

MACIEJ POTĘPA

FILOZOFIA KARLA JASPERSA

K. Salamun: *Karl Jaspers. München*, C. H. Beck, 1985, 187 s.

Książka Kurta Salamuna ukazała się w znanym czytelnikom niemieckojęzycznym wydawnictwie Becka, w serii z czarną obwolutą poświęconej wielkim myślicielom. Praca ta jest monografią filozofii Karla Jaspersa, która przedstawia wnikliwie całość dorobku teoretycznego najwybitniejszego, obok Martina Heideggera, przedstawiciela egzystencjalizmu niemieckiego XX wieku.

Dla wielu z nas, znających Jaspersa przede wszystkim z twórczości filozoficznej, będzie zaskoczeniem to, iż autor monografii zaczyna od analizy jego dorobku w psychiatrii. Nie wszyscy zapewne wiedzą, że w 1913 roku Jaspers, po czteroletnim okresie praktyki lekarskiej w klinice psychiatrycznej w Heidelbergu kierowanej przez słynnego neuropatologa F. N i s s l a, opublikował dzieło *AUgemeine Psychopathologie*. Dzięki tej pracy, która wedle znawców przedmiotu uporządkowała metodologiczne podstawy współczesnej psychiatrii, Jaspers uwiecznił się w historii tej nauki. Fakt, że myśliciel — zanim uformował swoje poglądy filozoficzne — zajmował się nauką, nie jest tak szczególny na przełomie XIX i XX wieku, aby się nim bliżej zajmować. Swoistość przypadku Jaspersa polega na tym — co trafnie podkreśla K. Salamun — że dążąc do stworzenia naukowych podstaw psychiatrii musiał on wykroczyć poza samą naukę i sięgnąć do koncepcji nie mieszczących się w obrębie rozpowszechnionego wówczas pozytywistycznego modelu twórczości naukowej.

Salamun zwraca uwagę na to, że środki do przezwyciężenia trudności nauki znalazł Jaspers w filozofii. W *AUgemeine Psychopathologie*, po raz pierwszy w historii badań psychiatrycznych, została wprowadzona metoda fenomenologiczna — wypracowana przez filozofię Husserla — jako prawomocna metoda w budowaniu naukowych podstaw psychiatrii. Podczas nieustającej dyskusji odnośnie tego, jaki mi metodami powinna posługiwać się psychiatria, czy sprowadza się ona do filozofii systemu nerwowego, czy też do eksperymentalnej psycho-

logii, zwraca Jaspers uwagę na to, że fenomenologia może naocznie uprzytomnić duchowe stany, które chory rzeczywiście przeżywa, rozważyć stosunki pokrewieństwa między nimi, przeprowadzić operację rozgraniczenia zjawisk i w końcu oznaczyć ich zróżnicowanie za pomocą jasnego terminu.

Metoda fenomenologiczna posługuje się w psychiatrii rozumieniem statycznym oraz rozumieniem genetycznym. Dopiero dzięki statycznemu i genetycznemu rozumieniu uzyskujemy dostęp od wewnątrz do duchowych przeżyć. Jak z tego widać, Jaspers do pozytywistycznego modelu nauki dołącza metodę fenomenologiczną. Statyczne i genetyczne rozumienie, udostępniające od wewnątrz przeżycia psychiczne, stanowi nowy typ poznania. Dlatego też ci, którzy uważają wyjaśnianie przyczynowe za jedyną naukową metodę badania natury i człowieka, popełniają błąd. Jaspers przestrzega przed absolutyzacją perspektywy scjentystycznej. Rozwój namiętności, popędów, realizację nieadekwatnych przeżyć, treść marzeń i przeżyć obłędu, nienormalną osobowość w jej własnym istotnościowym kompleksie przeżyć wyjaśniamy za pomocą rozumienia, a nie odwołując się do ich przyczyn.

Nie wynika z tego jednak, że rozumienie genetyczne i statyczne są jedynymi metodami dopuszczalnymi w psychiatrii, szczególnie w psychopatologii, której przedmiotem są procesy psychiki odbiegające od normy, oraz przyczyny tych duchowych fenomenów. Posługując się metodą rozpmienia genetycznego nie jesteśmy w stanie wyjaśnić prawideł nabywania i utraty dyspozycji pamięciowych, rozwoju duchowych struktur człowieka i tego, co stanowi właściwą podstawę duchowości. Wobec tego — obok rozumienia metodą stosowaną przy badaniu ludzkich przeżyć musi pozostać przyczynowe wyjaśnienie. Psycholog musi jasno odróżniać posługiwanie się w swojej praktyce metodą wyjaśniania przyczynowego od stosowania metody rozumienia. Pomieszenie obu metod prowadziło często na gruncie psychologii do powstania koncepcji nieadekwatnie objaśniających życie duchowe człowieka: przykładem może być — według Jaspersa — teoria psychoanalityczna.

Z. Freud uważał, że stosuje w psychologii wyjaśnienie przyczynowe; tutaj — wedle Jaspersa — właśnie się mylił, albowiem śledzenie np. reakcji na represjonowane popędy, odróżnienie pierwotnych prawdziwych popędów od ich sublimacji w procesach duchowych itd. — to operacje należące do rozumienia, a nie do przyczynowego wyjaśniania. K. S a l a m u n, poświęcając więcej miejsca niż to się zwykle da tej pory robiło, wczesnemu okresowi twórczości Jaspersa, podkreśla, iż przełamuje on pozytywistyczne nastawienie w trzech punktach: przeciwstawiając się tezie o zasadniczej poznawalności człowieka mówi o jego niepoznawalności; wskazuje na takie procesy duchowe człowieka,

które nie są dostępne — powszechnie już w tamtych czasach stosowanym — metodom eksperymentalnym; nie utożsamia też poznania, jak to czyniła większość psychologów, z wyjaśnianiem przyczynowym. Rzecz charakterystyczna, że w pierwszej tezie o niepoznawalności człowieka J a s p e r s wyraźnie odwołuje się do filozofii Kanta. K. Salamun poddaje wnikliwej analizie ten kantowski rodowód Jaspersowskiej teorii nauki i filozofii.

Dla Jaspersa wszelki byt jest tylko przedmiotem naszej świadomości i dlatego byt jest tylko taki, jaki wyłania się nam w kategoriach jako zjawisko w różnorodnych podstawowych sposobach doświadczenia, wyjaśniania, rozumienia. To, co poznajemy — twierdzi J a s p e r s — nie jest nigdy światem, lecz zawsze czymś w świecie. Świat nie jest żadnym przedmiotem, lecz ideą. Podobnie jak ze światem jest z człowiekiem. Nigdy nie ujmujemy go w badaniu jako całości, lecz zawsze w określony sposób i w zależności od określonego punktu widzenia. J a s p e r s twierdzi, że badanie psychologiczne, ściśle biorąc, nie odnosi się do indywidualum, żywego człowieka, lecz do pojęciowego konstrukt, przedmiotu *człowiek, dusza*. Twierdzenia psychologów dotyczą zawsze zdeterminowanego, statystycznego człowieka, który istnieje tylko w myśleniu psychologów. Wszystkie teorie, które zmierzają do ujęcia człowieka jako całości, są fałszywe, ponieważ — zdaniem Jaspersa — człowiek jako całość jest bogatszy od każdego obiektywnego teoretycznego jego ujęcia. Każdy chory, tak jak każdy zdrowy człowiek, jest nie do wyczerpania (*unerschöpflich*). K. Salamun przypomina nam, że dla Jaspersa człowiek jest przede wszystkim możliwością, ponieważ nigdy nie udaje się wiedzy sięgnąć tak daleko, aby osobowość przestała być skrytą tajemnicą.

Autor monografii, analizując drugą pracę Jaspersa z *wczesnego okresu* — *Psychologię światopoglądów* (*Psychologie der Weltanschauungen*) — trafnie zwraca uwagę na to, że mimo iż między *Ogólną psychopatologią* a *Psychologią światopoglądów* istnieje nieciągłość, nie pozwalająca tej drugiej pracy wyprowadzić z programu psychologii rozumiejącej, to wspólne dla nich obu jest to, że przełamują horyzont rozpowszechnionej w tych czasach myśli pozytywistycznej. Przewyciężenie pozytywizmu stanowi krok milowy, na drodze do zbudowania filozofii egzystencji. Bez przewyciężenia światopoglądu pozytywistycznego utożsamiającego byt z tym, co poznawalne w sposób przyrodniczy przez nauki pozytywne, nie mógłby J a s p e r s odkryć tego, że jednostkowe istnienie jest czymś nieokreślenie nieskończonym, że istnieje w nim czekająca na zaktualizowanie *możliwość samobytowania*, która nie staje się przedmiotem poznawania. Owa możliwość samobytowania odsyła już wprost do problematyki egzystowania i egzystencji.

Pojęciu egzystencji i jego teoretycznemu kontekstowi poświęca autor monografii najwięcej miejsca. K. Salamun omawia podstawowe pojęcia teoretycznej filozofii K. Jaspersa, wyprowadzone i wyjaśnione przede wszystkim w fundamentalnych jego dziełach: w trzytomowej *Philosophie* z 1931 roku i w *Von der Wahrheit*.

Filozofię Jaspersa dzieli Salamun — zgodnie z przyjętą przez samego filozofa zasadą podziału — na trzy organiczne części: filozoficzną orientację w świecie (*Philosophische Weltorientierung*), rozjaśnienie egzystencji (*Fistenzerhellung*) i metafizykę (*Metaphysik*). Podział ten odpowiada problematyce trzech tomów *Philosophie* Jaspersa. W pracy tej J a s p e r s przeprowadza w tomie pierwszym transcendentalne badanie warunków możliwości naukowej wiedzy o świecie. Zgodnie z ustaleniami z wcześniejszych prac J a s p e r s utrzymuje, że świat nigdy jako całość nie będzie przedmiotem poznania. Takie stanowiska filozoficzne jak pozytywizm i idealizm zostają przez niego odrzucone, ponieważ występują z nieuzasadnionym uroszczeniem do ostatecznego i wyczerpującego orzekania o całym bycie. Druga część filozofii Jaspersa traktuje o problemie egzystencji ludzkiej, która nie może być przedmiotem poznania ani nauk przyrodniczych, ani nauk humanistycznych. Chodzi tu o odsłonięcie i ukazanie egzystowania człowieka, przejawiającego się, po pierwsze — w podejmowaniu przez niego bezwarunkowych działań niezależnych od przyrody i od ducha; po drugie — w komunikacji (*Kommunikation*) z innym człowiekiem; po trzecie — w ludzkich dziejach (*Geschichte*).

Chciałbym skoncentrować się przede wszystkim w tej recenzji na interpretacji kluczowego dla filozofii Jaspersa pojęcia egzystencji. W ujęciu autora monografii egzystencja człowieka zdaje się być praindywidualną subiektywnością wyizolowanej jednostki. K. Salamun interpretuje pojęcie egzystencji jako czystej subiektywności. Otóż sądzę, że ujmowanie egzystencji jako subiektywności lub jako strumienia świadomości — jak to czyni autor — w którym zróżnicowane przeżycia za pośrednictwem świadomości doprowadzone są do jedności duchowego ruchu, zakłada, że jest ona bytem podlegającym obiektywizacji i tym samym radykalnie zapoznaje nieprzedmiotowy charakter przejawiania się egzystencji. Jaspers zaś wyraża go dobitnie: człowiek jest w tym samym stopniu nie do uchwycenia, co transcendencia. Podobnie jak transcendencia jest on jako egzystencja przed światem i poza światem. Jaspers, uwypuklając transcendentalny charakter egzystencji wobec wszystkiego co obiektywne, świadome i nieświadome, określa jej wymiar istnienia jako możliwość. Nie mój byt empiryczny jest egzystencją — pisze Jaspers w *Philosophie* — lecz właśnie człowiek jest w swoim bycie możliwą egzystencją (*mögliche Existenz*). Jaspers

poprzez określenie *możliwość* chce zaakcentować to, że człowiek jako egzystencja transcenduje swój wymiar istnienia empirycznego — swoją psychikę, indywidualność, osobowość — i że znajduje nowe źródło, które służy za podstawę dla autonomicznego kształtowania jego działań. Podstawą interpretacji K. S a l a m u n a (tą drogą idą też inni badacze filozofii Jaspersa: Bolnow, Gabriel, Lukács) jest fałszywe ujęcie egzystencji jako obcego świata podmiotu, przy jednoczesnym potraktowaniu jej jako immanentnej części świata. Autor monografii zarzuca filozofii Jaspersa, iż egzystencja i jej rozstrzygnięcia nie dają się ująć przedmiotowo, przez co urzeczywistnienie egzystencjalne prowadzi do wyobcowania człowieka od świata, do narcystycznego zamknięcia się w sobie samym. Otóż nie ulega dla nas wątpliwości, że krytyka filozofii Jaspersa, przeprowadzona przez autora jest krytyką z pozycji wobec niej transcendentnych.

Faktycznie egzystencja i świat, chociaż znajdują się na dwóch różnych płaszczyznach, nie tylko nie wykluczają się wzajemnie, ale nawet egzystencja nie może obyć się bez świata. Tylko wtedy, gdy egzystencja i świat byłyby dwoma różnymi przedmiotami pomyślanymi jako części rzeczywistości — egzystowanie polegałoby na odwróceniu się człowieka od świata i na pielęgnacji *wewnątrzświatowej ascezy*. Ale egzystencja ma miejsce w ogóle tylko w świecie, może pojawić się w bycie empirycznym człowieka (*Dasein*) i nie jest żadnym bytem stojącym obok świata, czy po jego drugiej stronie. Dla opisu sposobu bycia egzystencji musimy użyć innej metody od tej, która stosuje się do *przedmiotów świata*. Na miejsce kategorii odnoszących się tylko do bytu obiektywnego wprowadza J a s p e r s znaki (*Signa*), za pomocą których rozjaśnia egzystencję (*Existenzerhellung*). Jak kategorie są czymś pustym bez odniesienia do naoczności, tak znaki rozjaśniania są nieadekwatne bez wypełnienia ich w samourzeczywistnieniu indywiduum. *Desygnatami* znaków nie są ludzkie właściwości podlegające obiektywizacji, lecz egzystencjalne możliwości, które człowiek może w życiu urzeczywistnić.

Rozjaśnienie egzystencji nie doprowadza do ogólnie ważnego poznania istoty egzystencji. Rezultatem rozjaśniania nie są pewne, konieczne, logicznie zniewalające dowody ujawniające niezmienną strukturę egzystencji w ogóle. Dlatego, zgodnie z założeniami egzystencjalnej teorii poznania, nie może ona rościć pretensji do ogólnej ważności. J a s p e r s nie wierzy, tak jak M. Heidegger, w możliwość zbudowania ontologii fundamentalnej. Wyróżnione przez niego znaki egzystencji: bycie sobą (*Selbstein*), wolność (*Freiheit*), rozstrzygnięcie (*Entscheidung*), bezwarunkowe działanie (*unbedingte Handlung*), komunikacja (*Kommunikation*), absolutna świadomość (*absolutes Bewusstsein*), wiara (*Glaube*), dziejowość (*Geschichtlichkeit*) są specyficznymi pojęciami ogólnymi, które

nie definiują istoty człowieka, lecz tylko opisują przebieg samowytwarzania się jego bycia sobą. Dlatego nie ma żadnej egzystencji w ogóle — jest tylko moja egzystencja, żadnej wolności w ogóle — tylko moja wolność itd. Egzystencjalna teoria poznania ważna jest co najwyżej dla samego Jaspersa lub filozofów, którzy dokonali podobnego egzystencjalnego doświadczenia; do innych ludzi może tylko apelować i starać się rozbudzać w nich ujawnioną przez siebie możliwość bycia egzystencją.

W zakończeniu tej recenzji chciałbym jeszcze ustosunkować się do interpretacji pojęcia transcendencji. Otóż interpretacja ta nadmiernie, moim zdaniem, akcentuje niepoznawalność transcendencji, sprowadzając ją do nieskończonej nicości. Wydaje mi się, że i tutaj (jak i przy ujęciu egzystencji) autor popełnia błąd absolutyzacji płaszczyzny bytu zobiektywizowanego, z której to perspektywy transcendencja jest rzeczywiście nicością. Jednak dla Jaspersa transcendencja nie jest nicością, nie jest też wytworem myśli człowieka, lecz jest tożsama z najpełniejszą rzeczywistością doświadczaną tylko przez egzystencję w jej niepowtarzalnym dokonaniu.

W interpretacji K. Salamuna Jaspers jawi się jako racjonalista; autor zapomina jednakże o tym, że pojęcie transcendencji jest równoznaczne dla Jaspersa z pojęciem *Boga ukrytego*, który jest warunkiem przejawiania się ludzkiej wolności, i że ślady transcendencji w świecie egzystencja może odnaleźć jedynie w postaci *pisma szyfrów* (*Chiffrenschrift*). Szyfry niejako z natury nie mogą objawiać istoty Boga, ponieważ nie są Bogiem samym, a ponadto są zawsze wieloznacznie odczytywane przez różne egzystencje. Należy przypomnieć, że od Nietzschego i Kierkegaarda przejął Jaspers przekonanie o tym, że filozofia musi wyrażać indywidualną (a nie ogólnie ważną prawdę — jak chce K. S a l a m u n), osobową prawdę, a nie tworzyć zamknięte systemy abstrakcyjnych, ogólnie ważnych pojęć, w których nie ma miejsca na ukazanie zależności owego systemu od egzystencji samego filozofa. Najważniejsza dotychczas w historii filozofii próba intelektualnego ujęcia bytu w całej jego totalności zakończyła się — w przekonaniu Jaspersa — niepowodzeniem. Była to mianowicie pojęciowa rekonstrukcja całości bytu dokonana przez Hegła, niejako z góry skazana na niepowodzenie, ponieważ realności bytu *in toto* nie da się uchwycić na drodze spekulacji, lecz jedynie na drodze praktycznego doświadczenia egzystencjalnego. Dlatego też filozofia rozjaśniająca doświadczenie egzystencjalne (egzystencję i jej *Signa*) musi być procesem stawania się, a jej twierdzenia są jakby w zawieszeniu (*in der Schwebe bleiben*) i nie zamykają się w doskonale zamkniętej całości — w powszechnie obowiązującym systemie.