

**JASPERS** KARL – filozof, z wykształcenia psychiatra, jeden z twórców egzystencjalizmu, prof. filozofii w Heidelbergu i w Bazylei, ur. 23 II 1883 w Oldenburgu, zm. 26 II 1969 w Bazylei.

Urodził się w średniozamożnej rodzinie mieszczańskiej, ochrzczony i bierzmowany w kościele protestanckim, należał doń do końca życia, ale w sposób konwencjonalny; nie był chrześcijaninem w sensie posiadania wiary pozytywnej, wymagającej praktycznego zaangażowania. Pod wpływem ojca, odnoszącego się z nieufnością zarówno do potęgi państwa, jak i do opartych na surowej dyscyplinie systemów wychowania, wzrastał w atmosferze intelektualnej niezależności i dystansu wobec wszelkiego rodzaju zewnętrznych autorytetów. Po ukończeniu gimnazjum humanistycznego, w 1901 rozpoczął studia prawnicze na uniwersytecie w Heidelbergu; w roku następnym kontynuował je w Monachium, ale z uczuciem rosnącego rozczarowania. Po ich zaniechaniu, przez następne 6 lat studiował medycynę – najpierw w Berlinie, później w Getyndze i Heidelbergu. Studia ukończył dysertacją *Heimweh und Verbrechen* (wyd. L 1909, Mn 1996) oraz uzyskaniem w 1909 stopnia doktora nauk medycznych.

Decyzję, by z filozofowania uczynić zadanie swego życia, podjął przed ukończeniem czterdziestego roku życia. Początkowo uważał, że nie ma dostatecznych zdolności w tym kierunku i że lepiej zrobi, jeśli swe zainteresowania rozwijać będzie zgodnie z wymogami wiedzy zdobywanej w laboratorium i sprawdzanej w praktyce, przy szpitalnym łóżku. Aby należycie przygotować się do wykonywania zawodu psychiatry, bezpośrednio po złożeniu egzaminu państwowego podjął pracę na stanowisku asystenta-woluntariusza w klinice psychiatrycznej w Heidelbergu kierowanej przez znanego histologa mózgu F. Nissla. Habilitował się w 1913 w zakresie psychologii na fakultecie filozoficznym u W. Windelbanda. Po opublikowaniu w 1919 zbioru wykładów *Psychologie der Weltanschauungen* objął katedrę filozofii na uniwersytecie w Heidelbergu, a w 1921 otrzymał tytuł prof. filozofii, nigdy jej wcześniej nie studiując.

Chociaż był przekonany, iż czasy, w jakich rozpoczął swą pisarską działalność, cechowała praktyczna nieobecność autentycznego filozofowania, to jego umysłowość uformowały liczne kontakty z wybitnymi postaciami niem. filozofii i nauki – zwł. z prężnym w latach 20. i 30. środowiskiem filozofów z

Heidelbergu, reprezentujących neokantyzm zorientowany na nauki humanistyczne oraz na badanie podstaw kultury i historii (W. Windelband, H. Rickert, E. Lask, G. Simmel). W Heidelbergu poznał także M. Schelera, E. Troeltscha, G. Lukasca i E. Blocha. Serdeczne stosunki łączyły go z M. Weberem, dzięki jego pracom i otwartemu umysłowi zachował wiarę w możliwość wyzwolenia się z nihilizmu zagrażającego jednostce ludzkiej. Od Webera przejął tezę, iż wartościowanie świata jest pierwotną, nieredukowalną do potrzeb czy popędów właściwością świadomego życia. W ocenie J., obecne w kulturze duchowej fundamentalne rozstrzygnięcia aksjologiczne są obiektywizacjami historycznych “mocy” (Kräfte), których racjonalne wyświeślenie jest niemożliwe.

Pozostając przez krótki czas pod wpływem E. Husserla, J. uświadomił sobie metodologiczną doniosłość fenomenologii dla badań nad naturą świadomości. W okresie tym był skłonny sądzić, że umiejętne wykorzystanie technik fenomenologicznej analizy umożliwiało stałe wyjawianie niedostrzeganych założeń, jakie przyjmujemy, gdy sporządzamy dokładny rejestr tego, co się faktycznie dzieje w psychice osoby cierpiącej na zaburzenia psychiczne. Metoda fenomenologiczna dawała ponadto rękojmię wierze, iż za jej pomocą dotrzeć można “do samych rzeczy” oraz ująć je w sposób czysto refleksyjny, niezależny od przyrodoznawczych schematów wyjaśniania. Zapoznanie się z publikacjami twórcy fenomenologii miało jednak także skutek, w pewnym sensie, negatywny. Studiując *Philosophie als strenge Wissenschaft* Husserla J. zdał sobie sprawę z niemożliwości realizacji wysuniętego w tej książce programu uczynienia z fenomenologii tzw. filozofii naukowej. Przesądziło to o późniejszym zinterpretowaniu nauk szczegółowych jako wiedzy z natury swej różniącej się od autentycznego filozofowania.

J. był nieprzejednanym przeciwnikiem wszelkich totalitarnych form rządzenia, co stało się przyczyną jego wykluczenia w 1933 z władz uniwersyteckich. W 1937 otrzymał dymisję ze stanowiska prof., a w 1938 narodowi socjaliści zakazali publikacji jego dzieł. Po zajęciu przez Amerykanów Heidelbergu w 1945 powrócił do działalności akademickiej. Ponieważ jego wiara w moralno-polityczne odrodzenie narodu niem. nie znalazła u rodaków zrozumienia, rozczarowany i zawiedziony wyemigrował do Bazylei, gdzie w 1948 objął katedrę na tamtejszym uniwersytecie. W 1966

wystąpił o obywatelstwo szwajcarskie, na znak protestu przeciwko wybraniu na stanowisko kanclerza Niemiec byłego nazistę K. G. Kiesingera. Do 1961 brał czynny udział w życiu akademickim, przyciągając swymi wykładami liczne grono słuchaczy. Pracy twórczej nigdy nie zaniechał. W ostatnim okresie życia, uświadomiwszy sobie w pełni praktyczne konsekwencje odpowiedzialnego społecznie filozofowania, stał się przenikliwym pisarzem politycznym, przez jednych podziwianym, przez innych znieważanym i wyśmiewanym.

Pierwszy okres pisarskiej działalności J. (1909–1919) poświęcony był analizie zagadnień należących do psychologii pojmowanej jako nauka o wszelkich ekspresjach duszy – zarówno dających się badać empirycznie, jak i danych tylko empatii, świadomych i nieświadomych, indywidualnych i zbiorowych. W okresie następnym, trwającym aż do śmierci, zorientowanym prawie w całości na problematykę filozoficzną i moralną, powstało ponad trzydziestotomowe dzieło zawierające wykład i interpretację kluczowych dla egzystencjalizmu zapatrywań i wątków tematycznych. Jest ono próbą sformułowania nowej idei filozofowania, scalającej refleksję nad przekazywanymi przez tradycję formami myślenia i wartościowania z pytaniami wyrastającymi “z przejęcia się samym życiem”. Ich uzmysłowienie miało prowadzić do ukazania, poprzez myślenie rozjaśniające (*erhellendes Denken*), istoty ludzkiej egzystencji.

Główne prace filozoficzne J.: *Psychologie der Weltanschauungen* (B 1919, 1971<sup>6</sup>, Mn 1985, 1994<sup>2</sup>); *Philosophie* (I–III, B 1932, 1956<sup>3</sup>, Mn 1990); *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen* (Gro 1935, Mn 1960, 1987<sup>4</sup>); *Rozum i egzystencja*, w: *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Wwa 1991, 1–169); *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (B 1936, 1974<sup>4</sup>); *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, Wwa 1997); *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen* (B 1938, 1974<sup>4</sup>); *Filozofia egzystencji*, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Wwa 1990, 80–162); *Die Schuldfrage* (Hei 1946, Mn 1987, 1996<sup>2</sup>); *Problem winy*, *Etyka* 17 (1979), 145–206); *Von der Wahrheit. Philosophische Logik* (Mn 1947, 1983<sup>3</sup>); *Der philosophische Glaube* (Mn 1948, 1988<sup>9</sup>); *Wiara filozoficzna*, To 1995); *Einführung in die Philosophie* (Z 1950, Mn 1953, 1999<sup>22</sup>); *Wprowadzenie do filozofii*, Wr 1998); *Nietzsche und das Christentum* (Mn 1952, 1985<sup>3</sup>); *Nietzsche*

*a chrześcijaństwo*, w: *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Wwa 1991, 171–256); *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (Mn 1957, 1983<sup>7</sup>); *Die grossen Philosophen* (I, Mn 1957, I–II, Mn 1981); *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (Mn 1962, 1984<sup>3</sup>; *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Kr 1999); *Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus* (Mn 1964, 1997<sup>8</sup>; *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, Wwa 2000); *Wohin treibt die Bundesrepublik?* (Mn 1966, 1988<sup>10</sup>); *Chiffren des Transzendenz* (Mn 1970, 1984<sup>4</sup>; *Szyfry transcendencji*, To 1995).

Przełom w rozwoju intelektualnym J. stanowiła I wojna światowa – refleksja nad moralnymi i politycznymi konsekwencjami tego wydarzenia ukazywała bezmiar kryzysu, w jaki popadła kultura europejska wraz z całym zasobem jej tradycyjnych systemów wartości i wierzeń. W przekonaniu J., społeczne przyzwolenie na okrucieństwa wojny oraz powszechne podporządkowanie się idei totalitarnej państwowości ujawniły panujący od dłuższego czasu w Europie praktyczny nihilizm. Jego zewnętrznym przejawem było bezkrytyczne zaufanie do tzw. wiedzy obiektywnej, zgłaszającej pretensje do poznawczego ujmowania całości bytu. Z bezpodstawności roszczeń tego rodzaju wiedzy zdawali sobie sprawę już I. Kant, S. Kierkegaard i F. Nietzsche, lecz ich przemyślenia, w nowo zaistniałej sytuacji, wymagały wielu uściśleń i sprostowań.

DROGA DO ROZUMIENIA EGZYSTENCJI. W ocenie J., nihilizm nowego stulecia, ukrywany pod płaszczykiem pozornego szczęścia i wiary w dobrobyt, znalazł wyraziste odzwierciedlenie w powszechnej gotowości do biernego poddania się siłom, które ostatecznie odwoływały się do przemocy, upatrując w jej istnieniu uzasadnienia dla systemów przekonań niweczących wartość jednostkowej egzystencji. Podporządkowanie się abstrakcyjnym hasłom państwowości, znajdujące dla siebie oparcie w milczącym aprobowaniu postaw autorytarnych, doprowadziło do destrukcji ideał jednostki autonomicznej, zdolnej solidarnie z innymi podmiotami społecznymi afirmować powszechnie ważne normy współzycia i współdziałania.

Konstatując ten fakt, J. wysunął tezę, iż chcąc dogłębnie zrozumieć przyczyny uwikłania człowieka w nieautentyczne formy bytowania, stajemy przed koniecznością wypracowania w sobie umiejętności współzycia z realiami

świata – brania ich takimi, jakimi się jawią w bezpośrednim ich oglądzie. Musimy nadto próbować je ogarnąć myślą, jeśli chcemy pojąć, z czego ostatecznie wywodzi się przenikające ludzki sposób bytowania rozdarcie egzystencji. Droga do autentycznego myślenia, uchwytyjącego egzystencję (Existenz), by następnie uczynić ją przedmiotem rozumiejącego wglądu, najeżona jest jednak trudnościami. Trzeba bowiem odrzucić pokusę polegania na rzekomo sprawdzonych autorytetach, na gotowych pojęciach i teoriach czy usankcjonowanych przez tradycję systemach wierzeń. Aby ukazać sytuację, w jakiej tkwi konkretny byt ludzki, należy zdystansować się zarówno do twierdzeń nauki, jak i do religii oraz tradycyjnej teologii.

Poznanie naukowe jest jednak ważne jedynie w granicach swych wąsko zakreślonych metod i dotyczy wyłącznie fenomenów. Nauka nowożytna, choć jest poznaniem uniwersalnym, metodycznym i powszechnie uznawalnym, nie może udzielić odpowiedzi na pytanie, w imię czego winna być uprawiana. Pytanie o sens nauki jest w samej nauce nieobecne. Gdy zdobywanie wiedzy pojmuje się jako cel sam w sobie, wskazuje się, że ma ono podstawę o charakterze wiary; podstawa ta leży poza obrębem nauki, w dziedzinie filozofii. Z kolei wierze religijnej stale zagraża skostnienie, podporządkowanie się instytucjonalnemu Kościołowi i dogmatom, których sens nieautentyczna jednostka pojmuje niezależnie od refleksji nad ich egzystencjalną treścią. Religia narażona jest zatem na niebezpieczeństwo przekształcenia żywego poczucia obcowania z ponadzjawiskowym jądrem rzeczywistości, odsłanianym przez źródłowy wgląd, w zespół pozornie oczywistych przeświadczeń i oczekiwań, będących namiastką autentycznej wiary.

SYTUACJE GRANICZNE. W opinii J., niepowtarzalność i wyjątkowość ludzkiego bytu to rezultat jego uwikłania w sytuacje cechujące się antynomicznością nadającą życiu dramatyczny wymiar. Człowiek tkwi pośród sprzecznych dążeń i mniemań, będących jego własnymi projekcjami. Pragnie w świecie odnaleźć absolutny sens, dojść do pełnego poznania, zaznać szczęścia i spokoju, co jednak nie jest możliwe. Świat jako całość nie stanowi bowiem przedmiotu poznania, ani nie zawiera w sobie jakiegokolwiek bezwzględnej wartości. Dążąc do wartości absolutnych, człowiek odkrywa jedynie absolutną moc przypadku, nieuchronność winy oraz śmierć, która ostatecznie kładzie kres wszelkim projektom. Realizacja każdego celu z

konieczności łączy się z unikaniem sytuacji, które mogłyby nasze działania uczynić bezsensownymi. Antynomiczny charakter mają także ludzkie emocje oraz stany ducha. Pozytywnym fascynacjom i pragnieniom towarzyszy niechęć lub odraza, dążenie do władzy idzie w parze z chęcią podporządkowania się, miłość pociąga za sobą nienawiść. Przeciwnostawne dążenia i działania przenikają nie tylko życie jednostki, ale i określają naturę bytu społecznego.

Świadomość niemożliwości pogodzenia sprzecznych tendencji ujawniają tzw. sytuacje graniczne (Grenzsituationen). Odsłaniają one konieczność pozostawania zawsze w określonej, takiej lub innej sytuacji, czyli niemożność jej wyłączenia z ludzkiego bytu. Sytuacją graniczną jest np. to, że jednostka nie może żyć bez walki i cierpienia, że musi brać na siebie winę, że nie może urzeczywistnić w pełni swych ideałów, że musi umrzeć. W odróżnieniu od sytuacji empirycznych, określających jednorazowe położenie jednych rzeczy względem drugich (lub ich przedmiotowy stan), sytuacje graniczne nie ulegają zmianom, a jedynie na różne sposoby przejawiają się w ludzkim życiu. Nie dają się również obiektywnie poznać, albowiem są czymś ostatecznym, niesprowadzalnym do czegokolwiek innego. Jedno tylko można o nich wiedzieć i na tej podstawie mówić o nich: stawiają one egzystencji nieprzekraczalne granice.

Sytuacje graniczne, mimo swej obiektywnej niepoznawalności, poddają się jednak egzystencjalnemu rozjaśnieniu (Existenzhellung). Warunkiem rozjaśnienia sytuacji jest "przyswojenie" odsłanianej przez nie określoności, czyli ich afirmacja. Egzystencjalne przyswojenie sytuacji stać się może zaczątkiem wezwania do swoiście rozumianego działania, z gruntu odmiennego od zwykłego dążenia do zawładnięcia czymś, co przychodzi z zewnątrz i jest podatne na obiektywizację. Zdaniem J., świadomość nieusuwalnych ograniczeń ludzkiego bytu wyzwolić w nas może rodzaj aktywności, oparty nie tyle na wiedzy, co raczej na wierze. Aktywność ta polega na gotowości dopuszczenia stawania się w nas możliwej egzystencji – osoby zdolnej odnosić się do samej siebie i określać swój byt.

METAFIZYKA. Rozwój nowożytnej nauki byłby niemożliwy, uważa J., gdyby dokonywał się bez należytego uświadomienia względności i cząstkowości prawdy zdobywanej metodami zapewniającymi nauce jej opieranie się na samej sobie. Także dalszy rozwój filozofii zależy od tego, czy

myślenie ukierunkowane na człowieka zda sobie sprawę ze swych koniecznych ograniczeń. Ponieważ prawda naukowa może poszukiwać swej pewności tylko w wąskich ramach tego, co dotyczy zjawisk, refleksja nad uniwersalną naukowością odsłania obszar fundamentalnej niewiedzy. Z jej istnieniem liczyć się musi także filozofia. Niewiedza ta jest bowiem nieusuwalna. Nie wiemy – i nigdy nie będziemy wiedzieć – czym jest świat i dlaczego istnieje, co łączy ze sobą byt i jego przejaw w doświadczeniu, dlaczego rzeczywistość jest niepojętym dla rozumu połączeniem ładu i harmonii z walką i przypadkowością. Niemożliwa jest zatem teoria wszechrzeczywistości samej w sobie, pojmująca siebie jako uogólniające przedłużenie wiedzy szczegółowej lub jej opracowanie na jakiejś innej drodze, zmierzające do wyjaśnienia tego, co absolutne, a w konsekwencji nieprzedmiotowe.

Ponieważ tradycyjne pojmowanie metafizyki nie znajduje już dla siebie racji bytu, należy albo całkowicie zarzucić jej uprawianie, albo na nowo określić jej zadania i naturę. J. był świadom, iż zupełny odwrót od teorii bytu pociągać musiałby za sobą zaniechanie odpowiedzialnego filozofowania, czyli jego całkowite uśmiercenie. Aby uniknąć takiej konsekwencji, proponował zastąpienie metafizyki form substancjalnych lub metafizyki idei metafizyką filozoficzną czy też egzystencjalną; nazywał ją także periechontologią i określał jako myślenie źródłowe lub myślenie zasad, w którego urzeczywistnieniu upatrywał warunku tzw. wiedzy podstawowej. Wiedza podstawowa dotyczy egzystencji jako znajdującej siebie w świecie i służy za narzędzie dokonywania rozróżnień w konkretnej, szczególnej teoretycznej lub życiowo sytuacji. Jej zadaniem jest wspieranie klarowności naszego życia – nie dzięki wyuczonej i zapamiętanej metodzie, lecz dzięki “sile zapytywania, które zawsze musi owocować szczególną odpowiedzią”.

Ów nowy rodzaj myślenia i wiedzy nie może być nauką o bycie pojmowanym jako przedmiot przeciwstawiony wyodrębnionemu zeń podmiotowi. Metafizyka egzystencjalna stawia sobie z gruntu inne cele. Jest ona opartym na filozoficznej wierze i egzystencjalnej wolności poszukiwaniem pewności co do bycia w uformowanej przez historię i kulturę przestrzeni wielorakich sensów, wymagających podjęcia trudu interpretacji tzw. mowy szyfrów. Wprawdzie najogólniejsze pojęcie bytu można rozczłonkować na 3 podstawowe formy istnienia – na istnienie podmiotowe (Ichsein), istnienie

przedmiotowe (Objektsein) i byt sam w sobie – ale taka formalna analiza kategorii ujawnia jedynie niemożność pojęciowego uchwycenia tego, co wspólne tym trzem rodzajom istnienia i co mogłoby je jednoczyć w jakąś wyższą całość. Byt, który by jednoczenia tego dokonywał, a zarazem byłby czymś, co dałoby się pomyśleć, stałby się jednym z wielu przedmiotów; byłoby to nie do pogodzenia z jego nadrzędnością. Byt jako taki, czy też raczej samo bycie, musi być zatem tym, co Niepojmowalne. Jeśli mimo to chcemy coś o nim powiedzieć, przedstawiać go musimy w sposób quasi-objektywny, odwołując się do pewnych wyobrażeń przestrzennych. Mówimy wtedy o “Obejmującym” (das Umgreifende) myśl i rzecz myślaną. “Obejmujące” poprzedza i warunkuje stwierdzane w doświadczeniu rozszczepienie na podmiot i przedmiot; podmiot i przedmiot wyłania się ogarniającej je przestrzeni samego bycia. Mowa ta nie oddaje jednak prawdziwej natury Obejmującego.

WIARA FILOZOFICZNA. Nowa metafizyka, w odróżnieniu od starej, winna być nie tyle wiedzą, co raczej swoistą działalnością podmiotu. Aby nie popaść w pułapki dogmatyzmu, musi się opierać na filozoficznej wierze. W odróżnieniu od wiary religijnej, wiara filozoficzna jest koniecznym przedzałożeniem filozofowania w ogóle oraz każdej możliwej wiedzy, także naukowej. Dzięki wierze staje się możliwy źródłowy wgląd w egzystencję jako odniesioną do transcendencji, a tym samym przekroczenie “fatalnej opozycji” subiekta i obiektu. Podmiot i przedmiot wiary stanowią wszak jedność: wiara, dzięki której filozofujący podmiot wierzy, oraz treść, jaką sobie przedstawia, są nierozdzielne.

Wytworzony przez filozofię transcendentálną problem “mostu” otrzymuje nieoczekiwane, choć dla wielu komentatorów prac J. wielce problematyczne rozwiązanie. Wg J., problem ten pojawia się tylko wtedy, gdy z teorii poznania próbuje się uczynić naukę pierwszą. Dla metafizyki egzystencjalnej nie znika on wprawdzie całkowicie, jednak ma w niej odmienny sens. Periechontologia nie poszukuje ani tym bardziej nie ustala jakiegokolwiek wiedzy przedmiotowej, dotyczącej np. natury relacji między podmiotem a przedmiotem. Wychodzi ona od uznania “wiedzy niewiedzy” za fakt, który należy interpretować egzystencjalnie, a nie epistemologicznie, by np. wzmocnić stanowisko tradycyjnego agnostycyzmu. Na gruncie metafizyki



filozoficznej problem mostu może być zinterpretowany nie tyle jako błąd czy jakiś zastój wiedzy, co raczej jako szyfr wymagający włączenia go w szerszą odeń mowę szyfrów, co już samo w sobie odebrać mu powinno rangę kluczowego zagadnienia filozoficznego.

Metafizyka J. staje się w ten sposób, w trudnej do ścisłego określenia mierze, hermeneutyką – sztuką interpretacji uobecnianych dzięki wierze treści, których ślady myślący podmiot odnajduje w wieloznacznej mowie szyfrów. Mowa szyfrów jest wieloznaczna z konieczności, ponieważ szyfr nie jest ani naturalnym czy konwencjonalnym znakiem, ani wyłącznie symbolem. Jako służący obiektywizacji i komunikowaniu wewnętrznych dążeń podmiotu jest on raczej znakiem egzystencji, uobecniającym najistotniejszy wymiar rzeczywistości, który dla człowieka pozostaje niezgłębianą tajemnicą. Szyfry są jednak zarazem warunkami możliwości urzeczywistnienia ludzkiego bycia. Wymagają one wprawdzie ujaśnienia, lecz ostatecznie wymykają się poznaniu intelektualnemu.

MYŚL POLITYCZNA. Filozofia egzystencji J., kładąc nacisk na znaczenie rozumu w działaniach jednostkowych i zbiorowych, wyrosła z troski o ludzkość, świat społeczny i wolność tylekroć w XX w. deptaną, a nawet niweczoną. Pytanie, czy działaniom politycznym można nadać rangę etyczną, interesowało J. zwł. po zakończeniu II wojny światowej, gdy zastanawiając się nad klęską Niemiec apelował do rodaków, by zdobyli się na nowy sposób życia i myślenia, uprzytomniając sobie odpowiedzialność za to, co się stało.

Zasadniczą przesłanką pism politycznych J. jest konstatacja faktu, że dopiero w epoce społeczeństwa masowego i rewolucji naukowo-technicznej, polityka stała się prawdziwym zagrożeniem dla wolności i osobowego istnienia. W stechnicyzowanej rzeczywistości społecznej rodzi się istnienie odcięte od tradycji, pozbawione autentycznej egzystencji, poddane zabobonom wyzbytym wiary. Ponieważ masy wyżej cenią pusty gest niż prawdziwy przekaz myśli, a głównym przedmiotem swej troski czynią przeżycie, a nie zabieganie o autentyczne istnienie, realna staje się możliwość wprowadzenia rządów dyktatorskich za pomocą środków przemyślanej propagandy, wytwarzających złudzenie, iż jednostka jest w swych decyzjach niezależna od aparatu władzy. Podstawowym problemem praktycznym staje się w związku z tym pytanie, czy przeciętny człowiek jest zdolny do odpowiedzialnego

uczestnictwa w życiu politycznym.

W pracach J. trudno znaleźć jednoznaczne rozwiązanie tego dylematu. Nie oferują one gotowych i sprawdzonych recept. Są raczej podejmowanymi wciąż od nowa próbami upewnienia się o tym, co w bieżącej sytuacji politycznej świata stanowi szansę, a co jest zagrożeniem, nie tylko dla wolności egzystencjalnej, ale i dla dalszego trwania życia na planecie. Zagrożeniem jest bierne poddanie się władztwu anonimowej masy, szansą – szukanie wsparcia duchowego w filozofii egzystencji, której naczelną przesłanką jest przeświadczenie, iż praworządność stanowi warunek konieczny wolności osobowej. Całkowite odcięcie się od zgubnego wpływu mas jest wprawdzie nieosiągalnym ideałem, ale bycie sobą, możliwe dzięki więzi z transcendencją, nie zanika wraz z narastaniem depersonalizujących tendencji w życiu zbiorowym.

Aby postulat autentycznego bycia osobowego uczynić realnym także w dziedzinie działań społecznych, należy rozum instrumentalno-technologiczny odróżnić od rozumu filozoficznego – opartego na wierze i będącego gwarantem człowieczeństwa, które nie zatraca szlachectwa swego ducha. Tylko rozum filozoficzny nadać może życiu zbiorowemu sens urzeczywistniający się w powszechnej komunikacji osobowej. Rozumne rozjaśnianie egzystencji jest zatem warunkiem prawdziwej polityki i jedyną szansą przetrwania ludzkości w cywilizowanym stanie. Ponieważ polityka nie może stworzyć wolności egzystencjalnej, winna zakładać jej niezależne istnienie i zapewniać osobowym działaniom niezagrożony niczym byt.

J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und J.*, H 1933, 1952<sup>3</sup>; J. Wahl, *La théorie de la vérité dans la philosophie de J.*, P 1950; G. Knauss, *Gegenstand und Umgreifendes*, Bas 1954; *The Philosophy of Karl J.*, NY 1957; A. Lichtigfeld, *Aspects of J. Philosophy*, Pretoria 1963; N. Rigali, *Die Selbstkonstitution der Geschichte im Denken von Karl J.*, Mn 1965; G. Simon, *Die Achse der Weltgeschichte nach Karl J.*, R 1965; H. Gottschalk, *Karl J.*, B 1966; H. Saner, *Karl J.*, Reinbek bei Hamburg 1970, 1999<sup>11</sup>; Ch. F. Wallraff, *Karl J. An Introduction to His Philosophy*, Pri 1970; W. Hertel, *Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl J. und Paul Tillich*, Meisenheim am Glan 1971; S. Kowalczyk, *Ambiwalencja*

*konceptji absolutu Karla J.*, ZNKUL 14 (1971), 29–38; L. H. Ehrlich, *Karl J. Philosophy as Faith*, Amherst 1975; H. Piskalski, *Problem “sytuacji granicznych” w ujęciu Karla J.*, ACr 10 (1978), 99–116; R. Rudziński, *Jaspers*, Wwa 1978; F. P. Burkard, *Ethische Existenz bei Karl J.*, Wü 1982; F. J. Fuchs, *Seinsverhältnis. Karl J. Existenzphilosophie*, F 1984; W. Lorenc, *Karl J. i egzystencjalna idea rozumu*, EF 13 (1992), 203–216; *Karl J. Philosophy on the Way to “World Philosophy”*, Wü 1998; *Primärbibliographie der Schriften Karl J.*, T 2000; Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Wwa 2001, 141–173.

*Janusz Jusiak*