

MACIEJ URBANEK*

ZWIĄZEK FILOZOFII KARLA JASPERSA Z KLASYCZNĄ ANTROPOLOGIĄ FILOZOFICZNĄ XX WIEKU

Słowa kluczowe: Jaspers, Scheler, Plessner, antropologia, antropologia filozoficzna, filozofia egzystencji
Keywords: Jaspers, Scheler, Plessner, anthropology, philosophical anthropology, philosophy of existence

I

Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie stosunku Karla Jaspersa do klasycznej antropologii filozoficznej XX wieku¹. Realizacja tego zadania

* Maciej Urbanek – ukończył studia w zakresie filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie (2008). Obecnie pracuje jako asystent w Instytucie Filozofii i Socjologii UP. Od 2008 r. członek Polskiego Towarzystwa Karla Jaspersa, od 2009 członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. E-mail: urbanek.mac@gmail.com.

Address for correspondence: Maciej Urbanek, The Pedagogical University of Cracow, Institute of Philosophy, Podchorążych 2, 30-084 Kraków. E-mail: urbanek.mac@gmail.com.

¹ Zwrotu „klasyki antropologii filozoficznej XX wieku” używam za Stanisławem Czerniakiem jako określenie sposobu uprawiania antropologii przez Maxa Schelera, Helmutha Plessnera oraz Arnolda Gehlena (zob. S. Czerniak, *Pomiędzy Szkołą*

nie może obyć się jednak bez pewnego zastrzeżenia metodologicznego. Otóż myśl autora *Philosophie* stanowi spójny projekt filozoficzny, w którym trudno jest dopatrywać się zasadniczych przewartościowań odnośnie do podstawowych pojęć i idei. Nowe tematy pojawiające się w orbicie zainteresowań filozofa są niejako „naturalnie” włączane w obręb jego myślenia poprzez odniesienie do wcześniej wypracowanych kategorii, co pozwala na rozwijanie i uzupełnianie zakresu tematycznego rozważań bez konieczności wprowadzania zasadniczych zmian w ich interpretacji. Sam Jaspers w swojej *Autobiografii filozoficznej* pisze: „Gdy myślę o własnym duchowym rozwoju, zdaję się dostrzegać w sobie jakąś sięgającą dzieciństwa niezmienność. Wyklarowały się w toku życia podstawowe dyspozycje młodości, wzbogaciła wiedza o świecie, nie było w nim natomiast nigdy zmiany przekonań, przełomów, kryzysów, ponownego odradzania”². Owa „niezmienność” jest również przyczyną swoistej powściągliwości Jaspersa w kwestii bezpośrednich odwołań do poglądów innych myślicieli i niewdawania się w polemiki ze współczesnymi mu autorami. Stanowi swoistą cechę jego refleksji, która od początku zakłada, że filozofować to urzeczywistniać siebie. Treść poglądów innych myślicieli istotna jest zatem o tyle tylko, o ile jednostka potrafi odnaleźć w niej sens właściwy dla własnej sytuacji dziejowej. Stąd filozofia Jaspersa wykazuje raczej charakter dialektyczny niż polemiczny, a wszelkie próby rekonstrukcji jego stosunku do innych dziedzin myśli muszą poprzestać na niewielkiej liczbie fragmentów *explicite* zawierających takie nawiązania. Dodatkowym utrudnieniem przy realizacji naszego tematu jest również szczupłość literatury poświęconej związkom filozofii Jaspersa i poglądów klasyków dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej. Komentatorzy niejednokrotnie określali myśl autora *Philosophie* jako antropologię, niemniej jednak opracowań poświęconych wpływom antropologii filozoficznej na jego twórczość w zasadzie nie ma³.

Frankfurcką a postmodernizmem. Antropologia filozoficzna Gernota Böhmego na tle klasycznych stanowisk antropologii filozoficznej XX wieku, [w:] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna: ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1998, s. VII i n.).

² K. Jaspers, *Autobiografia*, tłum. S. Tyrowicz, Toruń: Comer 1993, s. 121.

³ Udało nam się ustalić, że tematem tym zajmuje się obecnie chorwacka badaczka Ljilja Budimir (zob. L. Budimir, *Possibility of Viability of Philosophical Anthropology in the Work of Karl Jaspers*, „Filozofska Istrazivanja” 2011, nr 31 (3); też, *Čovjek kao*

Taki stan rzeczy powoduje, że rodzi się następujące pytanie: czy związki, które chcemy prześledzić, faktycznie istnieją?; czy próba ich rekonstrukcji nie okaże się ostatecznie wysiłkiem na rzecz ich kreacji? Odpowiedzi można szukać na dwóch płaszczyznach: merytorycznej i biograficznej. Argumentacja o charakterze merytorycznym ogniskuje się wokół dwóch kwestii. Po pierwsze, fragmenty, w których Jaspers przywołuje badania antropologów znajdujemy w tekstach z różnych okresów jego twórczości, a ich analiza w odniesieniu do całości myśli filozofa wskazuje, że miał on jasno sprecyzowany pogląd w kwestii ich zasadności. Po drugie, Jaspers w kilku miejscach wyraził *explicite* swój stosunek do twórczości Maxa Schelera, który można potraktować jako krytykę poglądów antropologów początku XX wieku. Biorąc zaś pod uwagę argumenty natury biograficznej, należałoby podkreślić: specyfikę życia naukowego w Niemczech (np. znajomość Jaspersa z Weberem, Husserlem i Heideggerem) oraz rozgłos, jaki prace antropologów zyskały na początku ubiegłego wieku.

W niniejszym artykule interesować nas będą przede wszystkim wątki merytoryczne, a zależności natury osobistej zarysowane zostaną jedynie akcydentalnie. W tym sensie tekst ten nie rości sobie prawa do kompleksowej realizacji tematu. Jest próbą rekonstrukcji podstawowych zagadnień związanych ze stosunkiem Jaspersa do współczesnej mu antropologii filozoficznej i jako taki ma stanowić asumpt do bardziej szczegółowego opracowania.

II

Odwołania do dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej w pracach Jaspersa dają się podzielić na dwie grupy: a) fragmenty, w których przywołany i komentowany przez autora jest sam termin „antropologia” oraz b) komentarze i uwagi do poglądów przedstawicieli klasycznej antropologii filozoficznej⁴.

Jeżeli chodzi o sam termin „antropologia”, to występuje on w pracach Jaspersa sporadycznie. Częściej pojawia się dopiero w *Wierze filozoficznej*

šifra (Karl Jaspers) i homo absconditus (Helmuth Plessner) – na tragu usporedbe, „Filozofska Istraživanja” 2012, nr 32 (2), s. 297–312).

⁴ Osobną kwestią, choć nie bez znaczenia dla naszych rozważań, jest analiza wpływu, jaki na twórczość Jaspersa miały prace biologów – Jakoba von Uexküllla oraz Adolfa Portmanna.

wobec objawienia, gdzie znajdujemy go kilkakrotnie w trzech różnych kontekstach⁵. Po raz pierwszy, gdy Jaspers pisze o wypaczeniach, których dopuszczamy się, petryfikując myśl w doktrynach (również filozoficznych). Antropologia jest z tej perspektywy wyłącznie formą „ustrukturuwanej wiedzy pozornej”, która poprzez próby zobiektywizowania zjawiska traci z oczu właściwy sens ludzkiego bytu. „Wielki schemat: świat, człowiek, Bóg, bycie (o których traktowały kosmologia, antropologia, teologia, ontologia jako dyscypliny filozoficzne), wprawdzie kryje w sobie prawdę, której z perspektywy źródła nie sposób zgubić, niemniej jednak po jego zobiektywizowaniu, w logicznie ustrukturuwanej wiedzy pozornej treść zostaje zagubiona w nieżywej pojęciowości”⁶. Drugi raz o antropologii Jaspers wspomina na początku rozdziału zatytułowanego *Czym jest człowiek?* Wskazuje tam, że mimo iż powstanie w człowieku wyobrażenia na swój temat „[...] jest jednym z momentów jego dochodzącej do siebie istoty”⁷, to nauki takie jak antropologia, psychologia czy socjologia stwarzają zagrożenie „ugrzęźnięcia” w ogólnej wiedzy o sobie. Wiedzy, która poprzez wchodzenie w „nieskończoną wielorakość istoty ludzkiej”⁸ sama ulega nieskończonemu rozwarstwieniu. „Mówi się o antropologii fizycznej, antropologii psychologicznej, antropologii medycznej, antropologii socjologicznej. Antropologia ma dostarczyć wiedzy o nas – o istotach, które występują w świecie pośród innych istot”⁹. Ostatecznie jednak okazuje się ona co najwyżej sposobem przedmiotowego ujęcia naszego empirycznego bytu. Jaspers stwierdza wręcz: „Podążając wszystkimi tymi drogami, badania nie przybliżają się do samego człowieka. Żadne badania nie potrafią przejrzeć tego, czym jest człowiek jako całość”¹⁰. Trzecim kontekstem wykorzystania terminu „antropologia” jest moment, gdy Jaspers wskazuje na „szyfr rozdzielnosci duszy i ciała” jako inspirację dla badań „antropologii teologicznej”¹¹.

⁵ Dla porównania zauważmy, że w *Byciu i czasie* Heideggera (zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s. 557) pojęcie „antropologia” pojawia się ponad dwadzieścia razy.

⁶ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Wydawnictwo Znak 1999, s. 164.

⁷ Tamże, s. 572.

⁸ Tamże, s. 573.

⁹ Tamże, s. 572.

¹⁰ Tamże, s. 573.

¹¹ Tamże, s. 361.

Zestawienie powyższych fragmentów odsłania dwa istotne aspekty Jaspersowskiego ujęcia antropologii. Po pierwsze, jest ona rozumiana jako subdyscyplina filozofii (bądź nauki), której celem jest dostarczenie wiedzy o człowieku jako istocie występującej w świecie pośród innych istot. Takie ujęcie człowieka jest według Jaspersa arbitralne, gdyż wyróżnia jego sferę zjawiskową, co niejako na wstępie sytuuje go w określonym kontekście i ramach pojęciowych, a tym samym zamyka w gotowej wizji przedmiotowej. Po drugie, wskazując na różne płaszczyzny przejawiania się bytu ludzkiego – na przykład w odniesieniu do świata, w którym żyje, czy otaczających go istot żywych – antropologia „gubi” całość, jaką stanowi człowiek i ostatecznie ulega rozbiciu na szereg szczegółowych, ale jednocześnie autonomicznych dyscyplin (np. antropologia psychologiczna, socjologiczna czy teologiczna). Zjednoczenie tych perspektyw i ujęcie człowieka w jego pełni domaga się zatem osobnego procesu, polegającego na uzgadnianiu wyników poszczególnych badań, co okazuje się niejednokrotnie problematyczne i może prowadzić do wypaczeń.

Drugą grupą antropologicznych odniesień są nawiązania do przedstawicieli klasycznej antropologii filozoficznej. Podobnie jak w przypadku terminu „antropologia”, fragmentów tych jest stosunkowo niewiele. Jaspers wymienia z nazwiska wyłącznie Schelera i Plessnera, do których odwołuje się również niebezpośrednio w przynajmniej jednym z tekstów. Gehlena nie wspomina w zasadzie nigdzie. Uważna lektura pism Jaspersa pozwala jednak zauważyć wyraźny wpływ, jaki klasyczna antropologia filozoficzna wywarła na twórczość autora *Philosophie*. Jego wyrazem jest obszerny fragment *Wiary filozoficznej*, w którym *implicite* przywoływane są rozstrzygnięcia jej najwybitniejszych przedstawicieli. Ponieważ jednak Jaspers nie wymienia z nazwiska żadnego z nich, kwestia ich „wkładu” w treść tej pracy domaga się krótkiego omówienia.

I tak, w toku prowadzonych analiz Jaspers opisuje doświadczenia określające punkt wyjścia badań nad specyfiką bytu ludzkiego. Pierwszym z nich jest ujęcie człowieka jako „jednego z ogniw w łańcuchu istot żywych”. Badania prowadzone w tym zakresie wskazują jednak raczej na powinowactwo ze światem zwierząt niż na jakiegokolwiek unikalne uposażenie biologiczne człowieka. „Mogę w sposób określony i dający możliwość odpowiedzi pytać o to, co odróżnia na przykład człowieka od małpy, a małpę od innych ssaków, ale nie mogę pytać o to, co odróżnia człowieka od

zwierzęcia”¹². Usytuowanie człowieka w szeregu istot żywych rehabilituje jego biologiczną naturę, nie odpowiada jednak na pytanie o jego swoistość. Konieczne jest określenie nowego punktu wyjścia dla badań nad specyfiką bytu ludzkiego. Ma nim być „dostrzeżenie niedającej się z niczym porównać ekspresji ludzkiego ciała”¹³. Podejście takie cechuje istotne zawężenie sposobu ujmowania człowieka. Patrzymy na niego już nie tyle poprzez wskazanie na gatunkową charakterystykę tego, co żywe (cielesność w ogóle), ale stawiając pytanie o specyficzne sposoby jej manifestacji w świecie. Nie interesuje nas już ciało jako pasywny nośnik cech gatunkowych, a cielesność w jej aktywności. Jak zauważa Jaspers, dokonanie znaczących odkryć na tej drodze skutkowałoby dookreśleniem zakresu badań prowadzonych na pierwszej z dróg, a w konsekwencji umożliwiłoby wskazanie miejsca człowieka w łańcuchu istot żywych. Niestety, pomimo najróżniejszych hipotez przyjmowanych przez badaczy – „od twierdzenia, że tylko człowiek potrafi się śmiać, aż do tezy o fizjologicznie i morfologicznie otwartej strukturze jego cielesności zawierającej w sobie [...] wszystkie możliwości tego, co żyje”¹⁴ – analizy prowadzone w tym duchu nie przyniosły zasadniczych rozstrzygnięć. Podobnie jak próby określenia genezy człowieka poprzez odwołanie do mechanizmów odrywających go od świata natury, którego jest integralną częścią: „gdy na przykład pojmuje się człowieka jako wynik zahamowania rozwoju embrionalnego lub jako podobny udomowionym zwierzętom wytwór domestykacji będącej następstwem kultury; obie odpowiedzi są absurdalne”¹⁵. Konkludując, Jaspers stwierdza: „Postęp poznania powiększa tylko niewiedzę w sprawach podstawowych, wskazując zarazem na granice, którym sens możemy nadać tylko czerpiąc z innego źródła niż poznanie”¹⁶.

Przytoczone rozważania mają bez wątpienia rodowód filozoficzno-antropologiczny, a przywoływane argumenty odsyłają do prac antropologów filozoficznych początku XX wieku. Element, który w pierwszej kolejności zwraca naszą uwagę, to wyróżnione przez Jaspersa „drogi” docierania do

¹² K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń: Comer 1995, s. 42.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 43.

¹⁵ Tamże. Słowa te są aluzją m.in. do teorii retardacji Ludwika Bolka.

¹⁶ Tamże.

specyfiki człowieka. Z jednej strony przywołuje on tezę o konieczności uwzględnienia zwierzęcej natury człowieka; z drugiej zaś wskazuje na „niedającą się z niczym porównać ekspresję ludzkiego ciała”. Pierwszy z tych wątków ma swój rodowód w osiemnastowiecznej filozofii Herdera i pełni rolę jednego z aksjomatów antropologii filozoficznej od jego czasów, drugi stanowi charakterystyczny motyw antropologii filozoficznej pierwszej połowy XX wieku – w szczególności antropologii Plessnera. Zasadne wydaje się tym samym twierdzenie, że w przytoczonym fragmencie Jaspers nie ogranicza się wyłącznie do przywołania powszechnie w XX wieku akceptowanego poglądu o przynależności człowieka do świata zwierząt, ale pośrednio (wskazując na ekspresyjność ludzkiej cielesności) zdaje się odnosić do poglądów autora *Pytania o conditio humana*, który zagadnienie cielesności i jej granic uczynił jednym z podstawowych motywów swojej filozofii. Uwzględnienie tych dwóch wątków prowokuje do reinterpretacji przytoczonego fragmentu: możliwe są dwa doświadczenia określające punkt wyjścia badań nad człowiekiem. Pierwsze z nich traktuje ciało człowieka jako „ogniwo w łańcuchu istot żywych”, czyli jako przedmiot poddający się obiektywnemu badaniu pod kątem cech gatunkowych oraz wynikającego z nich miejsca zajmowanego „w kosmosie” (Scheler). Według drugiego doświadczenia ciało rozpatrywane jest w swojej „nieporównywalnej z niczym ekspresji”. Zaczyna funkcjonować jako żywe ciało, które nie stanowi już przedmiotu w przestrzeni, a może być dostrzeżone w przeżyciu jako moje (Plessner). Co za tym idzie, próby fundowania swoistości człowieka na *Dasein* muszą uwzględniać fenomen przeżycia cielesności i nie mogą ograniczać się jedynie do obserwacji ciała jako przedmiotu w świecie¹⁷. Dopiero uwzględnienie obu tych perspektyw mogłoby dawać bowiem nadzieję na zasadniczy przełom w kwestii określenia swoistości człowieka. Ostatecznie jednak, nawet uwzględnienie „ekspresji ludzkiego ciała” (mimo że pozwala na uchwycenie jego empirycznej natury, a być może również odsłania jego genezę) nie może być – zdaniem Jaspersa – uznane za adekwatny sposób opisywania człowieka w jego całości. Analiza „form ekspresji cielesnej”

¹⁷ Plessner wyraził to następująco: „Obojętnie, czy się poruszam i coś robię, czy pasywnie poddaję oddziaływaniu obrazów świata zewnętrznego, w tym również obrazów mojego ciała, które do tego świata należy, sytuacja mojej egzystencji jest dwuznaczna: jest to egzystencja jako ciała i egzystencja w ciele (*als Körperleib – im Körperleib*)” (zob. H. Plessner, *Śmiech i płacz. Badania nad granicami zachowania ludzkiego*, tłum. A. Zwolińska, Z. Nerczuk, Kęty: Antyk 2004, s. 36).

w dalszym ciągu koncentruje się na zjawisku bytu ludzkiego, czyli na tym, co przedmiotowe. Postęp poznania o charakterze przedmiotowym powiększa natomiast „niewiedzę w sprawach podstawowych”. Niesie ze sobą ryzyko, iż wgląd w jeden z momentów bytu ludzkiego przesłoni pozostałe bądź leżącą u podstawy jedność jego poszczególnych aspektów.

Zasadność odwołania do badań Plessnera przy interpretacji fragmentu *Wiary filozoficznej* nie jest oczywiście ewidentna, ale wydaje się bardzo prawdopodobna. Uprawomocnia ją fakt przywołania przez Jaspersa zjawiska śmiechu („tylko człowiek potrafi się śmiać”¹⁸). Uwagę tę łatwo zbagatelizować, gdyż sama z siebie nie budzi specjalnych kontrowersji (podobnie było w czasach Jaspersa). Jest ona jednak znacząca nie tyle ze względu na swą treść, ile ze względu na kontekst, w jakim się pojawia. Otóż Jaspers używa śmiechu jako przykładu obrazującego specyficzność „ekspresji ludzkiego ciała”, a w tej roli pojawia się on dopiero w filozofii Helmutha Plessnera – w jego tekście *Śmiech i płacz. Badania nad granicami zachowania ludzkiego*¹⁹. Autor ten zauważa mianowicie, iż człowiek jest istotą obdarzoną dystansem do samej siebie. „Ich bin, aber ich habe mich nicht» – jestem, ale nie panuję nad sobą – tak można scharakteryzować sytuację człowieka w jego cielesnej egzystencji”²⁰. Śmiech i płacz stanowią reakcje graniczne będące właśnie wyrazem utraty panowania²¹, „w porównaniu z językiem, gestykulacją i mimicznymi ruchami ekspresyjnymi dowodzą daleko posuniętej emancypacji procesów cielesnych od osoby. W tym zerwaniu stosunku i samodzielności upatrujemy to, co kluczowe dla owych fenomenów. W żadnej innej formie ekspresji ta tajemnicza kompozycja ludzkiej natury nie odsłania się w sposób bardziej bezpośredni niż w śmiechu i płaczu”²². Tym samym przywołanie przez Jaspersa zjawiska śmiechu jako konstytutywnej cechy ludzkiej cielesności²³ wraz z określeniem go mianem „ekspresji ludzkiego

¹⁸ Zob. przyp. 19.

¹⁹ Temat śmiechu i jego roli podejmował również Joachim Ritter w tekście *Über das Lachen* z 1940 r. Artykuł ten podejmuje jednak tę kwestię z zupełnie innej perspektywy (zob. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 1994, s. 146 i n.).

²⁰ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa: PIW 1988, s.79–80.

²¹ Zob. H. Plessner, *Śmiech i płacz*, dz. cyt., s. 23 i n.

²² Tamże, s. 33.

²³ Zob. przyp. 18.

ciała” (Plessner mówi o „zjawisku ekspresyjnym”²⁴, „formie ekspresji”²⁵) są wyraźnym świadectwem nieprzypadkowości zestawienia tych dwóch postaci. Tym bardziej że pracę *Lachen und Weinen* będzie Jaspers przywoływał kilka lat później – w siódmym wydaniu swojej *Psychopatologii ogólnej* (1959). Píše tam: „Śmiech i płacz [...] są reakcjami na kryzys w człowieku; niewielkimi, somatycznymi zmianami, w których ciało doznające straty ulega dezorganizacji [...]. Śmiech i płacz są wyłącznie ludzkie, nie występują u żadnego zwierzęcia, ale są uniwersalne dla gatunku ludzkiego”²⁶.

Odwolania do Plessnera okażą się zasadne również wówczas, gdy uwzględnimy chronologię publikacji obu filozofów. Książka Plessnera *Śmiech i płacz* wydana została w roku 1941, zaś interesujące nas dzieło Jaspersa ukazało się drukiem w roku 1947. O konstytutywnej roli śmiechu Plessner pisał jednak już w swoim głównym dziele *Die Stufen des Organischen und der Mensch* z roku 1928. Tym samym, nawet przyjmując, że przystępując do pracy nad *Philosophie* (1932) Jaspers mógł nie znać opublikowanego w 1928 roku *Die Stufen...*, wydaje się zupełnie nieprawdopodobne, aby niemal 20 lat później rozstrzygnięcia Plessnera dotyczące cielesności oraz form ekspresji cielesnej człowieka były mu w dalszym ciągu nieznanymi²⁷.

Wątpliwości odnośnie do przedstawionej interpretacji wzbudza to, że autor wymienia wyłącznie śmiech (o którym pisało wielu autorów²⁸), a nie wymienia płaczu. Istnieje zatem możliwość, że z pracami Plessnera Jaspers zapoznał się już po napisaniu *Der philosophische Glaube*, czyli po roku 1947. Nie znajduje ona jednak przekonującego potwierdzenia i wydaje się mało prawdopodobna.

Autor *Pytania o conditio humana* nie jest jednak jedynym antropologiem, który wpłynął na kształt analizowanego fragmentu *Wiary filozoficznej*. Uwaga o „otwartej strukturze cielesności zawierającej w sobie [...] wszystkie możliwości tego, co żyje” zdaje się bowiem odsyłać do koncepcji stopni

²⁴ H. Plessner, *Śmiech i płacz*, dz. cyt., s. 15.

²⁵ Zob. tamże, s. 21 i n.

²⁶ Zob. K. Jaspers, *General Psychopathology*, trans. J. Hoenig, M.W. Hamilton, Chicago: The Johns Hopkins University Press 1963, s. 270.

²⁷ Wątek ten warto byłoby zbadać pod kątem znajomości Jaspersa z Heideggerem oraz „sporu o antropologię filozoficzną”, który autor *Bycia i czasu* prowadził z Plessnerem. Zob. J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną. Heidegger-Plessner*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2011.

²⁸ Zob. H. Plessner, *Śmiech i płacz*, dz. cyt., s. 23 i n.

upsychicznienia organizmów żywych Schelera. Autor ten w *Stanowisku człowieka w kosmosie* (1928) postuluje zestawienie człowieka i zwierzęcia, które opierać się ma na analizie poszczególnych sposobów przejawiania się życia w świecie. Są to odpowiednio: pęd uczuciowy, instynkt, pamięć asocjacyjna oraz inteligencja praktyczna. Uhierarchizowanie istot żywych według przysługujących im stopni upsychicznienia pokazuje z kolei, że jej zwieńczeniem jest człowiek, który łączy w sobie wszelkie przejawy organicznego życia²⁹. Co za tym idzie, pomimo niedostatku przystosowania biologicznego, byt ludzki uosabia wszelkie „możliwości tego, co żyje” i jako taki jest nierozzerwalnie związany ze światem natury. Prowadzone przez Schelera badania ujawniają jednak jeszcze jeden istotny fakt. Mianowicie, że istotowa różnica między zwierzęciem a człowiekiem nie może być wynikiem wyłącznie biologicznego przystosowania. Dopuszcza ono jedynie zróżnicowania ilościowe. Różnica jakościowa konstituuje się zatem dopiero w momencie wprowadzenia w hierarchię elementu przeciwstawiającego się życiu. Jest nim duch, za pomocą którego dokonuje się hamowanie popędów, a jednostka może zyskać charakter „otwartej na świat”.

III

Oprócz komentowanego wyżej fragmentu *Wiary filozoficznej*, odwołania do filozofii Maxa Schelera znaleźć można między innymi w *Psychopatologii ogólnej*, *Psychologii światopoglądów*, *Autobiografii filozoficznej* oraz *Korespondencji z Hannah Arendt*. Najobszerniejszy fragment, w którym autor *Philosophie* wyraża *explicite* swój stosunek do Schelera i filozofii, znajdujemy jednak w niewysłanym liście do Heideggera z 4 czerwca 1928 roku. Czytamy tam: „W dwa dni po śmierci Schelera obmyślałem mowę, którą chciałem wygłosić na seminarium. Doszedłem do wniosku, że nie mogę jej wygłosić. To był kawał faceta. Jego lotność i «duchowość» trzeba mimo wszystko uważać za coś dzisiaj niezastąpionego. «Publicznie» – tj. w rozmowach, które nie odbywają się między przyjaciółmi – też nie dam powiedzieć o nim złego słowa. Choć Scheler nie był nigdy światłem, które

²⁹ Zob. K. Chrobak, *Od metafizyki do empirii. Antropologiczno-filozoficzne wizje człowieka*, „Analiza i Egzystencja” 2014, nr 26, s. 138 i n.

rozzaśniałoby mi drogę – był błędnym ognikiem. A przede wszystkim nigdy nie umiałem go ani nienawidzić, ani kochać”³⁰.

Fragment ten wyraźnie wskazuje, iż stosunek Jaspersa do Schelera nie jest jednoznaczny. Z jednej strony Jaspers docenia twórczość autora *Stanowiska człowieka w kosmosie*. W *Psychopatologii ogólnej* wspomina opracowaną przez Schelera klasyfikację wartości oraz (w części poświęconej analizie zależności między rozwojem psychicznym a przekształceniami popędów) wskazuje na pracę *Resentyment a moralność* jako na tekst, w którym podważona zostaje Nietzscheańska teza o „resentymentalnym” źródle wartości chrześcijańskich. Jak pisze: „Scheler przeprowadził doskonałą analizę istotnych powiązań i wykazał zwodniczość tych [Nietzscheańskich – M.U.] przewartościowań”³¹. Uwagi do filozofii wartości Schelera znajdujemy również w *Psychologii światopoglądów*³², w której czwartym wydaniu – pisząc o „nastawieniach entuzjastycznych” – Jaspers przywołuje pracę *Istota i formy sympatii*³³. Z drugiej strony, pomimo uznania, jakim Jaspers darzy Schelerowskie rozważania aksjologiczne i etyczne, jego stosunek do autora *Socjologii wiedzy* bywa w wielu miejscach jednoznacznie krytyczny. Przykładowo, w liście do Arendt z 1 grudnia 1960 roku w ostrych słowach zarzuca mu opaczne rozumienie twórczości Maxa Webera i doszukiwanie się w jego pismach treści, których ten nigdy nie sformułował³⁴.

Podobną niejednoznaczność znajdujemy również w podejściu Jaspersa do antropologicznej części dorobku Schelera. Ponieważ jednak nie została ona wyrażona *explicitie*, to aby wydobyć jej główne aspekty, musimy najpierw zestawić charakterystyczne dla obu filozofów sposoby podchodzenia do zagadnienia, jakim jest człowiek.

³⁰ K. Jaspers, M. Heidegger, *Korespondencja 1920–1963*, tłum. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J. Spychała, Toruń: Wydawnictwo Rolewski 2000, s. 84–85.

³¹ K. Jaspers, *General Psychopatologie*, dz. cyt., s. 325.

³² Z *Autobiografii filozoficznej* wiemy, że Rickert, z którym Jaspers pracował w Heidelbergu od 1916 r., po przejrzaniu odbitek korekty *Psychologii światopoglądów* sugerował wykreślenie uwag dotyczących aksjologicznych systemów Münsterberga, Schelera oraz swojego (Rickerta). Jaspers zastosował się do wskazania neokantysty. Odwołanie do filozofii wspomnianych myślicieli znajdujemy natomiast w siódmym wydaniu *Psychopatologii ogólnej* z roku 1959. Zob. K. Jaspers, *General Psychopatologie*, dz. cyt., s. 320.

³³ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin–Göttingen–Heidelberg: Springer 1954, s. 123.

³⁴ Zob. H. Arendt, K. Jaspers, dz. cyt., s. 407.

I tak, we *Wprowadzeniu do filozofii* autor zauważa: „[...] człowiek jest sobie dostępny podwójnie: jako przedmiot badań i jako egzystencja wolności, która wymyka się badaczom. W pierwszym wypadku mówimy o człowieku jako przedmiocie, w drugim – o czymś nieprzedmiotowym, czym człowiek jest i co sobie uprzytamnia w autentycznym samouświadomieniu”³⁵. Jedynym możliwym punktem wyjścia dla prawdziwie źródłowych badań bytu ludzkiego jest zatem wolność. Wszelkie próby ujęcia go z innej perspektywy narażają się na błąd nieuprawnionego uprzedmiotowienia, w wyniku którego wewnętrzna dynamika bytu ludzkiego zostaje całkowicie pominięta (bądź zredukowana do sfery tego, co fenomenalne), a wolne działanie przyjmuje formę uwarunkowanej czynnikami zewnętrznymi (np. biologicznie czy historycznie) aktywności w świecie. Jaspers oczywiście nie neguje faktu, iż człowiek jest istotą uwarunkowaną i określoną przez swoje „miejsce w kosmosie”. Wskazuje jedynie, iż przyrastająca z każdą epoką wiedza co do poszczególnych uwarunkowań nie może być uznana za wiedzę o człowieku jako takim. Wręcz przeciwnie, wzrastający wśród ludzi poziom wiedzy na temat własnej psychologicznej czy społecznej konstytucji zdaje się spychać ich w iluzję samowiedzy³⁶. Stawia znak równości pomiędzy zjawiskiem bytu ludzkiego i „człowiekiem jako takim”. Zdaniem Jaspersa poszczególne fenomeny stanowią przejaw nieuchwytniej pojęciowo jedności, którą mogą odczuć jedynie w „autentycznym samouświadomieniu” wolności. Dlatego Jaspers stwierdza: „Czym jest człowiek, nigdy się do końca nie dowiemy, możemy tego co najwyżej doświadczyć u źródła naszych myśli i czynów. Człowiek zasadniczo wykracza poza wszystko, co może o sobie wiedzieć”³⁷.

Takie uprzedmiotowienie człowieka stanowi (według Jaspersa) podstawowy błąd filozoficznej antropologii Schelera, a ostatecznie wszelkich

³⁵ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław: Siedmioróg 2004, s. 43.

³⁶ Jaspers zgadza się tutaj z Schelerem, który w *Przedmowie do Stanowiska człowieka w kosmosie* pisał: „[...] nad nowym obrazem istotowej budowy człowieka, oprócz fachowych kręgów filozofów, pracują biologowie, lekarze, psychologowie i socjologowie. Mimo to jednak [...] poczucie własnej problematyczności człowieka osiągnęło współcześnie maksimum”. Zob. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1987, s. 45. Pogląd ten wyrażony został również przez Heideggera (zob. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN 1989, s. 233–234).

³⁷ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 43.

antropologii. Stawiając sobie za zadanie określenia „istotowej specyfiki bytu ludzkiego”, autor *Stanowiska człowieka w kosmosie* zestawia człowieka i inne organizmy żywe. Nie dostrzega jednak, że w ten sposób koncentruje się wyłącznie na porównywaniu fizjologiczno-biologicznych przejawów życia, które potraktowane jako elementy składowe *Dasein* same tracą swoistość. Człowiek nie jest całością w znaczeniu sumy elementów, ale jako pierwotna jedność. Możemy starać się wskazać poszczególne momenty jego istoty, ale to nie oznacza, że da się ją z nich złożyć. Stąd metoda Schelera jest fragmentaryczna i nie dociera do właściwej głębi człowieka. Byt ludzki, tak jak widzi go Jaspers, nie daje się zamknąć w nawet najbardziej skomplikowanej siatce pojęć czy teorii. Człowiekiem jestem bowiem nie tylko jako zjawisko (jako to, co skończone i określone), ale przede wszystkim w swojej egzystencji (jako to, co nieskończone i nieokreślone). Tym samym tam, gdzie antropologia, opierając się na faktach nauk szczegółowych, widzi odpowiedź na pytanie o istotę bytu ludzkiego, tam Jaspers widzi jedynie konieczny, ale wyłącznie przejściowy etap procesu dochodzenia do samoświadomości. Zwieńczeniem tego procesu nie jest zaś ugruntowana w biologii czy zoologii antropologia gatunku czy „grupy rodzajowej”, ale metafizyka egzystencjalna.

Zauważmy w tym miejscu, że ów ostatni punkt mógłby poniekąd zbliżyć obu filozofów. Scheler, podobnie jak Jaspers, dostrzega bowiem potrzebę metafizyki. Widzi, że fundament „jedności człowieka” nie leży po stronie jego „naturalnej organizacji”, lecz po stronie przeciwstawiającego się życiu ducha oraz „ukierunkowania na absolut”³⁸.

Wyniki takiego poznania tego, co istotnościowe (*Wesenserkenntnisse*), pełnią *dwie* bardzo ważne funkcje. Dla nauk pozytywnych [...] wyniki te są naczelnymi założeniami, *aksjomatami* [...]. Dla filozoficznej *metafizyki* natomiast, której ostatecznym celem jest poznanie absolutnie istniejącego bytu, wyniki poznania istotnościowego są „oknami na Absolut” [...]. Albowiem [co się tyczy] wszelkiej prawdziwej istoty, którą rozum odkrywa w świecie, to ani jej samej, ani istnienia «czegoś» o takiej istocie nie można sprowadzić do mających skończony charakter przyczyn empirycznych³⁹.

³⁸ Por. tamże, s. 40.

³⁹ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 98–99.

Podstawowym ogniskiem „sporu” między Jaspersem i Schelerem okazuje się zatem charakterystyczne dla antropologów przekonanie, że właściwym punktem wyjścia dla badań nad człowiekiem jest analiza jego konstytucji biologicznej. O ile Jaspers mógłby się zgodzić z takim założeniem jeżeli chodzi o sposób poznawania człowieka (wszak przedmiotem bezpośredniego poznania jest jego zjawiskowo-cieleśna postać), o tyle próby faktycznego ugruntowania wszelkich aspektów człowieka w cielesności budzą zasadniczy sprzeciw filozofa. Jedność człowieka jest bowiem pierwotniejsza od któregośkolwiek z jego aspektów i nie da się jej wyprowadzić z określonej konstytucji psychofizycznej organizmu. To nie biologia wyznacza zakres wolności, a raczej wolność, którą człowiek jest, kształtuje sens i specyfikę sfery biologicznej, która mu przysługuje. Dlatego w *Wierze filozoficznej* czytamy:

Człowieka nie można wywieść z czegoś innego, pozostaje w bezpośrednim związku z podstawą wszystkich rzeczy. Uprzytomnienie sobie tego oznacza wolność człowieka, która w każdym innym totalnym uzależnieniu jego bytu gubi się, a zostaje całkowicie odzyskana w tej właśnie jednej totalnej zależności. Wszelkie zależności od świata i biologiczne procesy rozwojowe dotyczą jakby materii człowieka, a nie jego samego⁴⁰.

Scheler i pozostali antropolodzy mogą być zatem określani mianem „błędnych ogników” zawsze gdy zakładają, że badanie człowieka może przyjąć formę czystej obserwacji, która jest w stanie opisać swój przedmiot, nie wchodząc z nim w żadną relację. Taki sposób patrzenia jest bowiem możliwy tylko o tyle, o ile nasz ogląd ludzkiego bytu jest czysto zewnętrzny. „Oglądanie” kończy się jednak, gdy drugi człowiek przestaje być dla nas obiektem w świecie. Jednocześnie zaś, dopiero gdy przestaniemy „ogłądać”, człowiek może się nam ukazać w całej swej pełni. Dlatego, argumentując przeciwko możliwości antropologicznego opisu bytu ludzkiego, Jaspers odwołuje się do swoistego paradoksu. Podkreśla, że antropologia jako nauka „ma dostarczyć wiedzy o nas – o istotach, które występują w świecie pośród innych istot”, tyle że właśnie taka wiedza domaga się zakorzenienia w doświadczeniu ludzkiej wolności, a co za tym idzie, wymyka się uprzedmiotawiającemu spojrzeniu antropologicznemu. Innymi słowy, „[...] czysta

⁴⁰ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, dz. cyt., s. 45.

obserwacja zostaje przełamana, gdy widzimy przed sobą człowieka, który rozumie, mówi, odpowiada, człowieka nienaruszalnego w swej godności, innego od wszelkich zwierząt. Komunikowanie się jest czymś więcej niż obserwacją⁴¹.

IV

W ramach podsumowania warto odpowiedzieć na jeszcze jedno – być może najważniejsze w kontekście podejmowanego tematu – pytanie. Mianowicie, czy samego Jaspersa można uznać za przedstawiciela antropologii filozoficznej? Aby się o tym przekonać, musimy najpierw określić, w jaki sposób antropolodzy definiowali swoją dyscyplinę, a następnie sprawdzić, czy i w jakim stopniu ich postulaty pokrywają się z projektem filozoficznym Jaspersa.

Otóż zarówno Scheler jak i Plessner dokonali systematycznego namysłu nad celami i metodologią antropologii filozoficznej. Pierwszy z nich już w 1915 roku (w tekście *O idei człowieka*) formułuje zarys koncepcji, którą w *Stanowisku człowieka w kosmosie* określi mianem „istotowego pojęcia człowieka”. Jej przewaga nad wypracowanymi wcześniej określeniami bytu ludzkiego (np. *anima rationale*, *homo sapiens* czy *homo faber*) ma polegać na tym, że wskazując na zasadniczą niedefiniowalność bytu ludzkiego, koncentruje się nie tyle na uchwyceniu *differentia specifica* człowieka, co na opisie aktywności stanowiącej właściwy sens jego „sposobu bycia”⁴². Adam Węgrzecki podkreśla, że poprzez istotowe ujęcie człowieka Scheler ma nadzieję zbadać „[...] zasady dynamiki indywiduum ludzkiego oraz jego możliwości rozwojowe. Usiłuje filozoficznie naświetlić genezę człowieka i opierając się na znajomości stanu aktualnego – zarysować jego prognozę filozoficzną”⁴³. Innymi słowy, jako główne zadanie antropologii filozoficznej Scheler widzi przekroczenie fragmentaryczności obrazów człowieka i powrót do wizji jego bytu jako odznaczającej się własną specyfiką, autonomicznej istoty. Podobnie formułuje swój opis antropologii Helmuth Plessner. W tekście *Zadanie antropologii filozoficznej* wysuwa następujące postulaty: po pierwsze, „żadnemu ze sposobów rozważania nie wolno podporządkować

⁴¹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, dz. cyt., s. 25.

⁴² Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 47–49.

⁴³ A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1975, s. 74–75.

drugiego”⁴⁴. Tym samym każdy element konstytucji człowieka, który zdaje się wskazywać na jego istotę (bądź jej część), powinien być traktowany na równi z innymi tego typu elementami. Pozwoli to uniknąć błędnego relatywizowania i obiektywizowania człowieka do tego, czym nie jest. Po drugie, jedność, w której realizują się poszczególne aspekty bycia człowieka, „nie powinna chcieć dostarczać wypowiedziom filozofii oraz nauk i życia jakichś zewnętrznych ram”⁴⁵. Postać jedności, którą chcielibyśmy widzieć jako źródło wszelkiej „aspektowości” bytu ludzkiego, musi być równie pierwotna co zjawiska, na podstawie których ją określiliśmy. Po trzecie, antropologia filozoficzna nie może dążyć do określenia, czym człowiek jest albo być powinien. „Formuły dotyczące jego struktury nie powinny zmierzać do postaci zamykającej i teoretycznej, lecz jedynie do postaci otwierającej i eksponującej”⁴⁶. Co zagwarantuje zachowanie „niezłębialności, która stanowi o powadze odpowiedzialności wobec «wszystkich» możliwości, poprzez które może on [człowiek – M.U.] siebie rozumieć, a zatem być”⁴⁷.

Można zatem powiedzieć, że istotą i nadrzędnym celem antropologii filozoficznej XX wieku jest opis człowieka jako związanej ze światem, nieredukowalnej całości. Cel ten pokrywa się natomiast z założeniami filozofii egzystencjalnej Jaspersa. Zwraca na to uwagę między innymi Roman Rudziński, który w jednej z prac pisze: „Jaspersowskie samookreślenie przynależy do całego nurtu, który w płaszczyźnie filozoficznej można by określić mianem zwrotu ku antropologii filozoficznej”⁴⁸. W filozofii Jaspersa znajdujemy bowiem wszelkie wyznaczniki myślenia antropologicznego:

po pierwsze, przyjęcie do wiadomości, iż niemożliwe jest dotarcie prawomocne do realności bezwarunkowej na płaszczyźnie ontologii, która za punkt wyjścia brałaby kosmos czy byt absolutny; po drugie, stwierdzenie, iż także teoria poznania nie jest fundamentalną dyscypliną filozoficzną, poznanie bowiem jest uwarunkowane przez realność życia (interesy, emocje, zmienność historyczną perspektyw); po trzecie,

⁴⁴ H. Plessner, *Zadanie antropologii filozoficznej*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*. T. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń: Wydawnictwo UMK 2004, s. 27.

⁴⁵ Tamże, s. 28.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1987, s. 20.

poszukiwanie w samym człowieku czegoś bezwzględnego, ośrodka samorozumienia i aktywności sensownej⁴⁹.

Co za tym idzie, miano „antropologa filozoficznego” przysługuje każdemu, kto uświadamiając sobie problematyczność i wielowarstwowość (ontologiczną i epistemologiczną) człowieka, dąży do opisu jego swoistości. Jaspers zaś bez wątplenia jest jednym z takich myślicieli. Skąd zatem krytyka, jaką kieruje pod adresem antropologów?

Otóż stawiając takie pytanie, musimy pamiętać, że teoretyczne określenie założeń programowych danej dyscypliny nie przesądza o ich ostatecznej interpretacji. Jaspers najprawdopodobniej zgodziłby się z większością antropologicznych postulatów, ale za niewłaściwy uznałby sposób, w jaki zostały one wprowadzone w życie. Autor *Philosophie* zakłada bowiem, iż uznanie człowieka za niepodzielną i niepodlegającą redukcji jedność ustanawia ją jednocześnie jako konieczny punkt wyjścia wszelkich badań bytu ludzkiego. Co za tym idzie, sam w sobie empiryczny byt człowieka (*Dasein*) jest niezrozumiały i nieznaczący. Zyskuje swoją właściwą postać dopiero w odniesieniu do tego, co względem niego transcendentne⁵⁰. Transcendentne jest natomiast przede wszystkim to, co leży po stronie absolutu i nieskończoności. Uznanie człowieka w jego całości oznacza tym samym, że jego swoistości będziemy szukać w analizie egzystencji, a nie zjawiskowego bytu. Rudziński zdaje się dostrzegać tę kwestię, gdy pisze o Jaspersie: „Niezależność jednostki uczynił on środkiem analizy wszystkich zjawisk i kryterium wartościowania procesów społeczno-historycznych, a także podstawowym celem warunkującym sensowność wszystkich innych celów”⁵¹. Dla antropologów natomiast uchwycenie jedności bytu ludzkiego sprowadza się do opisu zachowań i mechanizmów, które umożliwiają otwartość na świat czy dystans do samego siebie. Dociekanie swoistości człowieka zaczyna się zatem od tego, co konkretne (*Dasein*), a metafizyczna jedność wszelkich przejawów jego bytu funkcjonuje raczej jako ideał, do którego urzeczywistnienia powinniśmy dążyć, niż rzeczywistość, w której ugruntowana jest wszelka zjawiskowość.

⁴⁹ Tamże, s. 20–21.

⁵⁰ Zob. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, dz. cyt., s. 16.

⁵¹ Tamże, s. 21.

Ostatecznie zatem, podobieństwo między klasyczną antropologią filozoficzną w wydaniu Schelera czy Plessnera a filozofią Jaspersa musi być uznane za pozorne. Owszem, zgadzają się oni co do ogólnego brzmienia wytycznych sformułowanych dla badań nad człowiekiem, jednak już ich rozumienie jest diametralnie różne. Określając Jaspersa mianem antropologa, musimy zatem doprecyzowywać, jak rozumiemy to pojęcie. W przypadku autora *Philosophie* antropologia nie będzie już bowiem „antropologią filozoficzną” – w rozumieniu Schelera czy Plessnera⁵². Bardziej właściwe byłoby przyznanie jej statusu „antropologii egzystencjalnej”. Takiej, która zaczyna od analizy jednostki i przysługującej jej wolności, nie zaś od pojęcia gatunku czy grupy rodzajowej. Jak bowiem zauważa Heidegger, nadrzędnym celem antropologii egzystencjalnej jest: „Przedstawić faktyczne możliwości egzystencyjne w ich głównych rysach i związkach oraz zinterpretować je wedle ich struktury egzystencjalnej”⁵³. Zadanie takie Jaspers bez zastrzeżeń uznaje za własne.

Literatura

- Arendt H., Jaspers K. (1992), *Correspondence 1926–1969*, transl. R. Kimber, New York–San Diego–London: HBJ.
- Budimir L. (2011), *Possibility of Viability of Philosophical Anthropology in the Work of Karl Jaspers*, „Filozofska Istraživanja”, nr 31 (3).
- Budimir L. (2012), *Čovjek kao šifra (Karl Jaspers) i homo absconditus (Helmuth Plessner) – na tragu usporedbe*, „Filozofska Istraživanja”, nr 32 (2).
- Chrobak K. (2014), *Od metafizyki do empirii. Antropologiczno-filozoficzne wizje człowieka*, „Analiza i Egzystencja”, nr 26.
- Czerniak S. (1998), *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem. Antropologia filozoficzna Gernota Böhme na tle klasycznych stanowisk antropologii filozoficznej XX wieku*, [w:] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna: ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Gehlen A. (2001), *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Czytelnik.

⁵² Por. H. Plessner, *Zadanie antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 25.

⁵³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 378. Określenie takie przypisał Jaspersowi Heidegger w swojej recenzji *Psychologii światopoglądów* (Zob. J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną*, dz. cyt., s. 194).

- Heidegger M. (1989), *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN.
- Heidegger M. (2008), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Herder J.G.W. (1962), *Mysli o filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Gałęcki, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (2009), *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Jagiello J. (2011), *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną. Heidegger–Plessner*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Jaspers K. (1919), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer.
- Jaspers K. (1954), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin–Göttingen–Heidelberg: Springer.
- Jaspers K. (1958), *Von der Wahrheit*, München: R. Piper & Co Verlag.
- Jaspers K. (1963), *General Psychopatology*, trans. J. Hoenig, M.W. Hamilton, Chicago: The Johns Hopkins University Press.
- Jaspers K. (1991), *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jaspers K. (1993), *Autobiografia*, tłum. S. Tyrowicz, Toruń: Comer.
- Jaspers K. (1995), *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń: Comer.
- Jaspers K. (1999), *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jaspers K. (2004), *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław: Siedmioróg.
- Jaspers K., Heidegger M. (2000), *Korespondencja 1920–1963*, tłum. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J. Spychała, Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Plessner H. (2004), *Śmiech i płacz. Badania nad granicami zachowania ludzkiego*, tłum. A. Zwolińska, Z. Nerczuk, Kęty: Antyk.
- Plessner H. (2004), *Zadanie antropologii filozoficznej*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*. T. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Rudziński R. (1987), *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Scheler M. (1987), *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa: PWN.

Węgrzecki A. (1975), *Scheler*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

KARL JASPERS' RELATIONSHIP WITH CLASSICAL PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF 20TH CENTURY

Summary

The main objective of this paper is to reconstruct Jaspers' views on philosophical anthropology of the early twentieth century. The text can be divided into three parts. First part tries to reconstruct direct and indirect references which Jaspers makes toward: a) term "anthropology", b) the representatives of philosophical anthropology. Second part shows Jaspers' attitude toward Scheler's anthropology. Third and final part raises a question: Why do we often regard Jaspers' philosophy as anthropology, can he be considered as philosophical anthropologist?

We will show that the main point of his critic is that anthropology sets biological point of view as a starting point for its inquiry on human being. Therefore, human being can not be seen adequately from anthropological perspective. Its specificity is reduced by anthropologists to the specific characteristics of species, a collection of biological, psychological and social conditions that describe the phenomenon of man but do not reach the depths of the human being.