

Artur Mordka

Transcendencja i sposoby jej poszukiwania w filozofii Karla Jaspersa

Nowa Krytyka 7, 187-206

1996

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Artur Mordka

Transcendencja i sposoby jej poszukiwania w filozofii Karla Jaspersa

Kant pisząc „Krytykę czystego rozumu” był świadom metafizycznej wartości swego dzieła. Miało ono być przecież „Prolegomeną do każdej przyszłej metafizyki, która będzie mogła występować jako nauka”. Z pewnością jednak ani przez chwilę nie przypuszczał, jak dalece prawomocnie mogą być wykorzystane jej rozstrzygnięcia.

Filozofia Karla Jaspersa, zwanego „Kantem XX wieku”, jest właśnie taką przyszłą metafizyką, która nie rezygnując ze swej oryginalności traktuje kantowską krytykę jako prolegomenę do rozważań metafizycznych. Należą do niej takie zasadnicze pytania jak to, czy i w jakim stopniu poznanie rzeczywistości jest podmiotowo zapośredniczone oraz jak należy rozumieć owo zapośredniczenie, w szczególności zaś jak możliwe jest odkrycie i opis rzeczywistości ostatecznej – transcendencji przez byt ludzki zwany egzystencją. Jednakże filozofia Jaspersa nie jest teorią, w której rozważania metafizyczne pełnią funkcje służebne względem rozjaśnienia egzystencji. Nie stanowi również systemu, którego celem jest opis bytu absolutnego, zajmowanie się egzystencją zaś jest jedynie warunkiem jego urzeczywistnienia. Byłaby wtedy albo klasyczną teorią bytu, albo przekształciłaby się w pewną filozofię człowieka.

Aby do tego nie dopuścić Jaspers musi prowadzić swoistą „filozoficzną politykę równowagi”, stąd klasyczne pytanie metafizyczne: czym jest byt, jest zadane wespół z równie klasycznym pytaniem antropologicznym: kim jest człowiek. Nie mogą one – zdaniem Jaspersa – istnieć niezależnie od siebie, gdyż to człowiek pyta o byt, zarazem jego ujawnienie oraz charakterystyka determinują określone tezy antropologiczne. Mamy tu zatem do czynienia z klasycznym kołem hermeneutycznym, bowiem rozstrzygnięcia metafizyczne są uzależnione od specyfiki bytu ludzkiego, ta zaś wynika z metafizycznych stanowisk. Należy przeto – jak stwierdza Jaspers – „Dojrzeć źródła rzeczywistości i ująć ją w sposób, w jakim myśląc, obcuje z samym sobą. Wszystko, co naprawdę rzeczywiste, jest dla mnie takie dzięki temu, że jestem sobą”¹. Rozważania metafizyczne musi zatem poprzedzać analiza egzystencjalna i z tego względu pierwszym krokiem w ukazaniu Jaspersowskiej drogi ku transcencji musi być prezentacja jego koncepcji egzystencji.

1. Egzystencja jako to, czym istotnie jestem

Ten, kto oczekuje tu jasnej i wyraźnej odpowiedzi na pytanie – kim jest człowiek, poczuje się zawiedziony. Egzystencja bowiem nie jest w ogóle czymś, nie jest przedmiotem, który mogę opisać, jak to prawomocnie czynię w przypadku bytu empirycznego czy ducha. Nie mogę podać określenia swej istoty i z tego względu, że nigdy nie jest ona czymś zaktualizowanym. „Egzystencja – jak pisze Jaspers – nie jest bytem określonym [*Sein*], ale bytem możliwym [*Seinkönnen*], to znaczy nie jest egzystencją, ale możliwą egzystencją”². Takie stanowisko filozofa jednoznacznie dyskwalifikuje ujmowanie istoty człowieka w kategoriach przedmiotowych. Opozycja przedmiotowość–pozapredmiotowość nie tworzy tu jednak podziału na dwa różne światy, które niszczyłyby zasadniczą jedność bytu ludzkiego, jest natomiast zabiegiem metodycznym

¹ K. Jaspers: *Filozofia egzystencji*. Tłum. D. Lachowska, A. Wołkiewicz. Warszawa 1990, s. 80.

² K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München 1962, s. 118.

mającym na celu pokazanie autonomii egzystencji, jej wolności. Jaspers wykorzystuje tu kantowski sposób wyjaśniający możliwość bycia wolnym. Jednakże jako metafizyk nie może poprzestać na stwierdzeniu samej możliwości wolności, ale nadaje jej metafizyczne uzasadnienie: człowiek posiada wolność nie sam z siebie, ale otrzymał ją w podarunku [*Geschenk*] od transcendencji. „Gdzie ja istotnie jestem, nie jestem przez siebie, sam siebie nie stworzyłem. Gdzie istotnie jestem, wiem, że jestem sobie podarowanym. Im bardziej jestem świadom swej wolności, tym bardziej zarazem jestem świadom transcendencji, przez którą jestem”³. W ten sposób staje się bardziej zrozumiała teza, że rozjaśnienie egzystencji rozjaśnia jednocześnie transcendencję. Występuje tu zresztą zależność obustronna: aktywność bytu – podarowanie wolności – jest warunkiem istnienia egzystencji. Stanowi to o specyfice filozofii Jaspersa, gdyż transcendencja nie może być już pojmowana jako absolut – Bóg filozoficznych systemów, ale jest pewnym bytem „osobowym”, zaangażowany w swe dzieło. Oczywiście niedopuszczalne jest zastąpienie namysłu filozoficznego religijną wiarą, niemniej jednak relacja między egzystencją a transcendencją ma charakter interpersonalny. Obdarza ona człowieka wolnością jako podarunkiem, który on może przyjąć lub odrzucić. Zależność ta nadaje metafizyce Jaspersa odmienny, różniący ją od klasycznej charakter. Nie jest to już teoria bytu, która gubi sam podmiot i stara się wyeliminować wszelkie subiektywne momenty, ale metafizyka widząca raczej swego istnienia w egzystencji. Potwierdza się tezę, że egzystencja stanowi „punkt węzłowy” umożliwiający uobecnienie transcendencji, czyli umożliwiający rozważania metafizyczne jako takie.

Jej doniosłość podkreślają odpowiedzi na trzy fundamentalne pytania:

1. Czy możliwe jest poszukiwanie transcendencji bez uwzględnienia egzystencji? (Opis takiej próby, jej założenia i wyniki przedstawię w części drugiej: teoretyczna droga poszukiwania transcendencji.)

³ J. Jaspers: *Von der Wahrheit*. München 1947, s. 110.

2. Czy możliwe jest poszukiwanie transcendencji, jeśli egzystencję pojmujemy się jako czystą subiektywność? (Odpowiedź na to pytanie przyniesie część trzecia: praktyczna droga dotarcia do transcendencji.)
3. W jaki sposób i w jakiej mierze egzystencja odkrywa transcendencję poprzez czytanie pisma szyfrów? (To najistotniejsze pytanie zostanie rozstrzygnięte w części czwartej: koncepcja szyfrów jako synteza formalnego transcendowania i egzystencjalnego odniesienia do transcendencji.)

2. Teoretyczna droga poszukiwania transcendencji

Formalne transcendowanie stanowi dla Jaspersa próbę dotarcia do transcendencji za pomocą czysto teoretycznych sposobów. Samą mocą myślenia ma być zbudowany most łączący immanencję z transcendencją. Zakres poznania pokrywa się tu z zakresem kategorii występującym na obszarze immanencji. Jaspers wymienia najbardziej powszechne kategorie używane w myśleniu filozoficznym: byt, nicność, czas, jedność, psychika itp. Pojawia się od razu podstawowa opozycja: „kategorii” jako czegoś określonego i „bytu samego” jako czystej nieokreśloności. Poznanie w kategoriach, czyli poznanie po prostu, dokonuje segregacji bytu; można mówić o rzeczywistości podmiotowej, przedmiotowej, empirycznej i charakteryzować ją w odpowiedni sposób. Pytanie o byt w takiej sytuacji może zostać zagubione. I rzeczywiście dzieje się tak w systemach filozoficznych, które absolutyzują określoną kategorię, uznając ją mylnie za byt sam. Ale z drugiej strony utrzymanie tak radykalnej opozycji określoności i nieokreśloności również zapoznaje byt, gdyż znajdując się poza relacją podmiotowo-przedmiotową jest czystą nieokreślonością, niemożliwą nawet do pomyślenia. „Nie mogę – pisze Jaspers – ująć bytu absolutnego, muszę raczej do niego transcendować w myśleniu, które dokonuje się w niemożliwości myślenia”⁴. Wniosek ten wydaje się zrozumiały wobec tak radykalnego przeciwstawienia kategorii i ostatecznej rzeczywis-

⁴ K. Jaspers: *Philosophie*, t. III. Berlin 1932, s. 38.

tości. Pozostaje jedynie transcendowanie, które zatrzymuje się na granicy immanencji, gdzie człowiek doświadcza kruchości i niedoskonałości swej aparatury pojęciowej. Doświadczenie to pogłębia i tak już głęboką przepaść między bytem a kategorią, a w skrajnej wersji przekształca się w negację: „Rezultatem takiego transcendowania jest negacja (względem kategorii)”⁵.

Celem transcendowania było dotarcie do bytu, do transcendencji. Sam krytyczny punkt wyjścia eliminuje możliwości nawiązania kontaktu z tym bytem na drodze pozytywnej (kategorialnej). Jaka jest zatem metafizyczna wartość całego wysiłku teoretycznego? Jaspers przyjmując wytyczone przez Kanta granice ważności przedmiotowej, przyjmuje zarazem, że „Myślące transcendowanie uzyskuje swoją głębię przez zaprzeczenie”⁶. Wyrażenie „zaprzeczenie” jest później zastąpione przez termin „znoszenie” [*Aufhebung*], co nadaje temu sposobowi poznania odmienną postać. Jest on teraz określony jako samoznoszące się myślenie, a następnie jako dialektyka transcendującego myślenia. Po tej zmianie jego mechanizm działania wygląda następująco: transcendująca myśl nie mogąc uchwycić bytu, uświadamia sobie własną niemoc i kruchość, co prowadzi do swoistej autodestrukcji. Nie jest to jednak czysta negacja, ale właśnie znoszenie, które odrzuca poszczególne kategorie jako bezwartościowe poznawczo, jednocześnie zachowując je jako takie (tworzące proces poznania po prostu). Dzięki temu następuje odsłonięcie pola epistemologicznego, które egzystencja wypełnia nowymi treściami (kategoriami). Te, jako że z definicji nieadekwatnie ujmujące byt, zostają ponownie zniesione. U podstaw tworzenia coraz to nowych treści tkwi jednak nadzieja na adekwatne jego ujęcie. Oczywiście jest ona złudna i nieracjonalna, ale stanowi źródło mocy wszelkiego myślenia krytycznego i dostarcza siły nieskończonemu procesowi transcendowania.

Ostatecznie transcendencja w procesie takim ujęta być nie może. Jaspers podejmuje jednak inną próbę, w której nie chodzi już o dotarcie do rzeczywistości ostatecznej, lecz o uchwycenie siebie samego poza relacją podmiotowo-przedmiotową. Jest to

⁵ Ibidem, s. 38.

⁶ Ibidem, s. 38.

w pewnym sensie rezygnacja z pierwotnego celu, niemniej jednak cel obecny jest równie wartościowy: uchwycenie siebie samego w absolutnej postaci równałoby się uzyskaniu punktu odniesienia, który mógłby doprowadzić do transcendencji (droga kartezjańska). Jaspers zadaje więc pytanie, czy można uchwycić podmiot w jego czystej postaci. Autorefleksja nie ukazuje nam jednak podmiotu jako takiego, ale jedynie jego zobiektywizowane formy. I tu zatem on sam, we własnej osobie wymyka się wszelkim próbom kategoryjnego uchwycenia. Skłania to do wniosku, że relacja podmiotowo-przedmiotowa, stanowiąca istotę myślenia, uniemożliwia poznanie bytu samego i to niezależnie do tego, czy jest on pojmany od strony przedmiotowej czy podmiotowej. Co najwyżej jesteśmy w stanie uchwycić sam akt uprzedmiotowienia, nigdy zaś jego źródło. „Jeśli moją – pisze Jaspers – byłaby możliwa do poznania, pozostawałaby bytem, który jako byt w sobie nie mogę pomyśleć, ponieważ staje się on podmiotem dla przedmiotu. [...] Jaka ona jest sama w sobie pozostaje nieprzeniknione”⁷. I tak oto upada ostatnia nadzieja transcendowania. Jednakże ta klęska teoriopoznawcza rzuca nowe światło na cel myślenia krytycznego. Nie jest nim tylko budowanie pewnej aparatury pojęciowej, ale również dążenie do dynamizowania zastanych form poznawczych, a nawet ich rozbijania. „Konieczność poszukiwania myśli – jak stwierdza Jaspers – jest równie niezbędna jak pozostawienie ich w zastanych formach”⁸. Jednakże na tak sprzeczne tendencje występujące w strukturze poznania nie może się zgodzić żaden krytyczny filozof. On bowiem posługuje się jedynie w swym poznaniu tymi kategoriami, które mają ważność przedmiotową. Jaspers, przyjmując to kantowskie założenie, pyta: jaką wartość posiada myślenie za pomocą kategorii, skoro wiadomo już, że nie może uchwycić bytu? I odpowiada: metafizyczna kategoria, a nawet wszelka kategoria w ogóle nie spełnia już funkcji ujmującej czy uchwytującej byt, ale szyfrująca, a analiza systemów metafizycznych nie jest poznawaniem rzeczywistości ostatecznej, lecz czytaniem pisma szyfrów. Aby jednak stało się to zrozumiałe filozof

⁷ Ibidem, s. 41.

⁸ Ibidem, s. 46.

musi przejść przez ciernistą drogę kolejnych klęsk epistemologicznych i cały swój rozumowy wysiłek obrócić w gruzy. Taki kierunek myślenia stawia pod znakiem zapytania wartość poznania określonego jako racjonalne. Dlatego w następnej drodze – egzystencjalnych odniesień – Jaspers będzie starał się wyzbyć w poszukiwaniu transcendencji wszelkich jego elementów. Obszar utworzony przez samoznoszące się myślenie zostanie wypełniony nie przez nowe treści, ale uczucia. Jest to swoista reakcja negatywna na wszelkie formy kategoryjnego transcendowania. Jak silna jest ta negatywność, okaże się przy omawianiu tej drogi. Cel jednak pozostaje ten sam: dotarcie do transcendencji.

3. Praktyczna droga dotarcia do transcendencji

Formalne transcendowanie wyczerpało wszelkie możliwości teoretycznego ujęcia bytu. Pozostał on ukryty za sprzecznościami. Dla rozumu ich uznanie było niemożliwe do przyjęcia i ujawniało tym samym jego bezsilność. Dlatego Jaspers odrzuca teoretyczną drogę poszukiwania bytu, a na jej miejsce wprowadza metodę praktycznych doświadczeń, przez które transcendencja ma zostać uobecniona. Powołując się na swój psychologiczny zasób wiedzy, pokazuje całe bogactwo duchowego życia człowieka. W opisie stanów psychicznych, uczuć oraz reakcji zwraca szczególną uwagę na pewne doświadczenia, ujawniające się w sytuacjach granicznych, w których człowiekowi dane jest odczuć to, co absolutne. Odczuwając tak, nie jest on jednak w stanie dokonać racjonalizacji tego doświadczenia, podać przekonujące dowody jego prawdziwości. Musi również zgodzić się na argumenty psychologii czy psychiatrii, które pokazują możliwe naukowe metody wy tłumaczenia tych zjawisk. Ale zarazem ta racjonalna argumentacja nie narusza jego pewności odczuwania absolutnej prawdy czy piękna.

Jaspers nie przeprowadza zatem wyłącznie analiz psychologicznych, które ograniczyłyby się tylko do naukowej interpretacji zjawisk, lecz dokonuje rozjaśnienia egzystencji będącej filozoficzną interpretacją stanów psychologicznych. Nie będzie już zatem mowy o tym, że człowiek w sytuacjach szczególnego napięcia uzyskuje

pewną niepodważalną wiedzę, ale zostanie podana wprost teza, że doświadcza istnienia czegoś absolutnego i dzięki temu uchwytuje sens swojego życia i świata.

„Moja psychologia przybrała – jak pisze Jaspers – w sposób niezamierzony charakter tego, co potem nazwałem rozjaśnieniem egzystencji. Psychologia ta nie była tylko empirycznym stwierdzeniem faktów i znajdowaniem reguł rządzących procesami, była projektem możliwości duszy, ukazującym człowiekowi jak w zwierciadle, kim może być, co może mu się udać, i dokąd może dotrzeć; zrozumienie tych możliwości ma apelować do wolności, skłonić mnie, bym w autentycznym działaniu wybrał to, czego autentycznie chcę”⁹.

Psychologia zyskuje zatem miano filozoficznej drogi rozjaśniania egzystencji. Droga ta, jak wcześniej wspomniałem, jest przeciwieństwem formalnego transcendowania. W niej przecież te dwie realności – transcendencja i egzystencja – są już w pewien sposób dane, chodzi jedynie o to, by nie zostały zagubione. Co więcej, transcendencja uobecnia się w sytuacjach granicznych niezależnie od aktywności i woli człowieka, w przeciwieństwie do formalnego transcendowania, gdzie byt był poszukiwany i to w nieskończonym procesie poznania. Dalej, jeśli w formalnym transcendowaniu droga do transcendencji była teoretycznym procesem, tak tu jest momentem, doświadczeniem egzystencjalnym, w którym odczuwa się istnienie realności absolutnej. Ale jeśli tamta miała charakter poznawczy, niosący ze sobą możliwość wiedzy o bycie, tak ta, choć prawie nie zawiera w sobie żadnego akcentu epistemologicznego, daje niezbłą pewność. Wreszcie, o skuteczności formalnych rozważań o bycie decydował tam namysł filozoficzny, krytyczność w prowadzeniu poszukiwań i ich rygorystyczna logiczność. Tu zaś, w egzystencjalnym odniesieniu rozstrzyga życie samo, a zaistnienie sytuacji granicznych staje się koniecznym warunkiem doświadczenia transcendencji. Brak możliwości uzyskania wiedzy to

⁹ K. Jaspers: *Filozofia egzystencji*, s. 48.

zasadnicza ułomność tej drogi; człowiek nie poznaje bytu, odczuwa jedynie coś absolutnego. W poszczególnych opisach egzystencjalnych odniesień nie ma mowy o transcendencji, ale o doświadczeniu absolutnej wartości czy sensu. Nie jest to – zdaniem Jaspersa – istotne, bowiem w takim doświadczeniu objawia się Jednia w swej wielości. Absolutne dobro, piękno i prawda są tu stronami Tego Samego.

Nie ma potrzeby szczegółowego omawiania wszystkich egzystencjalnych odniesień, wystarczy jedynie, gdy zostanie ujawniona ich struktura. Wszystkie one są zbudowane na zasadzie opozycji. Człowiek w swym życiu doświadcza wznoszenia i upadku, pragnienia i pożądania nocy, sprzeciwia się i jest czemuś bezgranicznie oddany, widzi wielość, ale jednocześnie doświadcza jedności. Struktura ta wskazuje na antynomiczność bytu ludzkiego. Egzystencja jest uwikłana w sprzeczne realności i poprzez swoje akty decyzji dokonuje wyboru realizując określone wartości. Może wznieść się, ale i upaść, zatracić fizjonomiczny obraz wartości i pograżyć się w nihilizmie. Podobnie dzieje się w dialektyce dnia i nocy. Albo kieruje się ona – jak mieszkaniec jaskini Platona – ku światłu, albo pozostaje w krainie ciemności; czy w dialektyce wielości i jedności, gdzie człowiek dąży do ustalenia absolutnego punktu odniesienia, który nadaje sens całej rzeczywistości, albo zadawała się bezładem empirycznych zdarzeń. Egzystencja istnieje między tymi sprzecznościami, odczuwa je jako realne i podejmuje decyzje, akceptując jedną z nich.

Rzeczywistość pozaempiryczna, prezentująca się w różnych postaciach, nie jest tu poszukiwana, jak to się działo w przypadku formalnego transcendowania, lecz jest już dana i jako taka może być zaakceptowana lub odrzucona. Egzystencja nie poznaje, ale decyduje. Jest świadoma tego, że „prawo dnia porządkuje nasz byt, żąda konsekwencji, jasności, wiary. Wiąże to z rozumem, z Jednią, z nami samymi. [...] Namiętność nocy przełamuje cały ten porządek. Dąży do beczasowej przepaści, nicości, w której wszystko

ginie¹⁰. Świadomość ta nie determinuje jednak ostatecznie jej wolności, a co za tym idzie – wyborów. Egzystencja może odrzucić dzień, wzlot, Jednię, a wybrać noc, wielość, upadek, może nie przyjąć transcendencji i pogrążyć się w pustce subiektywności.

Można postawić pytanie, w jaki sposób egzystencja odbiera transcendencję w tych odniesieniach. Pytanie to musi pozostać bez odpowiedzi, gdyż jedynie doświadczając, mając swe małe wzloty i upadki, jesteśmy w stanie być ten odczuć. Wszelkie zaś ogólne, teoretyczne rozmyślenia nigdy nie dadzą takiej pewności, jaką zyskujemy w konkretnym egzystencjalnym odniesieniu.

Staralem się tu pokazać istotę praktycznej drogi ujmowania transcendencji. Zarazem w trakcie opisu egzystencjalnych odniesień akcentowałem ich całkowitą odmienną od teoretycznego sposobu poszukiwania. Odmienną ta istniała niemal w każdym punkcie. Można zatem przyjąć tezę, że egzystencjalne odniesienie jest reakcją negatywną na wyniki formalnego transcendowania, jego antytezą.

Pozostanie przy tak radykalnych rozgraniczeniach jest dla Jaspersa nie do przyjęcia. Dostrzega on, zarówno w formalnym transcendowaniu, jak i w egzystencjalnym odniesieniu, elementy pozytywne, wartościowe, których nie można po prostu odrzucić. Największą zaletą pierwszego sposobu jest jego autonomia oraz to, że dąży się tu do osiągnięcia intersubiektywnej wiedzy. Poprzez jasność i wyraźność sądów filozoficzna koncepcja staje się zrozumiała i uzyskuje maksimum przejrzystości. Ale wszystkie te niewątpliwie zalety stają się bezwartościowe, bowiem zasadniczy cel wysiłków – transcendencja – nie został osiągnięty. Istnieje doskonała metoda, lecz nie ma jej przedmiotu.

Podobnie, tylko odwrotnie, rzecz się ma z egzystencjalnym odniesieniem. Tu z kolei transcendencja jest uchwycona w doświadczeniu, ale nie ma metody, która by to doświadczenie uczyniła jasnym i wyraźnym. Mamy zatem do czynienia z dramatycznym albo-albo, gdyż albo zachowamy filozofię wraz z jej całą aparaturą poznawczą, ale wtedy zagubimy transcendencję, albo transcen-

¹⁰ K. Jaspers: *Philosophie*, t. III, s. 103.

dencja będzie nam dana w egzystencjalnych odniesieniach, które nie mają prawie nic wspólnego z filozofią rozumianą jako poznanie teoretyczne. Sytuacja jest rzeczywiście dramatyczna – ale nie bez wyjścia. Jej rozwiązanie przedstawił Jaspers w koncepcji szyfrów. Stanowi ona trzeci i najważniejszy sposób uobecnienia bytu, w którym podjęta jest próba zachowania wartościowych elementów dwóch poprzednich dróg, a jednocześnie uniknięcia ich skrajności.

4. Koncepcja szyfrów jako synteza formalnego transcendowania i egzystencjalnego odniesienia do transcendencji

Napięcie, jakie istnieje między teoretyczną a praktyczną drogą poszukiwania transcendencji jest odbiciem ogólniejszego napięcia między krytycznym a egzystencjalnym paradygmatem. Wydaje mi się, że kryterium ich odróżnienia stanowi sposób, przez który byt ten może się uobecnić; w myśleniu „dotykamy”, „spotykamy” bezpośrednio transcendencję, natomiast w poznaniu uchwytyjemy ją w pojęcia i twierdzenia. Przeprowadzenie takiego rozgraniczenia jest konieczne, by określić epistemologiczny status egzystencjalnych odniesień. Na pewno nie funkcjonuje tu krytyczny, racjonalistyczny model poznania. Ale przecież rozważania te nie są „myślana nogą”. Mieszczą się one w możliwie jak najszerzej pojętym systemie wiedzy, dlatego też prawomocne wydaje się wyodrębnienie dla nich płaszczyzny myślenia.

Sama koncepcja szyfrów funkcjonować będzie na obszarze wyznaczonym przez poznanie i myślenie, lecz z wyraźnym ukierunkowaniem na myślenie. Szyfry są końcem drogi wyznaczonej przez w istocie kantowski sposób poznania i prowadzącej do Jaspersowskiej koncepcji myślenia. Droga ta nie jest łatwa, gdyż chodzi w niej o pogodzenie dwóch wykluczających się sposobów poszukiwania transcendencji. Jaspers będzie starał się utrzymać względną równowagę między nimi, a jest to konieczne, jeśli nie chce się z powrotem popaść w pustkę subiektywności czy jałowość teoretycznych rozmyślań. Taka „polityka równowagi” jest widoczna w określeniu szyfru. Zaznaczam, że ma ono charakter formalny,

co pozwala mi nie wikać się w tak liczne rozróżnienia i podziały, a skoncentrować się tylko na jego istocie. Zawarte są w niej – moim zdaniem – momenty egzystencjalnego i formalnego sposobu poszukiwania transcendencji.

„Szyfry są mową transcendencji, która jest naszym językiem, ale od transcendencji do nas przenika. Szyfry są obiektywne: jest w nich słyszane coś, co wychodzi człowiekowi naprzeciw. Szyfry są subiektywne: człowiek tworzy je zgodnie z wymogami właściwego mu sposobu przedstawiania, myślenia, siły pojmowania. Wewnątrz rozdzielenia na podmiot i przedmiot szyfry są zarazem subiektywne i obiektywne”¹¹.

I następne określenie:

„Rzeczywistość fizjonomicznego obrazu porównywalnych szyfrów bytu jest nie tylko dana, ale także i tworzona. Dana, ponieważ nie jest ona wymyślona, ani też nie wywodzi się z pustki subiektywności, lecz dopiero w szyfrach przemawia. Tworzona, gdyż nie jest przedmiotem przymuszającym, powszechnie ważnym, dla każdego identycznym, ale istnieje na gruncie egzystencji jako przybliżenie bytu w naocznej fantazji. Szyfr nie jest możliwy psychologicznie do ujęcia jako produkt duszy ani nie jest możliwy do zbadania przez naukę w postaci realno-przedmiotowej. Szyfr jest rzeczywisty, o ile byt w nim przemawia; subiektywny, ponieważ moją się nim odbija, która jest w swych korzeniach związana z bytem ujawniającym się jako szyfr”¹².

Analizując te określenia można w nich dostrzec obecność kantowskiej struktury rzeczywistości. I tak wyróżniony jest podmiot – egzystencja, którego aktywność ma znaczny wpływ na „wygląd” przedmiotu poznania – szyfru, bowiem „moją się w nim odbija”. Rzecz samą w sobie reprezentuje transcendencja, gdyż – będąc

¹¹ Ibidem, s. 83.

¹² Ibidem, s. 87.

całkowicie niezależna od podmiotu – stanowi o tym, co rzeczywiste. Wreszcie przedmiotem poznania jest szyfr, rozumiany jako miejsce spotkania obu tych bytów. Istotną rolę odgrywa tu przede wszystkim aktywność egzystencji: jednak nie jest ona transcendentalnym podmiotem poznania wyposażonym w aprioryczne formy zmysłowości i kategorie, ale wolnością nie ograniczoną żadnymi strukturami, a zależną jedynie od transcendencji. Ta zależność jest niezwykle ważna, nadaje bowiem egzystencji jedyne możliwe metafizyczne uzasadnienie i powoduje zarazem, że szyfr nie jest dziełem fantazji, ale stanowi pewną samoistną, bo zawierającą moment transcendentny, realność. Również wiedza o tak przejawiającej się transcendencji nie charakteryzuje się powszechną ważnością, lecz stanowi tylko opis możliwego ujawniania się bytu na intersubiektywnej płaszczyźnie przedmiotowej.

Podsumowując można powiedzieć, że „miejsce” szyfru znajduje się „między” egzystencją a transcendencją, że należy do pewnej intersubiektywnej przestrzeni, w której obecny jest element zarówno subiektywny, jak i obiektywny. Dlatego odkrywanie transcendencji przez czytanie pisma szyfrów stanowi – zdaniem Jaspersa – optymalny sposób filozoficznego poszukiwania absolutu. Inne drogi są nie do przyjęcia, gdyż jego ujawnienie dokonuje się zbyt filozoficznie wysokim kosztem – niemożnością dotarcia (formalne transcendowanie) lub odrzuceniem wartości filozoficznych dociekań (egzystencjalne odniesienie).

Zasadnicza teza, jaka się tu już ujawnia, dotyczy obecności kantowskiej struktury w szyfrach oraz jej wewnętrznych przekształceń. Zmiany będą dotyczyć podmiotu transcendentalnego, przedmiotu poznania oraz rzeczy samej w sobie. Zupełnie inaczej będzie również wyglądała relacja między tymi nowymi jej składnikami. Po takiej modyfikacji trudno jest dalej mówić o *stricte* kantowskiej strukturze, należy raczej używać ogólniejszego określenia: relacji podmiotowo-przedmiotowej, mając jednak świadomość jej kantowskiego źródła. Podejmę teraz próbę pokazania, jak wygląda to przemodelowanie i jakie przynosi ze sobą nieoczekiwane skutki.

Przedstawione wyżej określenie szyfru wyróżnia dwa momenty. Pierwszym z nich jest wspomniana już egzystencja, gdyż szyfr nie

może być zrozumiany przez podmiot teoretyczny jako mowa transcendencji, jako że ten jest głuchy na to, co jednostkowe, a słyszy i pojmuje jedynie to, co ogólne i konieczne. Nie może tu zatem chodzić o poznanie, a przynajmniej nie o poznanie naukowe, lecz o realizację egzystencji. Ta zaś jest możliwa tylko wtedy, gdy świat jest postrzegany nie jako przyroda (w kantowskim sensie), ale jako pewna całość obdarzona sensem. Doszliśmy zatem do powtórzenia formalnej struktury kantowskiej (struktury szyfru tym samym), ale radykalnie zmieniony został punkt widzenia: egzystencja, stanowiąca składnik tej struktury, kieruje się przede wszystkim potrzebą poszukiwania sensu, a nie chęcią poznania. Uzyskuje go przez rozumienie mowy transcendencji słyszanej w szyfrach. Oznacza to, że kontakt egzystencji z transcendencją nie ma charakteru teoriopoznawczego, a nawet odbywa się wbrew niemu. Jaspers wręcz stwierdza, że chodzi tu o **spotkanie** obu tych bytów, choć jeszcze wyznacza mu kantowskie ramy. Jednak w kolejnym etapie poszukiwań i one zostają przełamane. Dzieje się tak poprzez wprowadzenie do formalnej struktury szyfru kategorii wyboru: „Ogarnięcie pojęcia szyfru – pisze Jaspers – jest wyborem dokonany przez czytającego, który posiada wolność. Dzięki temu utwierdzam się w przekonaniu, że jest to mój byt, ponieważ ja tak chcę. Zarazem w tym wyborze nic nie wytwarzam, lecz odczuwam to, co wybrałem”¹³. Nie sposób w tym fragmencie odnaleźć jakiegokolwiek elementu teorii poznania, ponieważ wszelkie epistemologiczne ramy zostały rozbite przez wolność, a ostatecznym potwierdzeniem nie jest dowód, ale odczucie autentyczności.

Zostało zatem wyodrębnione miejsce, gdzie należy szukać bytu, samo zaś poszukiwanie jest możliwe tylko wtedy, gdy egzystencja nie jest zniewolona. Ani Kościół, ani tradycja nie mogą wskazać filozoficznej drogi do absolutu. Jej odkrycie dokonuje się za sprawą aktu mojej decyzji. Ów akt wolności otwiera bramy ku nieskończoności, gdyż istnieje nieskończenie wiele możliwości urzeczywistnienia się egzystencji, a zarazem transcendencja może się uobecnić w nieskończoności bytów skończonych.

¹³ Ibidem, s. 87.

Koncepcja wewnętrznego czynu, aktu wolności, przez który egzystencja się realizuje, otwiera zupełnie nową perspektywę, bowiem nie przez poznanie ani nawet myślenie, ale swoiście rozumiane działanie – czyn – możliwe staje się dotarcie do transcendencji. Samo czyste pole epistemologiczne zostało, jeśli nie zawieszono, to przynajmniej odsunięte na drugi plan. Na pierwszym natomiast występuje poczucie sensu z egzystencjalnym pytaniem o wartość życia i świata. Poprzez wewnętrzny czyn szyfr, ujawniający transcendencję, zostaje przede mną przyswajany i uznany za własny, a świat, który traktuję jako miejsce przejawiania się bliskich mi szyfrów, przestaje być obcy i tworzy pewną sensowną całość. Moment ten nie jest – jak w przypadku unieważnienia podmiotu teoretycznego na rzecz egzystencji – czymś negatywnym, tworzy on raczej zręby nowego paradygmatu, który nie polemizuje już z racjonalnym, lecz rozwija własne idee. Dalsze rozważania Jaspersa zdają się to potwierdzać. W podanym określeniu szyfru istotny jest moment stanowiący o jego obiektywnym charakterze. W pierwszym z określeń Jaspers akcentował jego transcendentność: „jest w nim słyszane coś, co wychodzi człowiekowi naprzeciw”, w drugim zaś podany jest warunek bycia rzeczywistym: „szyfr jest rzeczywisty, o ile byt w nim przemawia”. Tu sama transcendencja podejmuje wysiłek, by móc się ujawnić. Okazuje się zatem po raz kolejny, że rozumowaniem samym nie można dotrzeć do bytu, niezbędna jest pomoc pozateoretyczna – przeżycie sytuacji granicznych, wewnętrzna decyzja oraz nawet pozaświatowa – aktywność samej transcendencji. Jej potrzeba nie może zostać zakwestionowana, natomiast zakres tej pomocy, a co za tym idzie, ustalenie granicy możliwości poznawczych człowieka, jest trudny do ustalenia. Na ile bowiem człowiek sam może odkrywać transcendencję, czy podejmowane przez niego działania w jakiś sposób przyczyniają się do jej ujawnienia? Sam akt doświadczania jest z pewnością irracjonalny, ale to właśnie dzięki niemu przedmioty nas otaczające nabierają metafizycznego charakteru, stają się szyframi transcendencji. W tym sensie szukanie ukrytego sensu rzeczywistości odbywa się bez racjonalnego uzasadnienia co do możliwości jego istnienia. Dopiero *post factum* możliwe jest

filozoficzne roztrząsanie, które bada charakter spotkania egzystencji i transcendencji, dokonuje podziału i analizy. Irracjonalność tej koncepcji jest widoczna. Pogłębia ją dodatkowo to, że poza możliwością wyjaśnienia pozostaje problem, dlaczego mowę transcendencji słyszą tylko niektórzy. Jaspers ogranicza się tu do stwierdzenia zwykłej tautologii, że ci, którzy jej nie słyszą są po prostu głusi. Za taki stan rzeczy nikt jednak nie ponosi winy. Nie ma również racji, która by tłumaczyła tę zdolność słyszenia.

Irracjonalna i pozateoretyczna część koncepcji Jaspersa stoi wyraźnie w sprzeczności z jego zamiarem, by nie dopuścić do utraty możliwości intersubiektywnej wiedzy. Pisał on w odpowiedzi na zarzuty: „Nie filozofuję ani irracjonalnie, ani racjonalnie, lecz moje formy myślenia posiadają swoje miejsce w specyficznych formach filozofowania. Wrogość wobec poznania przedmiotowego jest mi obca”¹⁴. Dlatego Jaspers usiłuje, nie zawsze skutecznie, zachować kantowską strukturę, co starałem się pokazać analizując określenie szyfru. Jednocześnie wskazywałem na stopniowe jej zanikanie, które w konsekwencji doprowadziło do niemożliwości uzyskania wiedzy o tym byciu. Istnieje tu zatem pewna sprzeczność czy niekonsekwencja. Sądzę, że nie jest ona przypadkowa i tkwi w samym systemie Jaspersa jako odbicie dwóch wcześniejszych dróg poszukiwania transcendencji: formalnej i egzystencjalnej. Droga praktyczna dominuje w szyfrach. Jest to zrozumiałe, gdyż tylko egzystencjalne odniesienie zapewnia możliwość spotkania bytu. Ale Jaspers nie chce się zgodzić na tak wysoką jego cenę: utratę możliwości wiedzy, stąd tak silne jego dążenie do zachowania struktury podmiotowo-przedmiotowej. Została ona niemal całkowicie przemodelowana: niepoznawalna stała się egzystencja (były podmiot) i transcendencja (była rzecz sama w sobie), ale możliwa jest wiedza o produkcie ich aktywności – szyfrze. Jest on **przedmiotem** i leży na pewnej intersubiektywnej płaszczyźnie. Jego przedmiotowość umożliwia budowanie i uzasadnienie metafizycznych koncepcji oraz współistnienie momentu krytycznego obok tak irracjonalnych wątków. Wysiłek filozoficzny nie koncentruje się

¹⁴ K. Jaspers: *Antwort. Zur Idee des Umgreifendes*, [w:] *Karl Jaspers*, hrsg. von Dr. Paul Schilpp. Stuttgart 1957, s. 794.

teraz na poznaniu samej transcendencji, lecz na jej przedmiotowych przejawach.

4. Zakończenie

Koncepcja szyfrów jest ostatnim słowem „Filozofii” Jaspersa, a zarazem pewną syntezą dwóch wcześniejszych dróg poszukiwania transcendencji. Paul Ricoeur w taki sposób widzi ich wzajemne powiązania:

„Rozum jest wyrażeniem ruchu myśli skierowanej na Jedno.
Miłość jest motorem ruchu.

Szyfry są ostatecznym rozstrzygnięciem prawdy o filozofowaniu”¹⁵.

Można te kategorie potraktować szerzej: rozum reprezentuje paradygmat poznania racjonalnego, miłość – paradygmat egzystencjalny, szyfry natomiast są syntezą racjonalności i egzystencjalności. Wyłaniają się z tych określeń trzy podstawowe pytania:

1. Czy filozofia Jaspersa ma charakter krytyczny?
2. Czy filozofia Jaspersa jest opisem egzystencjalnych doświadczeń metafizycznych?
3. Czy filozofia Jaspersa jest syntezą racjonalizmu i egzystencjalizmu, zniesieniem z jednoczesnym zachowaniem obu tych sposobów myślenia?

Odpowiedzi na pytanie pierwsze:

- Roman Rudziński: „Nieliczne rozprawy, które usiłują kontynuować Jaspersowską filozofię, rozpoczynają od zakwestionowania tego tezy o niemożliwości filozofii jako wiedzy”¹⁶.
- William Earle: „Ale to, co przekonujące i obiektywne jest – moim zdaniem – powiązane z obiektywnie komunikowalnym poznaniem. Dla każdego przedmiotu musi istnieć kognitywne ujęcie. I, jak już powiedziałem, chodzi o poznanie w podobnym

¹⁵ P. Ricoeur: *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, [w:] *Karl Jaspers in der Diskussion*. München 1973, s. 366.

¹⁶ R. Rudziński: *Dylematy Jaspersowskiej filozofii bytu*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 8, s. 108.

sensie, w jaki jest każde obiektywne i kognitywne poznanie, a nie o pewne ujęcie poznania, które umożliwia Jaspersowi twierdzenie, że nie jest ono wcale poznaniem¹⁷.

Przytoczone opinie interpretatorów filozofii Jaspersa wskazują na to, że może ona mieć charakter wiedzy, przy czym William Earle określa ją jako podpadającą pod ścisłe reguły. Nie orzekają oni jednak, czy takie poznanie dociera do transcendencji – tym samym ją odkrywając, czy też cały aparat poznawczy jest traktowany jako funkcja tylko rozjaśniająca drogi do niej. Wydaje mi się, że tak właśnie, poprzez funkcję, ocenia Jaspers przydatność poznania: „Moje opracowane formy myślenia tego, co nieprzedmiotowe – pisze on – posiadają w sobie maksimum przedmiotowości¹⁸. Przed błędem absolutyzacji czy nieprawomocnej redukcji prowadzącej do uznania poszczególnej kategorii za byt sam, chroni krytyczne myślenie, które pyta o samą przedmiotowość i jej granice: „Wprawdzie – pisze on – nie istnieje żadne myślenie bez przedmiotu, ale to, co nieprzedmiotowe staje się wtedy odczute, jeśli zostanie postawione pytanie o funkcje przedmiotowości¹⁹”.

Traktowanie przedmiotu jako obszaru jawienie się tego, co nieprzedmiotowe, jest zarazem odpowiedzią na postawione pytanie: filozofia Jaspersa nie jest nauką (wiedzą), ale ta jest w niej zawarta jako funkcja. Określenie tej filozofii jako wiedzy ma swoje źródło w pomieszaniu funkcyjności z ważnością przedmiotową. Żadna kategoria nie chwyta transcendencji, ale każda jest obszarem ujawniającym ten ostateczny byt.

Odpowiedź na pytanie drugie

W egzystencjalnym odniesieniu transcendencja została odczuta jako realność, a człowiek uzyskał pewność jej istnienia. Dzięki temu posiadał on punkt oparcia i pojmował swoje życie jako sensowne. W tym sensie wszelkie konstrukcje filozoficzne okazują się tylko umacnianiem tego punktu i jako takie nie posiadają autonomicznego znaczenia. Interpretacja ta, pomijając rozważania

¹⁷ W. Earle: *Die Anthropologie in der Philosophie von Karl Jaspers*, [w:] *Karl Jaspers*, hrsg. von Dr. Paul Schilpp, s. 529.

¹⁸ K. Jaspers: *Antwort. Zur Idee des Umgreifendes*, [w:] *ibidem*, s. 797.

¹⁹ *Ibidem*, s. 797.

metafizyczne, całą uwagę skupia na momentach aksjologicznych. Filozofia Jaspersa jawi się w tym kontekście jako swoistego rodzaju *Lebensphilosophie*. Ernest Kleet w pracy „Die Philosophie im 20. Jahrhundert”, pod hasłem *Metaphysik*, nie wymienia nazwiska Jaspersa²⁰. Nie jest to oczywiście argument, ale może być świadectwem nieuznania ważności, a nawet istnienia jego metafizyki.

Odpowiedź na te zarzuty może być następująca: egzystencja jest tylko motorem ruchu skierowanego na transcendencję albo koniecznym etapem drogi do niej. Wszelkie autonomiczne jej ujmowanie jest zagrożone pogrążeniem w pustce subiektywności, w irracjonalności, będącej końcem filozofowania. Dlatego Jaspers odszedł od swego mistrza Kierkegaarda, uznając jego koncepcję za unicestwiająca myślenie filozoficzne. Ale nie akceptuje on także – jak była o tym mowa w odpowiedzi na pytanie pierwsze – skrajnej obiektywności. Filozofia ta nie może być zatem interpretowana ani czysto egzystencjalnie, ani czysto racjonalnie. Jest to raczej koncepcja metafizyczna, która zawiera w sobie filozofię egzystencji.

Odpowiedzi na pytanie trzecie.

- Johannes Thyssen: „Całość rozważań nie może dotyczyć ani transcendencji, ani egzystencji, ale wszystko może być poszukiwaniem istoty szyfrów”²¹.
- Kurt Hoffman: „Jego [Jaspersa] filozofowanie nie jest obiektywne uniwersalnym systemem ani nie przybiera formy subiektywnej ekspresji. Jest ono raczej podobne do tych dwóch form, jest filozofią w najprawdziwszym tego słowa znaczeniu, ale pozostaje przy tym w najwyższym stopniu osobowe. [...] Filozofia ma dla Jaspersa dwie płaszczyzny: obiektywną prawdę, która jest zgodna z sobą samą i z weryfikowalnymi faktami z jednej strony, z drugiej zaś głęboką zasadniczą dążność do prawdziwie osobowego przyswojenia tej prawdy. Tym dwóm płaszczyznom odpowiadają pojęcia rozumu i egzystencji”²².

²⁰ Zob. E. Kleet: *Die Philosophie im 20. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben*. Stuttgart 1958.

²¹ J. Thyssen: *Der Begriff des Scheiterns*, [w:] *Karl Jaspers*, hrsg. von Dr. Paul Schilpp.

²² K. Hoffman: *Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers*, [w:] *ibidem*, s. 97.

Umiarkowanie przychyliam się do uznania za słuszne powyższe odpowiedzi na pytanie trzecie. Opisuując koncepcję szyfrów i etapy przygotowujące samo przejście do niej, usiłowałem pokazać wzajemne przenikanie się poznania racjonalnego i myślenia egzystencjalnego. Dokonanie tego pozwala mi rozumieć koncepcję szyfrów jako syntezę teoretycznej i praktycznej drogi poszukiwania transcendencji. Uzasadnienie mojego umiarkowania (niepewności) znajduje się w odpowiedzi na takie oto pytanie: czy da się w filozofii Jaspersa wyodrębnić jedną podstawową cechę, która przysługiwałaby zarówno transcendencji jak i egzystencji? Sądzę, że jest nią *skrytość*. I tak:

- Transcendencję można określić jako *deus absconditus*.
- Egzystencja jest niepoznawalna nawet w autorefleksji.
- Formalne transcendowanie i egzystencjalne odniesienie: te drogi zamiast ujawniać przypieczętowują jedynie skrytość transcendencji.
- Wreszcie szyfry, nadzieja całego filozofowania. Ale okazuje się, że szyfr nic nie szyfruje. Nie dzieje się tak, że filozof jest w stanie odnaleźć klucz, dzięki któremu możliwe będzie dotarcie do autentycznego tekstu. Żaden geniusz filozoficzny tego nie dokona, gdyż autentyczny tekst nie istnieje, a to, co wydaje się prawdą ostateczną, uzyskaną po latach filozoficznych dociekań, okazuje się kolejnym szyfrem.

Dlatego szyfr rozbicia kończy Jaspersowską „Philosophie”. Nie ma ostatecznego celu, poznania, metody, bytu. Jest tylko droga, na której egzystencja urzeczywistniając siebie, ujawnia zarazem transcendencję.