączny podmiot i przedmiot analiz filozoficznych stała się źródłem wiedzy ludzkiej oraz sprawdzianem jej wartości. Filozofia poznania nie była wstępem lub fragmentem filozofii, ale tę ostatnią jeśli nie zastępowała, to w zasadniczej części wchłaniała. Przejawem zaś parcjalnego traktowania człowieka jest określenie przez Kartezjusza człowieka jako przede wszystkim *res cogitans* w opozycji do *res extensa*. Utrwała się to w XVIII w.⁸ W Kanta teorii autonomicznego i aktywnego rozumu traktuje

⁵ Uważał, że człowiek to mikrokosmos. Można przy tym rozumieć człowieka nie tylko z punktu widzenia świata, lecz także świat z punktu widzenia człowieka. Jak Bóg stwarza byty realne, tak śmiała myśl ludzka tworzy byty myślnie i formy sztuczne.

⁶ Na uwagę zasługują również L. Valli próby traktowania zagadnień postępowania ludzkiego z punktu widzenia zmieniającego się życia oraz doświadczeń poznawczych i wolitywnych człowieka. Nie przestały odgrywać dużej roli inspiracje religijne filozofii człowieka (Erazm z Rotterdamu, Malebranche, Leibniz). Por. B. Suchocki, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa (1963) 1968 oraz tenże, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967.

⁷ Zob. O. Casmann, *Psychologia anthropologica*, Hanau 1594. Również u F. Bacona występuje nazwa „antropologia” na oznaczenie nauki o człowieku w aspekcie zmysłowym.

⁸ Człowiek jest przedmiotem psychologii tylko jako *res cogitans* u Ch. Wolffa. Rozdział wprowadzony przez Kartezjusza, a uniemożliwiający zbudowanie teorii o jednym i całym człowieku, utrwalił się w wielu „regionalnych” ujęciach człowieka,

się ten ostatni ponadto jako wewnętrzny przedmiot filozofii. Niezależnie od tego, gdy ugruntowano antropologię przyrodniczą (J. F. Blumenbach), wielki krytyk z Królewca oddzielił od antropologii filozoficznej tzw. antropologię pragmatyczną, która miała rozpatrywać człowieka jako wolnego i twórczego, a zwłaszcza samokształcącego się („człowiek dąży do kultury i obywatelskości”)⁹. Wydzielona dyscyplina nie posiada jednakże charakteru filozoficznego; jest po prostu kulturowo-historyczną teorią człowieka. Wiek XVIII antycypuje jednak filozofię człowieka, poszukując pryncypiów natury ludzkiej (zwłaszcza D. Hume).

Wiek XIX prezentuje ogromną różnorodność podejść do zagadki istoty ludzkiej. Idealisci niemieccy na ogół potraktowali człowieka jako absolutny rozum. Podkreślenie aktywności myśli ludzkiej doprowadziło u Hegla do idealizmu obiektywnego. Przedmiot myśli jest wszystkim; bytuje dialektycznie i ewolucyjnie. Hegel uczynił przy tym teorię kultury, pojętej rozwojowo, najważniejszą dziedziną filozofii. Dzięki temu zaczęła się rodzić reakcja przeciw racjonalizmowi i idealizmowi, która utorowała drogę antropocentryzmowi ontologicznemu, czyli kierunkowi głoszącemu podejście w teorii rzeczywistości od strony człowieka, a przy tym ujmującemu go konkretnie¹⁰. L. Feuerbach postawił człowieka na pierwszym miejscu w filozofii (filozofia = antropologia), ale pojął go jako najdoskonalszy twór przyrody (naturalizm), a rzeczywistość kulturową jako jego projekcję. Po tej linii idąc, K. Marks sformułował przesłanki materialistycznej filozofii człowieka: teorię alienacji i humanizmu socjalistycznego¹¹.

Rozwój tzw. nauk szczegółowych w XIX w., a zwłaszcza humanistyki,

np. jako istoty: moralnej — Shaftesbury, Mandeville, Hume (ten ostatni jaśniej niż inni podkreślił rolę teorii człowieka w epistemologii); historycznej — Vico, Montesquieu, Voltaire („człowiek światowy”), Herder.

⁹ Swoiste w tej sprawie stanowisko zajmował J. J. Rousseau, akcentujący sprzeczności ludzkiej egzystencji oraz głoszący hasło powrotu człowieka do przyrody i kult uczucia.

¹⁰ Około połowy XIX w. powstające wykłady, poświęcone antropologii filozoficzno-psychologicznej, wyrażają te przemiany. C. L. Michelet (*Anthropologie und Psychologie*, Berlin 1840) uważa, że człowiek to duch, produkt ducha i wyobcowanie jego oraz najwyższy szczebel przeciwieństw. J. H. Fichte (*Anthropologie*, Leipzig 1856) podkreśla już samopoznanie człowieka-ducha. Natomiast H. Lotze (*Mikrokosmos*, 1856-64) dochodzi do wniosku, iż przedmiotem antropologii jest cały człowiek: świat cielesny, duchowy i dusza.

¹¹ Akcentowanie aktywności u człowieka doprowadziło u Feuerbacha do antropoteizmu (nie Bóg stworzył człowieka, ale człowiek Boga). Według Marksa zaś człowiek wytwarza się sam — doskonali albo zatracą się przez swe działanie (pracę, produkcję; praca ucłowiecza małpę, człowiek jest zwierzęciem produkującym). Istotne własności ludzkie nie są stałe, lecz zależą od czasu, miejsca i warunków społeczno-ekonomicznych. Stąd naturę człowieka poznaje się w świetle historii, socjologii i ekonomii. Człowiek jest produktem środowiska przyrodniczego i społecznego, a jednocześnie sam kształtuje te środowiska.

nie sprzyjał ukształtowaniu się autonomicznej filozofii człowieka. Osoba ludzka nie znajdowała się ani w centrum uniwersum, ani nie mogła być przedmiotem ścisłych dociekań. Scjentyści wykluczali sprawy ludzkie z zakresu naukowego traktowania. Humanisci głosili często relatywizm wartości kulturowych i tym samym ludzkich. Filozofia zajmowała się przeważnie samowizerunkiem człowieka, co zresztą czyniła niewielostronnie. Opisywała poszczególne aspekty człowieka, jak np. *homo religiosus*, *faber*, *creator*, *ludens*.

Z filozofii podmiotu wyrosła S. Kierkegaarda egzystencjalizacja antropologii. Analiza filozoficzna świadomości prowadzi, według niego, wprost i najlepiej do autentycznego bytu, którym jest konkretne istnienie ludzkie. Jego wyjątkowość zaś tkwi w samorefleksji, relacji siebie do siebie samego oraz tragizmie wybierania między przeciwnymi alternatywami (Chrystusa albo nicości, nieskończoności albo skończoności, wolności albo konieczności, wiecznego albo czasowego...). Jego zadaniem natomiast jest samodoskonalenie się. Pomieszenie idealizmu z naturalizmem i ewolucjonizmem (nawet z apoteozą brutalności instynktów) leży u podstaw antropologii wyłożonej sugestywnie przez F. Nietzschego¹². Fundamentalną kategorią antropologiczną staje się tu życie ludzkie. W takiej atmosferze myślowej powstała około 1900 r. próba traktowania całej filozofii jako teorii człowieka, utożsamiającej się z filozofią jego życia. Pociągający przykład tego dali H. Bergson, W. Dilthey, a potem L. Klages. Starali się oni (każdy na swój sposób) wysunąć w swoich dociekaniach na pierwszy plan życie ludzkie, podkreślając w nim na ogół momenty irracjonalne i twórcze¹³.

Na tym tle wystąpił M. Scheler, twórca antropologii filozoficznej jako autonomicznej (w stosunku do nauk szczegółowych) i najbardziej typowo (dla nowoczesnej myśli) ujętej dyscypliny. Według niego filozofia człowieka ani nie syntetyzuje wyników nauk szczegółowych, ani ich nie interpretuje filozoficznie, ale bada ontyczną naturę ludzką. Dzięki posłuszeniu się metodą fenomenologiczną stała się *die Selbstproblematik des Men-*

¹² Nawiązując do ewolucjonizmu traktuje człowieka jako twór przejściowy między zwierzęciem a nadczłowiekiem (*Also sprach Zarathustra*). Świat zmierza do wytworzenia nadczłowieka. Osnową jego egzystencji jest życie biologiczne (życie duchowe tylko jego odroślą), które posiada wartość podstawową i bezwzględna. Nadczłowiek to dostoyny, twórczy władca, który w potęgę sił i żądz nie jest skrepowany żadnymi więzami społecznymi, żadną tradycyjną moralnością; na podobieństwo arcydzieł sztuki stoi poza sferą rozróżniania dobra i zła (*Jenseits von Gut und Böse*).

¹³ Świadczą o tym: Bergsona koncepcja *élan vital*, *évolution créatrice*, Diltheya ujęcie „nauk o duchu” (*Verstehen*, *Erlebnis*, *Hermeneutik*) oraz Klagesa biologizacyjne przeciwstawienie ducha i duszy. Por. O. F. Bollnow, *Lebensphilosophie*, Stuttgart 1958 (to samo pt. Dilthey w 1967 r.).

schen we wszystkich jego sferach: poznaniu, bytowaniu, działaniu, przeżywaniu itd. Jest jakby filozoficzną samoświadomością człowieka¹⁴. Ten ostatni przy tym to nie element świata organicznego, nie najwyższy produkt rozwoju biologicznego, lecz osobowość duchowa, która zwraca się ku sobie oraz która transcenduje świat, stąd nawet metafizyka staje się *Metaanthropologie*.

Pełny antropocentryzm filozoficzny został ugruntowany przez egzystencjalizm, kierunek zaszczerpiony również na drzewie filozofii subiektywnej (przeważnie nie wolno „ja” obiektywizować). Początkowo traktowano filozofię człowieka jako wstęp do metafizyki (*regionale Ontologie*). Potem jednak antropologia filozoficzna zastąpiła filozofię bytu (M. Heidegger), a niekiedy nawet niewiele miała z nią wspólnego. Sam sposób bytowania ludzkiego („obcowanie z egzystencją”) uznaje się już za filozofowanie (K. Jaspers i G. Marcel). Antropologia filozoficzna jest teorią autentycznej egzystencji człowieka. Istnienie ludzkie jest nie tylko faktem pierwotnym i centralnym przedmiotem filozofii, lecz także całym właściwym jej tematem¹⁵. Jakkolwiek egzystencjalistyczna antropologia filozoficzna bazuje przeważnie na samodoświadczeniu lub samorozumieniu, to jednak bierze za punkt wyjścia rozmaite momenty ludzkiego fenomenu oraz akcentuje różne typy problematyki. Ta ostatnia może wiązać się niekiedy blisko m. in. z etyką (np. u J. P. Sartre’a) albo z teologią (np. u M. Bubera, R. Bultmanna, E. Brunnera, D. Bonhoeffera, P. Tillicha, K. Rahnera). Zależnie zaś od wyboru takiego, a nie innego aspektu egzystencji ludzkiej cała filozofia człowieka staje się interpersonalistyczna (np.

¹⁴ Tego typu antropologia skorzystała z zainteresowania się fenomenologów światem przeżyć człowieka i treścią jego świadomości oraz z metody fenomenologicznej ujmowania przedmiotu za pomocą intencjonalności. Człowieka doświadcza się, ale to doświadczenie jest procesem odpowiednio wydłużonym. Wychodzi się od kontaktu z konkretnym przeżyciem ludzkim, które następnie preparuje się tak, iż w ostatniej fazie doświadczenia (*Wesenschau*) kontaktujemy się już z istotnymi momentami ujmowanego przedmiotu. Por. M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, Bern (1915), 1954⁴; tenże, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern (1928) 1962⁶ oraz F. Znaniecki, *Antropologia filozoficzna Maxa Schelera*, „Studia Pelplińskie”, 1969, s. 143-179. Można powiedzieć, że filozofia człowieka jako odrębna dyscyplina ukształtowała się w latach 1915-40.

¹⁵ Pojmuje się je najczęściej jako przypadkowe (kruche), niepowtarzalne, nie mające poza sobą oparcia („człowiek rzucony jest w świat”), rzadko otwierające się na inne byty, płynne, niespokojne i tragiczne. Właściwy dla człowieka jest podmiotowy sposób istnienia. Egzystencja ludzka nie jest przypadkiem rzeczywistości, ale perspektywą, w której widziany jest świat rzeczy. Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen (1927) 1960⁹; K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935 i tenże, *Von der Wahrheit*, München (1947); G. Marcel, *Homo viator*, Paris 1944 (tłum. polskie Warszawa 1959); tenże, *L’homme problématique*, Paris 1955.

u Bubera) albo personalistyczna, mniej lub bardziej hermeneutyczna, a wreszcie słabiej lub mocniej nawiązująca do tradycji ontologii¹⁶.

Często spotyka się modele antropologii filozoficznej, które zachowując egzystencjalny punkt wyjścia i fenomenologiczną metodę, próbują konstruować obiektywistyczną metafizykę człowieka. Rzadziej chyba, nie negując nawet jej autonomii, widzą ją jako wycinek lub aspekt tematyczny zarazem klasycznej ontologii, kosmologii, teodycei i etyki. Niemniej uwyraźniła się i przybrała jakąś zdeterminowaną formę koncepcja autonomicznej antropologii filozoficznej, budowana całkowicie w ramach klasycznej filozofii bytu. Traktowana bywa wtedy przeważnie jako jedna z dyscyplin tzw. metafizyki szczegółowej, szukająca ostatecznych racji ontycznych zachowania się ludzkiego¹⁷.

Z ogromną pomysłowością przedstawiane są propozycje antropologii filozoficznej, będącej odmianą syntetycznego zwieńczenia nauk szczegółowych o człowieku. Najczęściej dokonuje się to na gruncie jednej dyscypliny wiodącej. Nie zawsze musi być tylko uogólnieniem ekstrapolującym, zwykłą pozytywistyczną syntezą. Niekiedy stanowi spekulatywne dopełnienie nauk szczegółowych, powiązane ściśle z metafizyką lub etyką. Przykładem właśnie takiej pośredniej (między teorią bytu a przyrodoznawstwem) filozofii człowieka jest model H. Plessnera¹⁸. Bardzo szeroko

¹⁶ Por. np. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Parys 1946 oraz M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg (1948) 1961³. Personalizm zarówno co do metody, jak i rezultatów poznania człowieka przybiera rozmaite odcienie. Por. np. E. Mounier, *Le personnalisme*, Parys (1949) 1969¹¹; A. Vetter, *Personale Anthropologie*, München 1966; H. Duesberg, *Person und Gemeinschaft*, Bonn 1970; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969. Ludzkie istnienie rozpatrywane bywa za Heideggerem w egzystencjalno-ontologicznej hermeneutyce konkretnego bytu (chodzi głównie o język; trzeba zrozumieć jego transcendentalne uwarunkowania, co umożliwi człowiekowi samorozumienie i samodoskonalenie). Por. np. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen (1960) 1965²; E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg 1969.

¹⁷ Oto kilka pozycji charakteryzujących kolejno te trzy typy ujęć: M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Parys 1968; R. Chabal, *Vers une anthropologie philosophique*, Parys 1964; J. F. Donceel, *Philosophical Anthropology*, NY 1967; H. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart (1957) 1966³; J. Y. Jolif, *Comprendre l'homme*, Parys 1967; J. B. Lotz, *Ich—Du—Wir. Fragen um den Menschen*, Frankfurt 1968; J. Möller, *Zum Thema Mensch-sein*, Mainz 1967 (tłum. polskie Paryż 1969); R. Verneaux, *Philosophie de l'homme*, Parys 1956; E. Coreth, art. cyt.; G. P. Klubertanz, *Philosophy of Human Nature*, NY 1953; J. M. Ferrater, *The Idea of Man*, Kansas 1961; S. Kamiński, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. I, Warszawa 1968, s. 149-164.

¹⁸ Chce on, idąc za Schelerem i Heideggerem, utrzymać dystans w stosunku do nauk szczegółowych, a zwłaszcza do psychologii, ale zarazem respektować ich wyniki, które muszą być wintegrowane w pogłębiające rozumienie i przemyślenie do końca doświadczenia ludzkiego. Por. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin (1928) 1965².

i obficie usiłuje również korzystać z materiału dostarczanego przez nauki szczegółowe w przeprowadzaniu filozoficznego „ujasnienia” istoty człowieka A. Gehlen¹⁹. Głównie na kanwie biologii i porównawczego badania zachowania się ludzkiego uprawia antropologię A. Portmann²⁰. Pociągając wizję człowieka i jego pozycji we wszechświecie (zaprawioną zresztą mistycyzmem) rysuje P. Teilhard de Chardin w oparciu o daleko idące ekstrapolacje wyników kosmo- i biogenezy²¹. Nawet medycyna dostarczała niektórym podstaw do skonstruowania filozofii człowieka²².

Częste wreszcie są filozoficzne próby stworzenia całościowego obrazu człowieka w drodze rozbudowania psychologii. Uważa się, że wystarczy do tego uwzględnić w punkcie wyjścia wszystkie doświadczenia ludzkie²³. Najpełniejsze jednak oparcie zdaje się mieć antropologia filozoficzna w humanistyce. Z tego punktu widzenia da się wyróżnić przynajmniej trzy odmiany filozofii człowieka: osadzoną mniej lub bardziej wyraźnie w tradycji neokantowskiej, marksistowską i strukturalistyczną²⁴. Osobny typ

¹⁹ *Der Mensch, seine Natur und Stellung im Weltall*, Frankfurt/Main (1940) 1971⁹ i *Die Seele im technischen Zeitalter*, Aachen (1957) 1969¹¹.

²⁰ *Von Ursprung des Menschen*, Basel (1949) 1965⁵. Biologiczne nachylenie filozofii człowieka prezentuje J. Huxley i J. v. Uexküll, który akcentował rolę środowiska w determinowaniu życia ludzkiego.

²¹ *Le phénomène humain*, Paris 1955 (tłum. polskie Warszawa 1962).

²² Por. np. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich (1942) 1953² oraz E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt 1963 i tenże, *The Heart of Man*, NY 1964.

²³ Np. O. F. Bollnow, *Neue Geborgenheit [...]*, Stuttgart (1955) 1960² oraz Ph. Lersch, *Aufbau der Person*, München 1962³.

²⁴ Pierwszy, tzw. historyczno-kulturowy, stanowi kombinację historyzmu W. Diltheya i metody fenomenologicznej. Przykładem mogą tu być: E. Cassirer, *An Essay of Man*, NY 1941 (tłum. polskie Warszawa 1971); W. Sombart, *Vom Menschen*, Berlin (1938) 1956; E. Rothacker, *Philosophische Anthropologie*, Bonn (1964) 1970³; M. Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Berlin (1955) 1969³ i H. J. Schoeps, *Was ist der Mensch?*, Göttingen 1960. Marksistowska antropologia interesuje się ekonomiczno-społeczno-politycznymi perspektywami człowieka danego historycznie (istotę człowieka widzi w tym, że stwarza on w toku przezwyciężania alienacji własne istnienie w dziełach i kształtuje swoje otoczenie oraz podejmuje odpowiedzialność za stworzony porządek). Por. np. R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris (1959) 1969⁵ (tłum. polskie Warszawa 1968); A. Schaff, *Filozofia człowieka*, Warszawa (1961) 1965³; V. Eichorn, H. Ley, R. Löther, *Das Menschenbild der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Berlin 1969; I. Antonowicz, *Współczesna filozoficzna antropologia*, Mińsk 1970; T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970; J. Crosby, *Zur Kritik der marxistischen Anthropologie*, Salzburg 1970; Z. Kakabadze, *Człowiek jak filozofskaja problema*, Tbilisi 1970. Filozofia człowieka rozwijana w ramach strukturalizmu ma charakter naturalistyczny i ahistoryczny. Bazuje na etnologii, językoznawstwie i socjologii. Por. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958; tenże, *La pensée sauvage*, Paris 1962 (tłum. polskie Warszawa 1969); G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek 1970.⁴

antropologii filozoficznej kształtuje się w związku z futurologią (D. Gabor, N. Rotenstreich, Bromberger, Pendell, Köstler).

Naszkicowana panorama typowych dziś modeli antropologii filozoficznej musiałaby być wzbogacona jeszcze o koncepcje przejściowe, synkretystyczne i cząstkowe. Nie chodzi tu jednak o pełność przedstawienia, lecz o próbę odpowiedzi na pytanie, które z najbardziej znanych ujęć filozofii człowieka może adekwatnie zaspokoić zainteresowania światopoglądowe, pełnić rolę wiedzy fundamentalnej dla humanistyki i nauk praktycznych dotyczących działania ludzkiego oraz jednocześnie realizować podstawowe postulaty epistemologiczne i metodologiczne.

Na ogół zgodnie przyznaje się, że antropologii filozoficznej nie da się zastąpić ani żadną inną nauką o człowieku, ani ich zespołem. Atoli rozbieżność poglądów zaczyna się już przy ocenie wystarczalności do wspomnianych wyżej zadań takiej filozofii, która jest metanauką w stosunku do dyscyplin zajmujących się sprawami ludzkimi. Nietrudno jednak zgodzić się z tym, że sama analiza logiczna lub semiotyczna języków czy też teoria metod nauk szczegółowych o człowieku albo krytyka poznania występującego w tych naukach żadną miarą nie doprowadzają do ostatecznie ugruntowanego rozwiązania zagadnień, oplatających się wokół tajemnicy człowieka jako całości. Jego natura, egzystencja i pozycja w kosmosie wymagają bowiem dociekań przedmiotowych, i to dotyczących najgłębszej struktury ludzkiej. Zresztą w ogóle ograniczenie filozofowania do uprawiania metanauki okazało się nie tylko nieskuteczne do uporania się z istotną problematyką ukształtowaną przez wielowiekową tradycję, ale także konsekwentnie niewykonalne²⁵.

O wiele więcej kontrowersji wywołuje walor antropologii filozoficznej pojętej jako syntetyczno-uogólniająca nadbudowa na bazie wiedzy porównawczej o człowieku. Ta nadbudowa przybiera zresztą rozmaite odmiany. Może być bądź encyklopedyczno-syntetycznym opracowaniem rezultatów antropologii przyrodniczej, kulturowej oraz psychologii i socjologii (dawałoby to mozaikową wizję człowieka), bądź uogólnieniem ekstrapolacyjnym najbardziej teoretycznych twierdzeń wspomnianych nauk (tzw.

²⁵ Już od przeszło stulecia próbowano wykreślić filozofię z rejestru nowoczesnych działów wiedzy. Ostatnio robił to neopozytywizm, wprowadzając metanaukę (a w szczególności logikę wiedzy lub analizę języka naukowego) zamiast filozofii. Wyrzuciwszy jednak uroczyście metafizykę frontowymi drzwiami, musieli wpuścić ją od kuchni. Trzeba bowiem przyjąć *implicite* wiele fundamentalnych założeń ontologicznych i teoriopoznawczych dla zbudowania pełnej teorii nauki. Nadto nawet zafascynowany rewolucją naukowo-techniczną i zmęczony tempem życia człowiek nie przestaje interesować się ogólnoegzystencjalnym aspektem rzeczywistości oraz szukać ostatecznych racji świata i zrozumienia najgłębszego sensu życia. Jeśli nie wypada mu robić tego w ramach akademickiej filozofii, to przenosi się na teren prywatnej mistyki lub irracjonalnych rozmyślań na marginesie pracy naukowej.

indukcyjna filozofia człowieka), bądź zwieńczającą syntezą osiągnięć naukowych, która dokonuje się na płaszczyźnie jednej dyscypliny wiodącej albo ponaddyscyplinarnie według *ad hoc* wynalezionej idei kierowniczej czy nawet prekoncepcji człowieka (osiągają to umysły wyjątkowo twórcze oraz po odpowiednim przygotowaniu naukowym i życiowym), bądź wreszcie refleksją analityczno-krytyczną nad ogólnie przyjmowanymi w naukach faktami z dziedziny spraw ludzkich, zmierzającą do konstruowania uzasadnionej odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące natury człowieka, jego pozycji w świecie i sensu jego istnienia.

Encyklopedyczno-syntetyczne ujęcie antropologii filozoficznej nie używa potrzebnych podstaw ostatecznych do budowania poglądu na świat. Nie wykracza bowiem istotnie poza wynik nauk szczegółowych o człowieku. Dając o nim masę informacji „regionalnych”, nie zdobywa się na spojrzenie na niego z nowej, całościowej perspektywy, która uwzględniałaby pierwotną jedność i integralność człowieka, a jedynie mechanicznie sumuje aspekty parcjalne²⁶. Nie jest w stanie również być taką bazą, jaką chcą mieć humanistyka i praktyczne nauki o człowieku, bo właściwie jest tylko zwięzłym zestawieniem rezultatów tych nauk. A tymczasem, aby skutecznie gromadzić doniosłe treści szczegółowe, trzeba uprzednio zrozumieć, co w ogóle znaczy być człowiekiem. Dla wyjaśnienia poszczególnych aspektów parcjalnych osoby ludzkiej i jej wytworów należy posłużyć się idealnymi lub wzorcowymi typami zachowania się człowieka oraz teoretycznym modelem ludzkiej aktywności. Takie typy lub modele nie mogą być uogólnieniem obserwacji, ale muszą stanowić rezultat osobnego ujęcia intelektualnego natury człowieka, jego ontycznej identyczności. Zachodzi nawet paradoksalna sytuacja. Im więcej filozofia człowieka wiąże się z naukami szczegółowymi, tym mniej może spełniać funkcję ich bazy i rolę fundamentu teoretycznego dla poglądu na świat. Podobnie ma się sprawa z filozofią człowieka jako ekstrapolacją najogólniejszych tez odpowiednich tematycznie dyscyplin. Nie zdobywa się tu przecież istotnie nowych treści, a walory epistemologiczno-metodologiczne takiej indukcyjnej antropologii filozoficznej w miarę oddalania się jej od wiedzy ściśle naukowej szybko maleją. Osiągnięte w ten sposób rezultaty ani nie dają się naukowo weryfikować, ani nie przyczyniają się zasadniczo do rozwiązania najbardziej niepokojących nasz umysł problemów, które dotyczą ostatecznych racji egzystencji i sensu życia ludzkiego.

Nie są również wolne od powyższych trudności modele filozofii człowieka zwieńczającej analityczno-krytycznie lub syntetycznie osiągnięcia

²⁶ To, że taka wiedza nie wystarcza do poznania człowieka jako całości, wykazuje A. Carrel (*Człowiek, istota nieznana*, Warszawa 1930).

odpowiednich działów humanistyki i przyrodoznawstwa. Polinaukowa teoria człowieka bowiem nie dysponuje ani metodą, ani językiem wspólnym dla rozmaitych nauk o człowieku, a zarazem spełniającym postulaty logiki wiedzy²⁷. Refleksja zaś nad sprawami ludzkimi, o których traktują te nauki, albo nie przekroczy ram określonej dyscypliny, albo nie mieszcząc się w niej zamieni się w autonomiczną wiedzę. W tym ostatnim przypadku musi dane do wyjaśnienia fakty ująć za pomocą własnego aparatu pojęciowego i posłużyć się własnym sposobem uprawomocniania wysuwanych hipotez. Propozycja kompromisowa, aby antropologia filozoficzna czerpała fakty wyjściowe z nauk szczegółowych oraz tłumaczyła je dogłębnie, wskazując implikowane przez nie racje ontyczne, jedynie pozornie rozwiązuje trudność obrania właściwej drogi współpracy nauko-filozoficznej. Fakty naukowe bowiem nie są opisane w języku niezależnym od określonej teorii wyjaśniającej²⁸. Stąd nie ma — ściśle mówiąc — faktów naukowych wspólnych dla różniących się istotnie teorii przyrodniczej, humanistycznej i filozoficznej. Każda z nich ma sobie właściwe fakty do wyjaśnienia, każda bada rzeczywistość w specyficznym aspekcie i każda stawia sobie inne cele poznawcze.

Powyższe uwagi nie przeczą jednak tezie o pożyteczności, obok nauk szczegółowych o człowieku i autonomicznej antropologii filozoficznej, wiedzy nadbudowanej na tych pierwszych. Na pewno przyczynia się ona do uporządkowania rozlicznych informacji o człowieku, pozwala łatwiej usunąć w nich luki i przypadkową dysharmonię, a między samymi sferami regionalnymi dostrzec wiedzytwórcze analogie i współzależności. Podobnie zresztą nie neguje się potrzeby dla filozofa znajomości głównych wyników nauk szczegółowych. Niezależnie od pełnienia ogólnokulturowych funkcji prowokują i przygotowują one ubocznie pytania dla filozofii człowieka oraz pomagają od strony negatywnej wyodrębnić jej fakty wyjściowe. A wreszcie, przeciwstawiając się scjentystycznej koncepcji antropologii filozoficznej, nie usprawiedliwia się w niej jakiegokolwiek irracjonalizmu. Istnieją poważne racje historyczne przemawiające za tym, iż możliwa jest autonomiczna filozofia człowieka, która nie odwołując się do pozaracjonalnych źródeł poznania daje ostatecznie uprawomocnione empirycznie rozwiązanie problemów nękających ludzi, a nie znajdującą

²⁷ Podkreśla się, że nauka szczegółowa jest ze swej natury abstrakcyjna i fragmentaryczna. Wydziela — pomijając inne — szczególny aspekt w badanej rzeczywistości oraz do tak wyizolowanego fragmentu dostosowuje metodę jego badania. Tymczasem filozoficzne ujęcie człowieka osiąga go jako konkretnej całości bytowej. Por. Cor eth, art. cyt., s. 259 n.

²⁸ Metodologowie nauki zwracają uwagę, że trudno przeprowadzić ostrą granicę między terminami obserwacyjnymi a teoretycznymi w języku jakiegokolwiek wiedzy; sens pierwszych zależy również od związanej z nimi teorii.

cych miejsca na rozpatrzenie w ramach rozmaitych typów wiedzy poza-filozoficznej.

Atoli nie wydaje się słuszne, aby doceniając wagę tajemnicy i roli człowieka trzeba było aż głosić antropocentryzm teoriopoznawczy (właściwy wielu fenomenologom) lub ontologiczny (znamienny dla egzystencjalistów). Człowiek wprawdzie jawi się jako byt niezwykle i uprzywilejowany co do swego sposobu zachowania się i pozycji w świecie. Wygląda nawet na osobliwy zwornik różnorodności ontycznej kosmosu. Świadomość ludzka bowiem pozwala ująć własną osobę jako swoje „ja” oraz wszystko inne jako dane podmiotu lub jego działanie. Niemniej jednak filozof nie powinien mówić o człowieku wyłącznie w pierwszej osobie. Ludzie nie wyczerpują również całego obszaru zainteresowania filozoficznego, a co ważniejsze — nie mogą stać się najgłębszą racją tłumaczącą wszelką rzeczywistość. Człowiek jest również elementem kosmosu. Stąd potrzeba teorii dotyczących typów bytu innych niż ludzie oraz ogólnej teorii bytu, aby w sposób pełny i ostatecznie wyjaśnić wszystko, co tak istnieje, że nie musi istnieć. Zresztą samodoświadczenie, samorozumienie, samodoskonalenie się, aczkolwiek są ważnym czynnikiem w procesie samookreślenia, nie wyczerpują ludzkiego poznania, a tym bardziej zachowania się. Nieodzowna jest nadto wiedza zdobyta ekstraspektywnie i ekstraprzecyjnie.

Antropologia filozoficzna więc to nie odczytanie filozoficzne ze stanowiska człowieka też o przyrodzie, społeczeństwie i poznaniu, ale odrębny dział filozofii. Z przyjęciem takiego poglądu wiąże się inna jeszcze konsekwencja dotychczasowych rozważań. Filozoficzna interpretacja faktów ludzkich nie uchroni się przed subiektywizmem i jego następstwami, jeśli w punkcie wyjścia nie uwzględni obok samodoświadczenia i samorozumienia również wiedzy o podstawowych strukturach obiektywnej rzeczywistości. Nie należy tego rozumieć tak, jakoby filozofia człowieka była jedynie rozwinięciem ontologii albo że sama refleksja nad naturą filozofii doprowadza do zobaczenia tam antropologii filozoficznej. Ta ostatnia nie może być partykularyzacją metafizyki ogólnej, aczkolwiek pozostaje metafizyką. Posiada bowiem odrębne dane do wyjaśnienia²⁹. Fenomeny ujmowane w punkcie wyjścia mieszczą się w horyzoncie bytowości, ale typu ludzkiego; są konstytutywne i fundamentalne dla człowieka i jego pozycji egzystencjalnej. Skoro jednak są nie tylko sytuacjami bezwzględnymi wyłącznie mojego „ja”, lecz także relacji jego do drugiej osoby,

²⁹ Zdarzeniem danym w samodoświadczeniu jest np. lęk, konflikt egzystencjalny, wolność, pytajna sytuacja poznawcza, aktywność umysłu, osobowy dialog itp. Egzystencjalizm niewątpliwie przyczynił się do wzbogacenia tego zestawienia, ale jednocześnie usunął bezzasadnie z pola zainteresowania inaczej ujmowane fenomeny bytowego horyzontu.

do innej rzeczy, do przeszłości, do całego uniwersum, a nadto nie tłumaczą się ostatecznie własną naturą, przeto ich dogłębna interpretacja musi dokonać się w ramach poznania typu metafizycznego. A więc trzeba posługiwać się w najbardziej teoretycznych wyjaśnieniach metodą filozofii bytu i jej aparatem pojęciowym. Oczywiście, metoda ta zostaje wzbogacona odpowiednio do zmienionego punktu wyjścia antropologii filozoficznej. Język zaś przeobraża terminy ogólnometafizyczne na uwyraźnione nowymi treściami (w oparciu o analogię). Z uwagi na tę analogiczność zresztą tworząc nowe pojęcia, charakteryzuje je również przez odniesienie do pojęć ogólnometafizycznych. Dzięki temu da się stwierdzić zasadnie, iż bytowość ludzka tłumaczy się ostatecznie i w sposób pełny wewnątrzbytową strukturą człowieka, w dużym stopniu wspólną wszystkim bytom, a co ważniejsze — jako współpartycypującą w bycie absolutnym³⁰.

Zarysowane ujęcie antropologii filozoficznej wymaga przeto, aby jej system suponował metodologicznie tzw. metafizykę ogólną oraz filozofię przyrody, a wyprzedzał metafizyczną psychologię, etykę, estetykę i całą filozofię kultury. Antropologia filozoficzna bowiem wyjaśnia fenomeny ludzkie ich ontyczną strukturą i co za tym idzie — pozycją egzystencjalną wśród bytów. Do tego potrzebne są metafizyczne tezy o złożeniu bytowym, właściwościach bytów i hierarchii ich typów³¹. A znowu inne wspomniane dyscypliny tzw. metafizyki szczegółowej w interpretowaniu swoich zdarzeń wyjściowych korzystają z twierdzeń filozofii człowieka³². Nie da się jednak w samej operacji uprawiania całej metafizyki przeprowadzić ostrego oddzielenia etapów przyporządkowanych poszczególnym częściom metafizyki. Najbardziej znamienne dla tej ostatniej jest bowiem postępowanie cyklicznie nawracające do kontaktów z rzeczywistością oraz wielokrotnie szukające analogii między różnymi typami bytowości i stale pod tym kątem uwyraźniające zdobyte już tezy. Tłu-

³⁰ Istnieją różne, bardziej szczegółowe determinacje metody metafizyki klasycznej. Według tzw. metody transcendentalnej ujęcie fenomenu ludzkiego uwidacznia konkretną egzystencję człowieka-całości i strukturalną jego jedność. Refleksja metafizyczna zaś szuka transcendentalnych warunków możliwości bytowości ludzkiej. Inni mówią tu o ostatecznych racjach uniesprzeczniających bytowość ludzką, daną przy tym nie tylko w samodoświadczeniu i uprzednim rozumieniu.

³¹ Niektórzy mówią tu o warstwach bytowych: cielesnej, roślinnej, zmysłowej i duchowej, ale terminologia taka wydaje się nie zharmonizowana z językiem teorii bytu.

³² Ściśle mówiąc, psychologia jako dyscyplina filozoficzna zajmuje się metafizycznym wyjaśnianiem życia psychicznego i wtedy suponuje filozofię człowieka jako metafizykę całej bytowości ludzkiej. Historycznie ukształtowana psychologia filozoficzna zawiera obok metafizyki psychiki ludzkiej również bardziej ogólne partie psychologii empirycznej, a nawet wiele zagadnień zaliczanych ściśle do antropologii filozoficznej.

macząca refleksja metafizyczna oraz doświadczalne ujęcie fenomenu wraz z jego pierwotnym rozumieniem przenikają się wzajemnie.

Nie znającemu bliżej filozofii klasycznej zaproponowany model antropologii filozoficznej wydać się może zbyt abstrakcyjny, mało uwzględniający dorobek interesujących się człowiekiem nauk, a nade wszystko trudno kontrolowalny co do empirycznego uprawomocnienia tez. Wiele z tych obaw da się rozproszyć. Mimo bowiem metafizycznego charakteru ocenianej względnie najwyżej tu teorii człowieka nie jest ona ani przestarzała, ani daleka od życia. Zrodziły ją właśnie potrzeby mentalności współczesnej. Nauki szczegółowe nie dają dziś odpowiedzi na pytania o to, kim jest człowiek całościowo wzięty, oraz w jakich relacjach pozostaje do innych bytów (gatunku, społeczeństwa, kultury, przyrody, ponadczasowych wartości, Absolutu). Nie odpowiedzą nauki, czy człowiek jest treściowo prosty czy złożony w aspekcie jego struktury ontycznej ani jaki typ więzi bytowej przysługuje naturze ludzkiej, ani wreszcie jaki jest sens człowieka w jego perspektywie ontycznej. Nie wiadomo, jak ostatecznie zdeterminować dychotomie: człowiek—świat, wolność—konieczność, immanentność—transcendentność, dualizm—jedność duszy i ciała. Nie wystarczą też do rozwiązania tych problemów filozoficzne teorie parcjalnych perspektyw osobowości ludzkiej, nawet ujmujące rozmaite funkcje człowieka jako wariacje tego samego tematu. A więc nie rozwiązują wspomnianych wyżej zagadnień antropologie filozoficzne jako: teoria percepcji i kreacji estetycznej (M. Dufrenne, M. Souriau), teoria poznania (E. Husserl), teoria moralności czy prawa naturalnego (J.G. Fichte, J.P. Sartre), teoria religii (F.W. Schelling, J. Bachofen, P. Ricoeur), teoria samej egzystencji (M. Heidegger) lub teoria kreacji znaku (E. Cassirer). Człowiek bowiem we wszystkich manifestacjach i aktywnościach okazuje się ontycznie identyczny, choć o różnych, przeciwnastawnych biegunowo obliczach. Należy znaleźć taką perspektywę w filozofii człowieka, aby osiągnąć komplementarność ujęć. Dotychczasowy antagonizm koncepcji antropologii filozoficznych nie sprzyja takiemu poszukiwaniu. Tymczasem rośnie odpowiedzialność ludzi za rzeczywistość, w której żyją i którą tworzą, oraz wcale nie maleją (mimo olbrzymiego postępu nauki i techniki) kłopoty w zajmowaniu optymalnej postawy w aktualnej cywilizacji. Niepodobna uniknąć sytuacji konfliktowych. Trzeba stale rozstrzygać, a tu brak bardziej trwałych kryteriów³³. Okazuje się, że dostateczne i racjonalnie uzasadnione podstawy do rozwikłania tej pogmatwanej, niezgłębionej i bogatej rzeczy-

³³ Dla zorientowania się we współczesnej problematyce filozofii człowieka warto przejrzeć streszczenia odczytów X Sekcji Międzynarodowego Kongresu Filozofii w Wiedniu 1968 r. Zob. *Akten des XIV Intern. Kongr. für Philos.*, Bd. V, Wien 1970, s. 3-110.

wistości ludzkiej może dać teoria, która bada człowieka w aspekcie jego bytowości oraz wskazuje ostateczne dla niego racje w jego ontycznej strukturze. Nie rozwiąże się zagadki śmierci oraz winy i cierpienia, jeśli nie umieści się człowieka w ontycznej perspektywie Absolutu (człowiek jest powołany do wiecznego szczęścia). Filozofia człowieka ma ukazać jego transcendencję (otwarcie, odniesienie) nie tylko do „ty” ludzkiego, lecz także boskiego. Racją bowiem i celem człowieka jest Absolut, określający się jako „Ty” dla człowieka (K. Rahner). W tych ogólnych twierdzeniach kryje się dostateczna baza dla uprawomocnienia zasadniczych tez teoretycznych poglądu na świat oraz konkretnych zasad działania. Nauki szczegółowe o człowieku zaś znajdują tam uwyrażnienie i uzasadnienie swoich implikacji. Wszystko to stanowi jednocześnie empiryczną weryfikację tez filozofii człowieka. Ta ostatnia kontroluje swą realność również w bardzo konkretnych fenomenach danych w punkcie wyjścia. W każdym razie jednak ten sposób uprawiania antropologii filozoficznej nie jest mniej poprawny epistemologicznie i metodologicznie niż metoda, która umieszcza antropologiczne dociekanie między religią, sztuką i nauką albo w sferze prywatnej kontemplacji.