

MACIEJ URBANEK

(Kraków)

**TRANSCENDENTNA PERSPEKTYWA
AUTOKREACJI BYTU LUDZKIEGO
W MYŚLI KARLA JASPERSA**

[...] mój byt taki jest, ponieważ ja takiego chcę –
choć wprost nie wytwarzam nic, lecz otrzymuję to, co wybieram¹.

Dla właściwego zrozumienia filozofii Karla Jaspersa ważne jest usytuowanie jej w pewnym szerszym kontekście historycznym. Pozwala nam to, z jednej strony, rzucić nieco światła na samą tę myśl, z drugiej zaś, wyznacza perspektywę badawczą i interpretacyjną, historyczny kontekst rozważań podejmowanych przez Jaspersa.

Przełom XIX i XX wieku to okres, w którym dokonał się zwrot w myśleniu o człowieku. Po wyczerpaniu się historycznie ugruntowanych rozwiązań bytu ludzki został postawiony ostatecznie jako właściwy problem dla nauki i filozofii. Przestał on być jedynie teoretycznym konstruktem (pewną ideą człowieka), a stał się bytem z krwi i kości, który potrzebuje odrębnego wyjaśnienia. Gdybyśmy próbowali dokonać pewnego zbiorczego ujęcia stanowisk historycznych, to należałoby powiedzieć, iż dotychczas wyjaśnianie bytu ludzkiego odbywało się poprzez przeciwstawienie człowieka bytowi zewnętrznemu. W odniesieniu do świata przyrody (opozycja ciała i duszy; tego, co rozumne i co nie-rozumne), czy do Boga, człowiek stawiany był jako *vis-a-vis* innego, nietożsamego ze sobą bytu, poprzez który miał ująć własną istotę. Dopiero w XX wieku zaczęła dominować wizja człowieka,

¹ K. Jaspers, *Philosophie*, wyd. 4, Berlin–Heidelberg–New York 1973, t. III, s. 155.

jako specyficznej całości. Całości, która występuje na tle przyrody i jest z nią nierozzerwalnie związana, jednak nie może być do tej przyrody ograniczona. Tym samym człowiek odzyskał swoją autonomię, a w konsekwencji ustanowiony został, jako odrębny, niesprowadzalny do żadnego innego, problem. Przykładem tego nowego sposobu patrzenia na człowieka może być antropologia Maxa Schelera, który inspirowany fenomenologiczną metodą Husserla sformułował zagadnienia swoistości bytu ludzkiego, jako problemu „istotowej budowy człowieka”².

Za symptomatyczny należy uznać fakt, iż zarówno Max Scheler, jak i Helmuth Plessner, „ojcowie” współczesnej antropologii filozoficznej, swoje rozważania na temat człowieka zaczynają właśnie od krytyki historycznie ugruntowanych sposobów ujęcia tego zagadnienia. W *O idei człowieka* Scheler pisze: „Religie i systemy filozoficzne bardziej się dotychczas trudziły tym, by powiedzieć, w jaki sposób i z czego powstał człowiek, aniżeli tym, by powiedzieć, czym on jest”³. Również Plessner, jak zauważa Zdzisław Krasnodębski we wstępie do polskiego wydania zbioru *Pytanie o conditio humana*, tworzy filozofię człowieka, która „od razu stawiała sobie za zadanie przezwyciężenie podwójności perspektyw – człowiek miał być ujęty w jego jedności – nie tylko jako obiekt i podmiot swego życia”⁴. Przykłady tego nowego podejścia znaleźć możemy również na gruncie filozofii egzystencji. J. P. Sartre w swoich rozważaniach nad człowiekiem, ujmując go jako całość swoiście złączoną ze światem. Jak twierdzi, zarówno byt-w-sobie, jak i byt-dla-siebie składają się na egzystencjalny konkret, który, już nie jako teoretyczny abstrakt, a jako syntetyczna jedność człowieka i świata, stanowić ma punkt wyjścia dla całości rozważań o człowieku⁵.

Innymi słowy, XX wiek stanowi okres, w którym człowiek, pozbawiony odniesienia do Boga czy natury, staje naprzeciwko problematyczności własnej istoty. Uświadamia sobie swą niejednoznaczność. Z jednej strony, dostrzega siebie jako byt niesprowadzalny do bytu czysto przyrodniczego, z drugiej, jednak, odnajduje w sobie głębokie po-

² Zob. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie* [w]: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 43–46.

³ M. Scheler, *O idei człowieka* [w]: *Pisma z antropologii...*, dz. cyt., s. 7.

⁴ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988, s. 20.

⁵ Zob. J. P. Sartre, *Transcendencja ego*, przeł. U. Idziak, Warszawa 2006.

czucie zakorzenienia w świecie. Jak podkreśla Scheler: „Błąd dotychczasowych koncepcji człowieka polega na tym, że między „życiem” a „Bogiem” chciano jeszcze umieścić stałą stację, coś definiowalnego jako istota, tj. „człowieka”. Ta stacja jednak nie istnieje, a właśnie niedefiniowalność należy do istoty człowieka”⁶. Co za tym idzie, odpowiedź na pytanie o swoistość bytu ludzkiego nie może ograniczać się do wskazania jakiegoś wyizolowanego aspektu ludzkiego istnienia, jako tożsamego z jego istotą, czy do prostego przeciwstawienia go innemu bytowi. Musi raczej ująć byt ludzki jako specyficznie pojętą jedność wszelkich duchowych i cielesnych aspektów jego istnienia – jedność dynamiczną i zmienną.

Pojedynczy człowiek jest nie tylko egzemplarzem gatunku – byłoby tak, gdybyśmy poprzestali na jego naturalnym zjawisku. Jako istota jest czymś więcej albo – często – czymś mniej, gdyż być człowiekiem oznacza dla niego nie tylko człowieczeństwo, ale także pewną szansę, którą można wykorzystać albo zmarnować⁷.

Pojęcie „nieokreśloności” człowieka, czy „otwartości” jego sposobu istnienia, stało się tezą dominującą w XX-wiecznej filozofii, w szczególności na gruncie antropologii filozoficznej⁸ oraz filozofii egzystencji.

XX-wieczny przełom w myśleniu o człowieku nie narodził się jednak samoistnie. Miał on swoich prekursorów, którzy zapoczątkowali ówczesny tok rozumowania, mimo iż sami jeszcze nie przeprowadzili go konsekwentnie do końca. Wymienię tu jedynie dwóch – J. G. Herdera oraz F. Nietzschego.

Herder w XVIII w. sformułował teorię, która sytuowała człowieka w świecie przyrody, a jednocześnie ujmowała go, jako coś nieskończonego, niepełnego. W swoim dziele *Myśli o filozofii dziejów* określił człowieka jako „inwalidę z racji swoich wyższych sił”⁹. Jako byt, który wywodzi się z przyrody i jest z nią nierozzerwalnie związany ale jednocześnie nie jest przez nią określany w sposób absolutny. Źródła tej sytuacji upatruje Herder w przytłumieniu instynktów u człowieka. Pozwala ono osłabić konieczności, jakie nakłada na byt ludzki natura, wymknąć się jej determinizmowi. Jednocześnie za konstytutywne cechy człowieka Herder uznaje inteligencję i wolność. Jak twierdzi:

⁶ M. Scheler, *O idei człowieka*, dz. cyt., s. 26.

⁷ H. Plessner, *Pytanie o...*, dz. cyt., s. 33.

⁸ Zob. E. Paczkowska-Łagowska, *Wstęp* [w]: H. Plessner, *Władza a natura ludzka*, s. IX.

⁹ J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów (wybór)*, Warszawa 2000, s. 48.

„Człowiek jest tak organicznie zbudowany, by mógł posiadać zdolności rozumowe”¹⁰ oraz wolność, dzięki której „[...] jest on królem nawet wtedy, gdy najgorzej jej nadużywa: może przecież wybierać, choćby wybierał to, co najgorsze, może władać samym sobą, choćby z własnego wyboru upadał najniżej”¹¹. Jednakże, co zdaje się najistotniejsze dla naszych rozważań, dla Herdera inteligencja i rozum w człowieku istnieją jako możliwość, którą należy zrealizować, a nie jako konieczność wynikająca z samego faktu bycia człowiekiem. Co za tym idzie, inteligencja nie jest człowiekowi dana od początku, a raczej posiada on możliwość wykształcenia w sobie inteligencji, „nauczenia się rozumu”¹². Dlatego właśnie w XVIII-wiecznej filozofii Herdera możemy się doszukiwać zaczątków koncepcji „braku” czy „niedookreślenia” bytu ludzkiego¹³.

Inspiracji dla XX-wiecznej koncepcji człowieka możemy dopatrywać się również w twórczości Nietzschego. Opisuując człowieka jako upośledzone zwierzę, jako „linę rozpiętą między zwierzęciem a nadczłowiekiem”, widzi go jako istotę niedokończoną. W swojej pracy *Rozum i egzystencja* Jaspers cytuje następujący fragment wiersza Nietzschego: „Pomiędzy stu zwierciadłami / stoisz przed sobą fałszywy... / dławiony własnymi pętami, / znawca siebie!... / sobie kat!... / Pomiędzy dwoma nicościami / powyginany, / pytajnik...”¹⁴ Widzimy więc, że byt ludzki dla Nietzschego stanowi problem („pytajnik”). Dążąc do ujęcia samego siebie musi z jednej strony uznać, że świat przyrody już go nie dotyczy, jest „jeszcze nieustalonym zwierzęciem”¹⁵, z drugiej zaś, stojąc w obliczu „śmierci Boga”, a oddalenia nadczłowieka, musi się zgodzić, że nie ma też ponad sobą żadnej instancji, do której mógłby się odwołać – stąd słowa autora o „dwóch nicościach” pomiędzy, którymi znalazł się człowiek. Jednak paradoksalnie Nietzsche nie pragnie dla człowieka roli „określonego” zwie-

¹⁰ Tamże, s. 42–46.

¹¹ Tamże, s. 50–51.

¹² Zob. tamże. s. 48.

¹³ Na przełomie XIX i XX w. holenderski anatom Ludwig Bolck stworzył koncepcję przypominającą koncepcję Herdera. Mianowicie, twierdził on, że powodem wykształcenia przez człowieka wyższych sił umysłowych jest pierwotny niedorozwój organów – naturalne „upośledzenie” człowieka. Zarówno Gehlen, jak i Plessner często powoływali się na badania Holendra.

¹⁴ Cyt. za: K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 21.

¹⁵ K. Jaspers, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 221.

rzędzia. Wręcz przeciwnie, to właśnie niedookreślenie stanowi dla bytu ludzkiego szansę, która pozwala powiedzieć, iż człowiek dla autora *Tako rzecze Zaratustra* posiada „brak”, który pozwala na swoiście ludzką aktywność.

Odpowiedzią na „kryzys idei człowieka” na początku XX wieku, stały się antropologia oraz filozofia egzystencji. Jak już powiedzieliśmy, oba te kierunki starają się ująć człowieka całościowo, nie poprzez przeciwstawienie go jakiemuś czynnikowi zewnętrznemu (np. przyrodzie czy Bogu), ale ze względu na niego samego. „To, co zwierzęce potrzebne było klasykom, jako negatyw, tło służące określeniu «istoty» czy definicyjnej swoistości tego, co ludzkie”¹⁶. Dlatego wydaje się, iż można zaryzykować tezę, iż antropologia i filozofia egzystencji dzielą podobny, a przynajmniej w wielu punktach zbieżny, sposób patrzenia na człowieka¹⁷.

Po pierwsze, zarówno współczesna antropologia, jak i filozofia egzystencji jako punkt wyjścia dla swoich rozważań przyjmują, iż człowiek stanowi swoistą całość, niesprowadzalną do poszczególnych aspektów swojej aktywności (czy to duchowej czy cielesnej). Po drugie, człowiek ujęty jest jako związany w sposób konieczny ze światem. Na gruncie antropologii to „zakorzenienie” w świecie zdaje się oczywiste, może natomiast budzić pewien problem na gruncie filozofii egzystencji. Jeżeli jednak dokładniej przeanalizujemy pojęcia, takie jak „wrzucenie w świat” Heideggera, czy „cogito prerefleksyjne” Sartre’a zobaczymy, że również w myśli egzystencjalnej¹⁸ związanie człowieka ze światem jest fundamentem całej wizji człowieka¹⁹. Ciało bardzo często traktowane jest jako medium za pomocą, którego człowiek działa w świecie. Jak pisał S. Czerniak: „[...] cielesność to *medium* woli, które określa sposób jej manifestowania się w sferze

¹⁶ S. Czerniak, *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4, *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004, s. 16–17.

¹⁷ Gdy w niniejszej pracy dokonuję porównania antropologii filozoficznej i filozofii egzystencji, to terminu „antropologia filozoficzna” używam, nie jako nazwy dyscypliny filozoficznej, a raczej w odniesieniu do poglądów trzech myślicieli, mianowicie: M. Schelera, H. Plessnera oraz A. Gehlena. Koncepcje wypracowane przez tych „ojców” współczesnej antropologii zdają się wykazywać wspólną linię przewodnią w sposobie ujmowania człowieka, co postaram się pokazać w dalszej części pracy.

¹⁸ Nazwy „egzystencjalizm”, „filozofia egzystencji” czy „myśl egzystencjalna” są tutaj traktowane wymiennie.

¹⁹ Doskonałym przykładem zdaje się być tutaj filozofia Merleau-Ponty’ego, dla którego ciało jest pierwszym wyznacznikiem całej sfery psychicznej, a przeżycie własnego ciała wyznacza nasze relacje do siebie i do otoczenia.

działań”²⁰. Ponadto, na gruncie współczesnej antropologii, występuje istotna dystynkcja na *cialo* (Körper), jako obiekt materialny oraz ciało (*Leib*), jako obiekt przeżywany, moje ciało. Rozróżnienie to okazuje się być niezwykle istotne przy zestawianiu ze sobą antropologicznej i egzystencjalnej koncepcji człowieka, gdyż podkreśla związek „cielesności” ze świadomością (subiektywnością), którego nie będę tu rozwijał²¹.

Jak widzimy, podobieństwa między antropologią i egzystencjalizmem zasadzają się przede wszystkim na sposobie rozumienia ciała, jako elementu znaczącego dla właściwego pojęcia człowieka. Błędem byłoby jednak na tej podstawie je utożsamić. Zwróćmy uwagę, iż wspólny dla nich mianownik jest uwarunkowany historycznie – jak ujął to Heidegger stanowi „podstawową tendencję dzisiejszego nastawienia człowieka do siebie”. Co do różnic między antropologią i filozofią egzystencji, to chciałbym tu ograniczyć się jedynie do lakonicznego wskazania, iż o ile ujęcia antropologiczne skupiają się bardziej na wykazaniu swoistości empirycznego istnienia człowieka, o tyle myśl egzystencjalna kieruje się w stronę duchowego „tła” tego istnienia, wkracza w sferę jego duchowej egzystencji.

Kategoria egzystencji prowadzi tych filozofów do przyznania człowiekowi specyficznego miejsca w szeregu istot żywych oraz wyznacza charakterystykę bytu ludzkiego. Otóż, człowiek jest bytem niezamkniętym (niepełnym), który poprzez wolność dąży do określenia samego siebie. Nie jest tak do końca w myśli Jaspersa. W swojej filozofii wprowadza pojęcie, które staje się centralnym zagadnieniem jego filozofii, mianowicie pojęcie transcendencji. To właśnie „przeczcucie” transcendencji, kryjącej się niejako w cieniu zjawisk, jest „bodźcem”, który powoduje, że człowiek, według niego, traci pewność co do otaczającego go świata, widzi jego względność i antynomiczność. Dostrzega własną nieokreśloność i tym samym zdobywa świadomość własnej egzystencji oraz wolę, by przewyciężyć stan „bezgranicznej niedoli”²². W konsekwencji, twierdzenia, uznane przez nas za główny motyw filozofii egzystencji, nie stanowią na gruncie

²⁰ Por. H. Schmitz, *Wola z punktu widzenia neofenomenologii* [w]: S. Czerniak, *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4, *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004.

²¹ Zob. M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, s. 80–82.

²² K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków 1999, s. 32–33.

myśli Jaspersa samodzielnej całości. Podporządkowane zostają charakterowi relacji człowiek-transcendencja. Sama zaś ta relacja, staje się konieczna, jako warunek pełnej realizacji bytu ludzkiego. Jedyne w obliczu transcendencji człowiek może zrealizować możliwość egzystencji, którą jest²³.

Konieczność transcendencji, o której mówi Jaspers, jest dwojaka. Z jednej strony, ma on na myśli fakt, iż dopiero dzięki transcendencji człowiek może dokonać „skoku” od „indywiduum pustego” (gdzie człowiek nie ma jeszcze świadomości własnej istoty) do „indywiduum historycznego” (gdzie człowiek dostrzega siebie jako możliwą egzystencję)²⁴. Z drugiej natomiast, transcendencja jest niezbędna jako źródło dla wolności człowieka. Autor *Philosophie* niejednokrotnie zwraca uwagę na fakt zależności pomiędzy wolnością a transcendencją.

Świadom siebie jako istoty myślącej, mam zarazem pewność: jestem wolny. W tej mierze, w jakiej jestem wolny, staję się, a dzięki mnie staje się to, co mogę powodować w swoim otoczeniu. Samej tej wolności nie mam jednak dzięki sobie. Nie stworzyłem siebie samego. Nie jestem dzięki sobie samemu²⁵.

Widzimy zatem, że postawione przed człowiekiem zadanie urzeczywistnienia własnej egzystencji może zrealizować się jedynie poprzez wolność, która jest człowiekowi podarowana (przynależy bytowi ludzkiemu ale nie z niego wypływa), czyli w obliczu transcendencji.

Pozwala nam to postawić pytania odnośnie do możliwości samookreślenia jednostki na gruncie tej filozofii. Pytania te można zaś wyrazić następująco, mianowicie, czy powiązanie człowieka z transcendencją, tak jak chciałby je widzieć Jaspers, pozostawia miejsce dla aktywności twórczej człowieka względem samego siebie, czy raczej musimy uznać prymat transcendencji? Innymi słowy, czy możemy uznać człowieka za twórcę siebie, czy należy nazwać go raczej bytem stworzonym?²⁶.

²³ Stąd właśnie zdaje się wypływać stwierdzenie R. Rudzińskiego, że „[...] w rozmaitych odmianach egzystencjalizmu pojawia się próba sprowadzenia metafizyki do antropologii”. Zob. R. Rudziński, *Byt absolutny a wolność człowieka w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1978, s. 33–38.

²⁴ Zob. C. Piecuch, *Egzystencjalne podłoże życia osobowego (Z myśli Karla Jaspersa)* [w:] Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace psychologiczne, z. 11, Kraków 1994.

²⁵ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, dz. cyt., s. 34.

²⁶ Problem „samookreślenia człowieka”, osadzony na opisie podstawowej relacji człowieka do transcendencji, zawiera w sobie większości kluczowych dla filozofii Jaspersa zagadnień. Jeżeli dodamy przy tym, iż autor *Philosophie* nie rościł sobie prawa

Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, zastanówmy się najpierw, jak można rozumieć tu „stwarzanie siebie”? Jaka forma kreacji przysługuje człowiekowi? Na gruncie myśli Jaspersa można próbować doszukać się dwóch sposobów rozumienia tego terminu. „Stwarzać” może oznaczać: powoływać do istnienia, być sprawcą zjawisk. Odniesione do człowieka, stawiałoby zatem byt ludzki w roli swoiście rozumianego *homo faber*²⁷, przypisując tym samym jego aktywności siłę stwórczą. Należy jednak podnieść wątpliwość, czy takie rozumienie aktu kreacji mogłoby przysługiwać człowiekowi odnośnie do jego własnego istnienia? Okazuje się bowiem, iż o ile moglibyśmy się zgodzić, że człowiek może być sprawcą istnienia rzeczy zewnętrznych, o tyle, przynajmniej na gruncie myśli Jaspersa, trudno zgodzić się na rolę człowieka jako sprawcy własnego istnienia. W akcie refleksji człowiek ujmuje siebie i swoje istnienie, jako dane w całej konkretności. Postrzega siebie jako byt istniejący pośród innych bytów. Tym samym, człowiek nie jest sam przyczyną swego istnienia, które zastaje jako dane („podarowane”). Jak podkreśla Jaspers, zwykle nawet nie zdajemy sobie sprawy z doniosłości fenomenu jakim jest istnienie – „[...] jest dla nas czymś tak oczywistym, że nie uświadamiamy sobie najczęściej tajemnicy zawartej w samej świadomości rzeczywistości: po prostu jestem ja, są rzeczy”²⁸. W pewnym ograniczonym stopniu możemy natomiast przypisać, omawiany rodzaj „stwórczości” transcendencji. Otóż, jako „antyteza” dla względności świata empirycznego, transcendencja stanowi osnowę rzeczywistości, która towarzyszy i w pewien sposób kształtuje charakter zjawisk. Musimy jednak zaznaczyć, że nie stanowi ona siły aktywnie działającej w świecie, a jest raczej pewnym punktem odniesienia, który wyznacza charakter tego istnienia²⁹.

do wypowiedzania się w sposób kategoriyczny (formę swoich tekstów sam określił jako „opis-apel”), a jedynie poprzez pewne intuicje oddawał swoje myśli, to powstaje problem natury metodologicznej. Jak w sposób syntetyczny oddać myśli autora na tematy nas interesujące? Ujęcie tego problemu z konieczności musi się ograniczać jedynie do zarysowania głównych wątków.

²⁷ Terminu tego używam tutaj przede wszystkim dla podkreślenia aktywności człowieka w świecie, nie zaś do ograniczenia człowieka do samej tej aktywności, zabsolutyzowania jej jako istoty człowieka.

²⁸ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń 1995, s. 18.

²⁹ Wydaje się, iż sytuację tę dałoby się dokładniej wyjaśnić w kategoriach dialektyki heglowskiej. Z tym jednak zastrzeżeniem, że „teza” i „antyteza” nie łączyłyby się już w syntezie, a same byłyby potraktowane jako całość, w której wyczerpuje się byt.

Człowiekowi, który zastaje siebie już jako istniejący byt, nie możemy przypisać roli twórcy tego bytu. Możemy natomiast przypisać mu zdolność kształtowania własnego (zastanego) istnienia, nadawania mu treści. Jak zauważa C. Piecuch

Dla oznaczenia tego procesu Jaspers posługuje się terminem „źródłowy” (*ursprünglich*). W procesie tym człowiek sam siebie stwarza jako byt egzystencjalny i w tym sensie jest źródłem siebie. Jednakże proces stwarzania nabiera w filozofii Jaspersa niejednoznacznego charakteru. Nie jest on czynem całkowicie samodzielnym, gdyż człowiek stwarzając siebie jako egzystencję zna siebie jako możliwy byt ludzki, która to możliwość jest mu już dana³⁰.

Możemy zatem powiedzieć, iż w człowieku spotykają się możliwość i konieczność. Myśl tę, w nieco innym kontekście, wyraził Jaspers odróżniając od siebie początek i źródło. Jak pisze:

Początek jest czymś historycznym. Dla potomnych wynika z niego stale rosnąca liczba uwarunkowań, jakie stwarza dokonana już praca myślowa. Ze źródła natomiast stale od nowa wypływa impuls pobudzający do filozofowania³¹.

Prowadzi nas to do rozpoznania drugiego możliwego znaczenia „stwarzania” na gruncie myśli Jaspersa. Mianowicie, jako samo-określenie jednostki w jej egzystencjalnym wymiarze.

Powiedzieliśmy już, że człowiek znajduje siebie w świecie „gotowym”, okreśmy zatem, jakie są płaszczyzny tej „gotowości”. Oprócz istnienia przysługują człowiekowi również „świadomość w ogóle” oraz „duch”. „Istnienie” jako życie „[...] toczy się w swym środowisku, na które reaguje i oddziałuje”, „świadomość” jako rozum jest „[...] jedną subiektywnością, która przedmiotowo uchwytuje sferę powszechników i dochodzi do powszechnie uznawalnej wiedzy” oraz „duch”, który „[...] mocą wyobraźni projektuje twory, a w dziełach rzeczywistości formy świata wypełnionego przez sens”³². Są to trzy odmiany „ogarniającego, którym jestem”, które wraz z „obejmującym, którym jest samo bycie” (świat i transcendencja) stanowią płaszczyzny pojmowania, dane mi w refleksji nad sobą i bytem³³. Każdy z tych aspektów stanowi jakąś określoność oraz posiada własne pole manifestacji, przez co daje się ująć w podmiotowo-przedmiotowej relacji refleksyj-

³⁰ C. Piecuch, *Sytuacje graniczne jako kategoria antropologii filozoficznej Karla Jaspersa*, Kraków 1981, praca w maszynopisie, s. 52.

³¹ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, wyd. Siedmiogród, Wrocław 1995.

³² Zob. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, dz. cyt., s. 133–139.

³³ Zob. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, dz. cyt., s. 14–15.

nej. Rodzaje „Ogarniającego, którym jestem” nie wyczerpują jednak całości bytu ludzkiego. „Jako te trzy odmiany Ogarniającego nie jesteśmy jeszcze sobą, pozostajemy bez przewodnictwa, nie osiągamy gruntu”³⁴. Stanowią one jedynie wyraz określoności człowieka, który sprowadzony jedynie do tego, czym jest zaciemnia to, co stanowi o swoistości człowieka – jego możliwą egzystencję.

Podstawa mojego bycia sobą, ukrytość, z której wychodzę sobie naprzeciw, [...] ginie w tych trzech odmianach Obejmującego, jeśli są one tylko tym, czym są. Podstawę tę, wolność tę, to, że mogę być sobą, że mogę stać się sobą w komunikacji z innymi, nazywamy możliwą egzystencją³⁵.

Ten zwrot jest szczególnie ważny dla zrozumienia ujęcia tworzenia samego siebie przez człowieka. Jaspers określa tutaj, iż, jako egzystencja, człowiek może „stać się sobą”, tym samym, przyznając człowiekowi możliwość określenia siebie, przyznaje mu jednocześnie możliwość „stwarzania” siebie.

Widzimy więc, iż istotne dla odpowiedzi na pytanie, czy człowiek może być stwórcą siebie, jest rozróżnienie „stwarzania”, jako powoływania do istnienia oraz „stwarzania”, jako dookreślenia człowieka, gdyż jedynie to drugie rozumienie da się właściwie odnieść do Jaspersa koncepcji bytu ludzkiego. Zajmijmy się zatem ową możliwością auto-kreacji przysługującą człowiekowi.

Określenie jednostki w jej egzystencji musi zakładać dwa elementy: samoświadomość podmiotu oraz jego aktywność. Samoświadomość, człowiek uzyskuje poprzez „zderzenie” ze światem przedmiotowym. Obserwując postęp nauk szczegółowych oraz próbując odnieść ich wyniki do swojej własnej istoty, człowiek uświadamia sobie, że posiada sporą wiedzę na temat samego siebie. Jednakże charakter tej wiedzy powoduje, że z samej swojej natury jest ona cząstkowa i nawet zebranie wyników poszczególnych nauk w „całość”, nie wyczerpie obrazu bytu ludzkiego. Jak wielokrotnie podkreśla autor *Philosophie*:

[...] każde poznanie jest cząstkowe – także poznanie względnych całości; wyniki poznania są rozproszone – nie składają w jeden skończony obraz. Dlatego poznanie to staje się fałszywe zawsze, gdy prowadzi do totalnych sądów o bycie człowieka, do rzekomo pewnej całościowej wiedzy³⁶.

³⁴ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, dz. cyt., s. 140.

³⁵ Tamże.

³⁶ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, dz. cyt., s. 42.

Niewystarczalność nauk szczegółowych, zasada się na relatywizacji istoty człowieka do wiedzy na jego temat, co poprzez absolutyzację tej wiedzy, prowadzi do odejścia od namysłu nad właściwą istotą człowieka.

Jednak błędem byłoby całkowicie odrzucać poznanie naukowe, jako nieznaczące dla egzystencjalnej świadomości jednostki. O ile istotnościowe poznanie bytu ludzkiego jest dla nauk szczegółowych niedostępne, choćby przez sam fakt niemożliwości uchwycenia przez nie wolności człowieka, to namysł nad wynikami tych nauk pozwala dostrzec ich niewystarczalność. W konsekwencji może zaprowadzić do ostatecznego podważenia wyników nauk szczegółowych jako wystarczającej wiedzy o istocie świata i człowieka. Tym samym człowiek poprzez namysł nad otaczającą go rzeczywistością empiryczną może zwrócić się w stronę transcendencji, jako niedostępnej poznaniu empirycznemu podstawy tego świata. Stąd świat ten zyskuje dla Jaspersa znaczenie rzeczywistości, poprzez którą człowiek może dostrzec transcendencję – może dokonać skoku. W skończoności bytu oraz w skończoności własnego istnienia człowiek odkrywa wolność, która kieruje jego wzrok ku temu co rzeczywiście istotne, ku bezwarunkowości i nieskończoności transcendencji³⁷.

Zatem, człowiek zdobywa samoświadomość poprzez przeciwstawienie skończoności swojej i świata, nieskończoności odnajdywanej w wolności, w podstawie własnego bycia.

[...] człowiek odnajduje w sobie coś, czego nie znajduje nigdzie w świecie, coś nie dającego się poznać ani dowieść, coś, co nigdy nie staje się przedmiotem, co wymyka się wszelkiej empirycznej nauce: wolność i to, co się z nią wiąże. [...] W wolności odnajduję drogę wiodącą przez świat i mnie samego ku transcendencji³⁸.

Jeżeli chodzi o aktywność jednostki, to należy wyróżnić dwa jej zasadnicze rodzaje. Działania bez świadomości własnej istoty, czyli działania nieegzystencjalne oraz działania egzystencjalne. Działania nie-egzystencjalne mają miejsce wtedy kiedy jednostka działa jedynie ze względu na samo swoje istnienie, bez perspektywy transcendencji. Aktywność taka jest typową aktywnością „tu i teraz”, która pozba-

³⁷ Jaspers wyróżnia trzy przejawy skończoności człowieka – „skończoność wszytkiego, co żyje”, w tym, że człowiek „zdany jest na innych ludzi i stworzony przez ludzką wspólnotę dziejów” oraz „w poznaniu, w tym, że skazany jest na dane mu doświadczenie”. Dopiero uświadomienie sobie tych skończoności może uświadomić człowiekowi jego wolność, która właśnie wobec ograniczeń może się urzeczywistnić.

³⁸ Tamże, s. 46–47.

wiona głębszej perspektywy realizuje się jedynie poprzez przypadkowe, nie znaczące akty. Aktywność taka nacechowana jest „samowolą” – człowiek za jedyną podstawę własnych działań uznaje swoje własne „ja”, w którym się zamyka³⁹. Taka zamknięta, wyizolowana „samowola” stanowi dla Jaspersa całkowite zaprzeczenie wolności jednostki, a tym samym negację wymiaru egzystencjalnego jej bytu.

Aktywności „przypadkowej” Jaspers przeciwstawia aktywność, jako działanie egzystencjalne. Będąc świadom własnej istoty, w obliczu transcendencji, człowiek przestaje działać jedynie ze względu na siebie. Zaczyna dostrzegać celowość i sens działania jako urzeczywistnienia własnej egzystencji, które może odbywać się jedynie poprzez wolność. Ta zaś, jako zaprzeczenie „samowoli”, możliwa jest jedynie wobec ograniczeń, które wyznaczają rzeczywiste pole jej realizacji⁴⁰. Zatem prawdziwie znacząca dla urzeczywistnienia egzystencji jest tylko taka aktywność jednostki, która nacechowana jest samoświadomością, czyli która odbywa się w obliczu transcendencji. Dopiero „[...] wolne działanie pozwala kształtować życie osobowe, umożliwia bowiem ono człowiekowi stawanie się sobą”⁴¹.

Warto podkreślić, że każde działanie człowieka rozgrywa się w świecie empirycznym, nie ma odrębnej rzeczywistości, która przysługiwałaby działaniom istotnym egzystencjalnie, co pociąga za sobą szereg istotnych konsekwencji. Otóż, każde określenie egzystencji ukazuje się poprzez działanie w świecie za pośrednictwem *Dasein* – empirycznego bytu, więc z konieczności nie może mieć charakteru absolutnego. Dlatego właśnie, Jaspers mówi raczej o „możliwej egzy-

³⁹ Jako antytezę takiego sposobu pojmowania wolności można przytoczyć koncepcję wolności J. P. Sartre’a, który właśnie w izolacji świadomości, chciał widzieć podstawę dla niczym nieograniczonej, absolutnej wolności.

⁴⁰ Por. C. Piecuch, *Egzystencjalne podłoże...*, dz. cyt., s. 47–48. Co ciekawe, teza Jaspersa o możliwości wolności, jako konstytuującej się wobec ograniczeń, odmawia wolności bytowi absolutnemu. Jako nieograniczonemu przez świat nie może mu przysługiwać wolność, stąd wolność może, zdaniem Jaspersa, występować jedynie w świecie.

⁴¹ C. Piecuch, *Egzystencjalne podłoże...*, dz. cyt., s. 48. To wolne działanie zasadniczo manifestuje się w sposób dwojaki: w „sytuacjach granicznych”, gdzie człowiek musi skonfrontować swoje życie z całą przemijalnością i skończonością istnienia, a przez to określić siebie (swoją egzystencję) oraz w komunikacji, czyli w obliczu innego człowieka. O znaczeniu komunikacji dla egzystencji Jaspers pisał następująco: „Skoro już zasadniczy problem istnienia empirycznego, zachowującego siebie tylko we wspólnocie, sprowadza się do tego, w jaki sposób porozumieć się z drugim, [...] to właściwą istotę (*Wesenheit*) człowieka, *rozum i egzystencję*, można najgłębiej utrafić za pomocą pytania o jej komunikację” – K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, dz. cyt., s. 96.

stencji”, nie zaś o egzystencji jako takiej. Egzystencja i jej urzeczywistnienie jawi się zatem jako chwilowy akt i wymaganie, które wciąż od nowa staje przed człowiekiem. To zaś, stanowi przyczynę wiecznego „niezaspokojenia” człowieka, który dąży do absolutu transcendencji, mimo, iż dana jest mu jedynie względność świata empirycznego⁴².

Nie jest jednak tak, że działaniu znaczącemu egzystencjalnie nie przysługuje żaden absolutyzm czy bezwzględność, bo gdyby tak było działanie istotne egzystencjalnie nie różniłoby się od działań „przypadkowych”.

Zauważmy bowiem, że za każdym razem, kiedy człowiek dąży do urzeczywistnienia swojej egzystencji, skierowany jest na transcendencję. Jego dążenie, mimo że z konieczności realizowane w „nietrwałym świecie”, i poprzez ten świat, posiada pewien absolutny wymiar, który zawiera się w samym akcie nakierowania na transcendencję. Jak podkreśla C. Piecuch

W pewnym sensie konieczność osobowa będąc najważniejszym momentem wyboru egzystencjalnego, czyni go niejako niezależnym od zewnętrznej skuteczności. Ważniejsze od tego, „co” człowiek wybiera, staje się to, że to „on” wybiera⁴³.

Zatem, treść podejmowanego działania jest mniej istotna, niż samo podjęcie go, w którym urzeczywistnia własną egzystencję.

Wyodrębniają się tu dwie płaszczyzny samookreślenia jednostki. Płaszczyzna pierwsza, to płaszczyzna sposobu realizacji własnej egzystencji, czyli treści dokonywanych wyborów, możemy określić ją jako płaszczyznę naszej subiektywności. Druga płaszczyzna, to płaszczyzna dążenia do transcendencji, jako do źródła własnej egzystencji – przekraczająca naszą subiektywność⁴⁴. Na gruncie „subiektywności”, człowiekowi przysługuje wolność, jako możliwość wyboru swojej postawy wobec świata i transcendencji. Jak pisał Jaspers: poniekąd takimi jesteśmy, jaką transcendencję wybieramy. Co za tym idzie, na tej płaszczyźnie można człowiekowi przypisać „sprawstwo” samego siebie,

⁴² W twierdzeniach tych ukazuje się nam cała tragiczność „bycia”, jako konsekwencja stwierdzenia „egzystencja poprzedza esencję”.

⁴³ C. Piecuch, *Egzystencjalne podłoże...*, dz. cyt., s. 49.

⁴⁴ Musimy pamiętać, iż stosowane rozróżnienie na subiektywny i obiektywny aspekt naszego „wyboru siebie” jest jedynie rozróżnieniem na użytek prowadzonych przez nas analiz. W swej istocie proces samo-określenia jest jednorodny i niepodzielny. W Obejmującym, które jest właściwą „postawą” badawczą, zanika wszelkie rozróżnienie na podmiot i przedmiot.

gdyż to sam człowiek w swojej wolności decyduje co wybiera i w jaki sposób określa siebie.

Natomiast, jeżeli zwrócimy się w stronę „obiektywności”, to musimy stwierdzić, iż człowiek w swoim ruchu poza siebie, w próbie przezwyciężenia antynomiczności świata, zmuszony jest zwrócić się w stronę transcendencji.

[...] jest niejako skazany na transcendencję jeżeli chce pozostać sobą. Staje on bowiem wobec świata ze swym specyficznym ludzkim wymaganiem, którego świat nie spełnia. Jego podstawowe dążenie do doskonałości napotyka na ułomność, zło i nieszczęście [...] ⁴⁵.

Tym samym do głosu dochodzi już nie to, co człowiek wybiera, ale to, że wybiera. Jednocześnie, owo zwrócenie się na transcendencję staje się dla niego konieczne, jeśli chce on zachować siebie. Oczywiście konieczność ta dotyczy jedynie sytuacji urzeczywistnienia własnej egzystencji, sama decyzja zaś jest wolna. Jednostka, stając w obliczu transcendencji, może nie podjąć próby urzeczywistnienia swojej egzystencji. Jednakże w takim przypadku jej działanie może przerodzić się w „samowolę”, czyli zaprzeczenie wolności, a tym samym zaprzeczenie temu, co stanowi o swoistości człowieka.

Spróbujmy zatem odpowiedzieć na postawione na początku pytanie: czy człowiek jest bytem stworzonym, czy twórcą siebie? Otóż, odpowiedź z konieczności musi być dwojaka. Jako konkretne empiryczne istnienie człowiek jest obdarzony wolnością, dzięki której może decydować, co i dlaczego wybiera. W tym sensie jest on twórcą samego siebie. Jednak zarówno sama wolność, jak i konieczność wyboru, są zakorzenione w transcendencji, co powoduje, że człowiek nie może nie zwrócić się w jej stronę, o ile tylko dąży do realizacji wymagania, które stawia przed nim jego własne człowieczeństwo. Oczywiście, zawsze może zrezygnować z urzeczywistnienia swojej wolności, lecz w konsekwencji pociąga to za sobą rezygnację z samego siebie oraz „zniszczenie bytu osobowego”. Reasumując można zatem powiedzieć, iż człowiek ma możliwość tworzenia siebie, jednak tylko od niego zależy, jakim siebie stworzy.

Widzimy więc, że stając w obliczu alternatywy, człowiek – twór transcendencji, a człowiek – twórca samego siebie, Jaspers stara się zachować oba te człony. Bycie stworzonym i stwarzanie siebie, stano-

⁴⁵ C. Piecuch, *Egzystencja w obliczu transcendencji w filozofii Karla Jaspersa* [w]: Zeszyty naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie, nr 414, s. 16.

wią dla niego dwa nierozdzielnie ze sobą powiązane momenty życia. Nie można mówić o ich przeciwstawności, gdyż dopiero jako jedność mogą prowadzić do urzeczywistnienia egzystencji, co stanowi najważniejsze zadanie postawione przed człowiekiem. Tym samym człowiek jest dla Jaspersa bytem „niejednoznacznym”. Przenikają się w nim treści skończonej subiektywności i nieskończonej transcendencji, pewność w momencie podejmowania decyzji i świadomość jej przemijalności. Co więcej, wszystkie te „przeciwstawne” określenia przysługują człowiekowi w równym stopniu i dopiero jako nie-oddzielne od niego mogą stanowić o jego swoistości.

Karl Jaspers przedstawia propozycję ujęcia człowieka w jego całości, na wielu możliwych płaszczyznach i ze względu na wiele dostępnych aspektów bytu ludzkiego. Pokazany jest on jako byt niejednoznaczny i niemożliwy do wyczerpania w określonej, skończonej definicji. Zawieszony pomiędzy światem i transcendencją, między skończonością i absolutem realizuje swoją egzystencję skazany na wieczną niepewność i nietrwałość wszystkiego, co osiągnie. Mając świadomość niemożliwości uniknięcia niedosytu i niespełnienia, dąży do określenia siebie i do nadania sensu swojej egzystencji. Dąży do ostatecznego określenia i osiągnięcia jednoznaczności własnego bytu.

THE TRANSCENDENT PERSPECTIVE OF THE AUTO-CREATION OF HUMAN BEING

Summary

The article is an attempt to determine the character of the relation between human being and transcendence in Jaspers' philosophy of existence. Jaspers' concept of existence comes from the anthropological philosophy of Max Scheler, J. G. Herder and Nietzsche's philosophy of human being and is conditioned by the earlier ways of describing human being and its „place in the universe”. Determining the scope of the term „creation” makes it possible to distinguish between „creation” and „auto-creation” as two aspects of human existence that are inextricably linked in a dialectical relationship. On one hand, the term „creation” can be understood as being created; on the other hand, it can be understood as determining the meaning of existence (auto-creation). It turns out that both „being created” and „auto-creation” are based upon transcendence as a source of all being and therefore cannot be treated separately but only as a part of a dialectical discourse.

Maciej Urbanek