



**UNIWERSYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ  
W LUBLINIE**

**Wydział Filozofii i Socjologii  
Instytut Filozofii**

**mgr Mateusz Rura**

**Komunikacja egzystencjalna w kontekście filozofii  
Karla Jaspersa, Lwa Szestowa i Emila Ciorana**

Rozprawa doktorska  
wykonana w Katedrze Historii Filozofii i Filozofii Porównawczej  
pod kierunkiem dr. hab. Andrzeja Ostrowskiego

**Lublin 2024**



## Spis treści

|  |            |
|--|------------|
| <b>WPROWADZENIE</b>  | <b>3</b>   |
| <b>ROZDZIAŁ I</b>  | <b>13</b>  |
| <b>1.1. Dwa aspekty filozofii Jaspersa: ontyczny i egzystencjalny</b>                            | <b>13</b>  |
| 1.1.1. Perspektywizm i zmiana: jaspersowskie znaczenie sytuacji                                  | 13         |
| 1.1.2. Komunikacja pośrednia a filozofia profetyczna   | 20         |
| 1.1.3. Jaspersowska metoda transcendowania bytu przedmiotowego. Immanentne rodzaje ogarniającego | 27         |
| <b>1.2. Znaczenie egzystencji w ujęciu Jaspersa, Szestowa i Ciorana</b>                          | <b>38</b>  |
| 1.2.1. Granice immanencji  | 38         |
| 1.2.2. Egzystencja pomiędzy immanencją a transcendencją  | 45         |
| 1.2.3. Tragizm i negacja – znaczenie egzystencji w myśli Szestowa i Ciorana                      | 53         |
| <b>1.3. Rozum jako źródło zniewolenia i jedności</b>   | <b>62</b>  |
| 1.3.1. Dwie postawy względem konieczności  | 62         |
| 1.3.2. Centrum i peryferie; rozum a wola w filozofii Szestowa                                    | 73         |
| 1.3.3. Rozum a byt jednostkowy – egzystencjalne znaczenie rozumu w filozofii Jaspersa            | 79         |
| <b>ROZDZIAŁ II</b>   | <b>84</b>  |
| <b>2.1. Komunikacja i wspólnota na gruncie immanencji</b>  | <b>84</b>  |
| <b>2.2. Komunikacja egzystencjalna a stawanie się sobą</b>                                       | <b>94</b>  |
| <b>2.3. Dwie interpretacje komunikacji egzystencjalnej. Komunikacja a prawda</b>                 | <b>105</b> |
| <b>ROZDZIAŁ III</b>  | <b>114</b> |
| <b>3.1. Rola filozofii w kontekście komunikacji egzystencjalnej</b>                              | <b>114</b> |
| 3.1.1. Filozofia między biografią a teorią   | 114        |
| 3.1.2. Egzystencjalna krytyka filozofii w myśli Szestowa i Ciorana                               | 119        |

|   |            |
|---|------------|
| 3.1.3. Graniczny charakter stawania się sobą w myśli Szestowa   | 127        |
| <b>3.2. Kluczowe motywy komunikacji egzystencjalnej w filozofii Szestowa i Ciorana</b>  | <b>134</b> |
| 3.2.1. Milczenie i liryzm: granice języka   | 134        |
| 3.2.2. Nieciągłość myślenia a komunikacja egzystencjalna. Stawanie się sobą samym i odniesienie do drugiego na gruncie aforystyki Ciorana | 143        |
| 3.2.3. Rola komunikacji egzystencjalnej w odniesieniu do pesymizmu egzystencjalnego w filozofii Jaspersa, Szestowa i Ciorana              | 155        |
| <b>ZAKOŃCZENIE</b>  | <b>165</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b>   | <b>170</b> |

## Wprowadzenie

Naczelny cel rozprawy stanowi krytyczna analiza komunikacji egzystencjalnej w filozofii Karla Jaspersa, Lwa Szestowa i Emila Ciorana. W najogólniejszy sposób komunikację tę można pojmować jako relację zachodzącą pomiędzy egzystencjami rozumianymi w opozycji do ogólnych kategoryzacji bytu ludzkiego. Nie oznacza to jednak, że komunikacja egzystencjalna jest zupełnie niezależna od ogólnego medium, np. języka, lecz że nie może zostać całkowicie wyrażona przy jego pomocy. Zamiast tego właściwy jej apel jest postulatem o wolność drugiego, tj. rozmówcy czy odbiorcy. Rozprawa opiera się na założeniu, że istnieje możliwość odczytania filozofii Szestowa i Ciorana przez pryzmat zagadnień wywiedzionych z jaspersowskiej koncepcji komunikacji egzystencjalnej. Z założeniem tym jest związanych pięć tez pomocniczych.

Po pierwsze, chociaż jedynie Jaspers formułuje koncepcję komunikacji egzystencjalnej *explicite*, to stanowiska Szestowa i Ciorana można odczytywać przez pryzmat niektórych jej elementów jako zbieżne, a zarazem stanowiące ich rozwinięcie. Za szczególny przypadek komunikacji egzystencjalnej może uchodzić twórczość filozoficzna.

Po drugie, filozofia Jaspersa pełni w rozprawie rolę naczelną. Zależności pomiędzy trzema stanowiskami nie należy zatem rozumieć na zasadzie równoważności. Chociaż ich analizy są powiązane ze wskazywaniem na wzajemne przenikanie się i zachodzące pomiędzy nimi zbieżności, to aparat terminologiczny używany w rozprawie jest w głównej mierze wywiedziony z filozofii Jaspersa. Jej naczelna rola nie dotyczy wyłącznie komunikacji egzystencjalnej, lecz również tych zagadnień, które choć wywierają na nią wpływ, to są z nią związane wyłącznie pośrednio.

Po trzecie, w celu wskazania na wybrane elementy komunikacji egzystencjalnej w filozofii Szestowa i Ciorana należy odwołać się do dwóch źródeł tej koncepcji – zewnętrznego oraz wewnętrznego w stosunku do trzech stanowisk. Przez źródło zewnętrzne należy rozumieć te zagadnienia, które są związane z przynależnością Jaspersa, Szestowa i Ciorana do szeroko pojmowanej filozofii egzystencji; posiadają one znaczenie genetyczne, a więc w mniejszym lub większym stopniu kształtują każde ze stanowisk. W kontekście rozprawy najważniejszą rolę odgrywają dwa z tych zagadnień – komunikacja pośrednia w ujęciu Kierkegaarda i nietzscheańskie pojmowanie życia. Źródło zewnętrzne można rozumieć jako szerokie tło umożliwiające połączenie trzech stanowisk w odniesieniu do komunikacji egzystencjalnej. Z kolei źródło wewnętrzne odnosi się do

tych spośród zagadnień właściwych filozofii Jaspersa, Szestowa i Ciorana, które choć nie są tożsame z komunikacją egzystencjalną, to determinują ją, czy to poprzedzając ją i warunkując, czy stanowiąc podstawę jej urzeczywistnienia w twórczości filozoficznej.

Po czwarte, egzystencja stanowi podstawę łączącą trzy stanowiska, lecz wpływającą również na różnice w ich pojmowaniu roli komunikacji egzystencjalnej. Egzystencję można najogólniej określić jako nieesencjalne stawanie się człowieka. Nie może ona być odczytywana w kontekście możliwego do konceptualizacji charakteru, typu, pod który podpadałby człowiek, ani stanowić jego substancjalnego podłoża. Egzystencja, wykraczając poza możliwość racjonalnego ujęcia, nie może stać się obiektem wiedzy, a jedynie zachowuje związek z wiarą i subiektywnym odniesieniem do rzeczywistości. Ma to szczególne znaczenie dla komunikacji egzystencjalnej, ponieważ sytuuje ją na granicy rozumu i charakteryzującego go upojęciowienia. Z tego powodu komunikacja egzystencjalna nie może realizować się w bezpośredniej, niezapośredniczonej relacji zachodzącej pomiędzy dwiema egzystencjami, lecz jest zależna od innych aspektów bytu ludzkiego.

Po piąte, komunikacja egzystencjalna w stanowiskach Szestowa i Ciorana dotyczy przede wszystkim nie konkretnych poglądów, co formalnej strony ich filozofii. Jednocześnie jednak komunikacja ta ma umożliwiać pełną realizację egzystencjalnego bycia sobą samym, cechuje się więc, tym, że „(...) możliwa jest tylko na równym poziomie”<sup>1</sup>. Powstaje zatem kwestia odniesienia do odbiorcy filozofii i sposobu, w jaki możliwa jest twórczość filozoficzna jako komunikacja egzystencjalna. Co więcej, dopiero w komunikacji, nie zaś w negacji i samotności, człowiek staje się sobą. Tym samym również filozofię określaną mianem subiektywnej cechuje potrzeba komunikacyjnego otwarcia na drugiego, a nawet subiektywność ta może uchodzić za jeden z warunków otwarcia na egzystencjalny wymiar komunikacji.

Krytyczna analiza filozofii Jaspersa, Szestowa i Ciorana nie prowadzi do stworzenia całościowego modelu komunikacji egzystencjalnej w oparciu o trzy stanowiska, lecz do wskazania motywów kluczowych umożliwiających jej dostrzeżenie w myśli Szestowa i Ciorana. W realizacji tego zadania wykorzystuję wybrane przesłanki zawarte we wspomnianych stanowiskach. Przedstawiam je w autorskim ujęciu interpretacyjnym.

---

<sup>1</sup> K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tł. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, tł. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 73.

Chociaż w stanowiskach Szestowa i Ciorana zagadnienia związane z komunikacją są rzadko formułowane wprost, można mówić o ich stałej obecności w tle motywów antropologicznych (pytań o: sytuację człowieka w świecie, strukturę jego bytu, jego wolność czy samą egzystencję), metafizycznych (w szczególności możliwości odniesienia do transcendencji) oraz epistemologicznych. Nie oznacza to jednak, że w kontekście rozważań egzystencjalnych komunikacja posiada marginalne i wtórne znaczenie, zaś w ostatecznym rozrachunku egzystencja jest tożsama z samotnością, trwałym i nieprzekraczalnym oddzieleniem tak w wymiarze społecznym, jak i ontycznym. Przeciwnie, w komunikacji egzystencjalnej należy widzieć jeden z kluczowych punktów filozofii egzystencji, w którym „spotykają się” wspomniane motywy. Oznacza to, że obecność komunikacji egzystencjalnej w tle innych zagadnień wynika nie z jej marginalnego znaczenia, lecz z ujmowania jej zarazem jako warunek oraz swoiste zwińczenie i dopełnienie filozofii egzystencji.

Zwrócenie się ku komunikacji egzystencjalnej w przypadku trzech stanowisk służy próbie spojrzenia na nie z nowej, zazwyczaj nie kojarzonej z nimi, perspektywy, z pewnym wyjątkiem w odniesieniu do Jaspersa. W analizach komunikacji egzystencjalnej można widzieć pretekst do nowego odczytania filozofii Jaspersa, Szestowa i Ciorana, szansę zwrócenia uwagi na zagadnienia, które – w szczególności w odniesieniu do dwóch ostatnich autorów – niesłusznie uchodzą za peryferyjne. Tym samym w rozprawie wykorzystuję ujęcie analityczno-problemowe, ahistoryczne i systemowe. Chociaż rozpatrywane stanowiska nie są jednorodne, dążę do zbliżenia ich i takiego odczytania, które przede wszystkim akcentuje zachodzące pomiędzy nimi podobieństwa. Badanie komunikacji egzystencjalnej przeprowadzam w oparciu o kontekstualne analizy innych, wybranych zagadnień i wyłonienie z nich wspomnianych już cech konstytutywnych. Nie dążę zatem do całościowego opracowania trzech stanowisk, lecz staram się analizować jedynie te zagadnienia, które mają znaczenie dla tematu rozprawy. Badam je – na tyle, na ile jest to możliwe – bez posługiwania się innymi, zewnętrznymi wobec wyznaczonego zakresu, odpowiedziami czy perspektywami interpretacyjnymi.

W celu syntetycznego nakreślenia komunikacji egzystencjalnej w odniesieniu do filozofii Jaspersa, Szestowa i Ciorana, należy uściślić znaczenie jej nadmienionych źródeł – zewnętrznego i wewnętrznego. Komunikacja pośrednia w ujęciu Kierkegaarda nie odgrywa w rozprawie tak wyeksponowanej roli jak pozostałe zagadnienia, niemniej stanowi ona wspólne podłoże trzech stanowisk; chociaż najbardziej podobna jest do

jaspersowskiego ujęcia komunikacji egzystencjalnej<sup>2</sup>, to jej ślady można dostrzec również w myśli Szestowa i Ciorana<sup>3</sup>. Kierkegaard wskazuje na dwie formy komunikacji – bezpośrednią i pośrednią. Pierwsza, komunikacja bezpośrednia, dotyczy nie tylko pozbawionego refleksji przekazu charakteryzującego codzienność, lecz oznacza wszelką komunikację, której treść stanowi ogólna informacja<sup>4</sup>. Podobnie jak przedmiot komunikacji bezpośredniej, tak i jej odbiorca jest ujmowany w sposób ogólny – przez pełnione role społeczne, określone cechy charakteru czy posiadane poglądy pozwalające przypisać go do określonej grupy. Problemy właściwe tej formie komunikacji są związane z nieścisłością przekazu lub jego niedostosowaniem do odbiorcy. Komunikacja pośrednia natomiast „(...) zakłada relację Ja – Ty, która jest relacją dwóch egzystujących subiektywności, posiadających określone osobowości”<sup>5</sup>. Nie ma ona na celu przekazania konkretnej informacji, lecz pełni rolę majeutyczną, pomaga w staniu się sobą samym jako egzystencją. Tym jednak, co przede wszystkim odróżnia od siebie ujęcia Kierkegarda i Jaspersa w kontekście komunikacji jest właściwa temu pierwszemu jej religijna funkcja. W przeciwieństwie do tego komunikacja egzystencjalna Jaspersa, choć niepozbawiona aspektu etycznego i odniesienia do transcendencji, nie jest *stricte* związana z określonymi przekonaniami religijnymi.

Życie pojmowane w sposób wywiedziony z filozofii Nietzschego<sup>6</sup> jest w rozprawie odczytywane na zasadzie antynomiczności względem rozumu. Jest ono zatem istotne z uwagi na charakteryzujący je dynamizm, a także intensywność, która przekłada się na doświadczenie własnego istnienia oparte m.in. na świadomości ciała i lęku przed śmiercią. Takie pojmowanie życia determinuje twórczość filozoficzną Szestowa i Ciorana w jej aspekcie formalnym; ponieważ warunkuje ono rolę, jaką pełni filozofia, wpływa na sposób wyrażania idei. Również w przypadku myśli Jaspersa życie i związane z nim zaangażowanie w świat stanowią niezbywalny moment prawdy filozoficznej. Choć

---

<sup>2</sup> Odnosnie znaczenia komunikacji pośredniej Kierkegarda jako komunikacji egzystencjalnej i jej roli w twórczości literackiej por. J.A. Prokopski, *O egzystencjalnej komunikacji w sztuce i literaturze. Igraszki filozofów*, [w:] „Ruch filozoficzny”, nr 2 (79/2024), s. 181-204.

<sup>3</sup> Należy jednak zauważyć, że filozofia Szestowa w głównej mierze kształtowała się niezależnie od bezpośredniego wpływu Kierkegarda. Dopiero pod koniec życia Szestow odkrył jego filozofię (Por. np. C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2017, s. 221-238). Nie wyklucza to jednak pokrewieństwa obu myślicieli pod względem głoszonych idei.

<sup>4</sup> Por. np. A. Szwed, *Komunikacja pośrednia jako podstawowa metoda filozofii egzystencji Kierkegarda*, [w:] „Principia”, nr. XXIII (1999), s. 173.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 175.

<sup>6</sup> Por. np. H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015, s. 363-375.



życie jest w każdym ze stanowisk antynomiczne względem rozumu, to, jako termin, przybiera jednocześnie częściowo odmienne znaczenia, będąc terminem zakresowo najszerszym, a zarazem niemożliwym do jednoznacznego zdefiniowania. Według Ciorana „pojęcie *życia* jest najmniej filozoficzne ze wszystkich (...), najbardziej *anty-filozoficzne*”<sup>7</sup>, ale jest również „(...) czystym pojęciem, dla którego nie widzimy ekwiwalentu, rzeczywistości”<sup>8</sup>. Akcentowanie różnych aspektów życia, m.in. w związku z wiarą, intuicją czy entuzjazmem i rozpaczą, warunkuje różnice pomiędzy trzema stanowiskami.

Zarówno komunikacja pośrednia w ujęciu Kierkegaarda, jak i nietzscheańska kategoria życia stanowią dwa zagadnienia źródła zewnętrznego stanowisk Jaspersa, Szestowa i Ciorana w odniesieniu do komunikacji egzystencjalnej. Nie oznacza to jednak, że zachodząca pomiędzy tymi stanowiskami relacja opiera się wyłącznie na tych dwóch przesłankach. O ile w oparciu o źródło zewnętrzne możliwe jest wskazanie ogólnego kierunku kształtowania się komunikacji egzystencjalnej, o tyle dla odczytania filozofii Szestowa i Ciorana jako stanowiących jej dopuszczalne i specyficzne egzemplifikacje istotniejsze okazują się elementy zbieżne (źródło wewnętrzne), które zachodzą pomiędzy samymi stanowiskami. Centralne znaczenie mają dwa z nich, rozum i egzystencja; stanowią one kolejno negatywną oraz pozytywną stronę osi kształtowania się wątków związanych z komunikacją egzystencjalną.

Chociaż w stanowiskach Jaspersa, Szestowa i Ciorana możliwe jest wskazanie wielu punktów węzłowych, zarówno takich, w których zbliżają się one do siebie, jak i niuansujących istniejące pomiędzy nimi różnice, to z perspektywy analizy komunikacji egzystencjalnej rozum i egzystencja odgrywają rolę kluczową; inne zagadnienia, nawet jeżeli w perspektywie całości okazują się równie istotne, w przyjmowanym ujęciu interpretacyjnym mogą zostać uznane za wtórne, a zarazem częściowo przez nie zdeterminowane. Jakkolwiek początkowo może wydawać się, że krytyka rozumu nie przynależy do zagadnień w bezpośredni sposób związanych z komunikacją egzystencjalną, to w rzeczywistości determinuje ona zarówno nią samą, jak i – stanowiącą jej szczególnie przypadek – twórczość filozoficzną w odniesieniu do treści oraz formy.

---

<sup>7</sup> E. Cioran, *Okno na Nic*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2020, s. 114.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 211.

Stanowiska zwracające się w różnym stopniu przeciwko rozumowi bądź starające się przekroczyć te jego aspekty, które uznają za konstytutywne, kierują się ku sposobom komunikowania swoich idei przy pomocy metod alternatywnych wobec tradycyjnych form dyskursu filozoficznego oraz, w najszerszej perspektywie, ku zmianie lub poszerzeniu sposobu myślenia przez przeobrażenie rozumu bądź zerwanie z nim. Ma to szczególne znaczenie w odniesieniu do koncepcji Szestowa i Ciorana. Jeżeli krytyka rozumu stanowiła zagadnienie charakteryzujące filozofię egzystencjalną od jej początków i w związku z tym znajduje odzwierciedlenie zarówno w myśli Kierkegaarda, jak i Nietzschego<sup>9</sup>, to stanowiska Szestowa i Ciorana stanowią jej momenty najbardziej radykalne oraz – pod pewnymi względami – dopełniające się. Szestow, chociaż z krytyki rozumu czyni jeden z punktów centralnych swojego sposobu uprawiania filozofii, nigdy w pełni nie wkracza w postulowany przez siebie nowy wymiar myślenia<sup>10</sup>, wskazując nań raczej i – używając jaspersowskiego terminu – apelując o przebudzenie z „racjonalnej drzemki”<sup>11</sup>. W kontraście do tego Cioran może zostać odczytany jako w pełni przyjmujący szestowowską krytykę rozumu i w tym punkcie podążający za nim. Elementem odróżniającym Ciorana od Szestowa jest wykroczenie poza rozum pojmowane jako moment fundujący jego filozofię, gdyż – „(...) racjonalizm jest zaprzeczeniem życia”<sup>12</sup> – przy jednoczesnej istotowej niemożliwości zwrócenia się ku wierze, która dla Szestowa stanowi przeciwieństwo rozumu. Różnica ta ma dwie zasadnicze konsekwencje.

Pierwsza konsekwencja polega na odmienności sposobu myślenia obu autorów. O ile według Szestowa „filozof staje się filozofem przez to, że własną, indywidualną, nieredukowaną sytuację pojmuje i opisuje jako ogólną, podnosząc ją do rangi uniwersalnej prawdy”<sup>13</sup>, o tyle w jego myśleniu można dostrzec podobny teoretyczny wymiar, co w stanowiskach, przeciwko którym występuje – choć obecność ta nie jest jedną z celowych samonegacji, jakie znaczą całą szestowowską filozofię; przeciwnie, uświadomienie sobie przejścia od indywidualnego do uniwersalnego wymiaru stanowi jej inherentną część. Myślenie Ciorana jest z kolei w założeniu całkowicie pozbawione wymiaru teoretycznego,

---

<sup>9</sup> Por. np. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tł. G. Sowiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 30-31.

<sup>10</sup> Por. np. L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Solowjowa i inne artykuły*, tł. J. Chmielewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 202.

<sup>11</sup> „Żyjąc, wszyscy, w większym lub mniejszym stopniu, w dalszym ciągu śnimy, wszyscy pozostajemy lunatykami zaczarowanymi przez nasze nie tak dawne nie-bycie, mechanicznie poruszającymi się w przestrzeni”. (L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tł. J. Chmielewski, Aletheia, Warszawa 2003, s. 184).

<sup>12</sup> E. Cioran, *O Francji*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2016, s. 95.

<sup>13</sup> B. Groys, *Wprowadzenie do anty-filozofii*, tł. J. Gilewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 47.

co oznacza, że przyjmując w punkcie wyjścia fundamentalny charakter jednostkowego doświadczenia, zatrzymuje się na nim; jego filozofia jest w głównej mierze rejestrowaniem emocji i chwilowych nastrojów, a więc powstaje i pozostaje w przestrzeni wyznaczonej przez, z jednej strony, relację pomiędzy stanami ciała a myśleniem, z drugiej natomiast przez temperament myśliciela. Brak wymiaru teoretycznego nie oznacza, że owe źródłowo subiektywne myślenie nie jest poddane żadnej wtórnej kontroli, ocenie czy przeobrażeniu stylistycznemu, lecz iż cioranowskiego myślenia nie sposób przekształcić w ponadosobistą filozofię czy prawdę w znaczeniu innym niż jednostkowy.

Druga konsekwencja dotyczy formalnego i komunikacyjnego aspektu filozofii obu autorów, tzn. sposobu formułowania idei oraz celu komunikacji źródłowo osobistych twierdzeń, a także roli, jaką pełni odbiorca. Szestow, chociaż jest określany mianem anty-filozofa<sup>14</sup>, nie jest wolny od filozoficznego sposobu argumentacji czy nawet polemiki na rzecz swoich tez. Co więcej, polemika stanowi kluczowy element szestowowskich prób podważenia totalizującej roli rozumu. Nie oznacza to jednak dynamizmu myśli, ciągłej zmiany i ponawiania ataków z różnych perspektyw, by jak najpełniej lub najbardziej ściśle przeprowadzić krytykę. Przeciwnie, pomimo teoretycznego i w ostateczności nastawionego na odbiorcę wymiaru twórczości, w filozofii Szestowa pojawia się „jedynie ciągła re-produkcja, tylko re-kombinacja i re-formułowanie ciągle tych samych elementów”<sup>15</sup>.

O ile do pewnego stopnia monotonność zakresu tematycznego charakteryzuje również filozofię Ciorana, o tyle nacisk jest w niej położony na osobiste doświadczenie i przeżycia; w centrum cioranowskiego myślenia zawsze znajduje się on sam, a co za tym idzie podstawę tej twórczości stanowi relacjonowanie. Aforyzm i obsesyjne powracanie do tych samych tematów pełnią inną niż u Szestowa funkcję, służą bowiem opisywaniu samego siebie – jest to po części autoanaliza, po części zaś, wywiedziona z Nietzschego<sup>16</sup>, autoterapia, przeobrażanie siebie przez wprowadzanie dystansu w myśli, które są niemożliwe do wytrzymania w swojej bezpośredniości. Przy takim – najogólniej sformułowanym – celu twórczości nie może być miejsca nie tylko na polemikę, lecz na

---

<sup>14</sup> Por. *ibidem*, s. 42.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>16</sup> „B: W takim razie dlaczego piszesz? A: Mówiąc między nami, mój drogi, nie znalazłem dotychczas innego sposobu, by *uwolnić się* od swoich myśli. B: A dlaczego chcesz się od nich uwolnić? A: Dlaczego chcę? Wcale nie chcę. Muszę”. (F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, tł. M. Łukasiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 107).

wszelką argumentację na gruncie racjonalnym, nawet w ramach działania subwersywnego. Nie oznacza to jednak, że cioranowska filozofia jest zamknięta w granicach wyznaczonych przez jej twórcę, zaś odbiorca ostatecznie nie jest istotny, ponieważ nie będąc autorem, nie będzie w stanie bezpośrednio doświadczyć źródła tez filozoficznych. Właściwa (tj. egzystencjalna) komunikacja zarówno w przypadku filozofii Ciorana, jak i Szestowa, pomimo istniejących pomiędzy nimi różnic, dokonuje się na tej samej, pozaracjonalnej płaszczyźnie, zaś krytyka rozumu stanowi w ich przypadku konieczny moment umożliwiający wkroczenie na nią.

O ile prawdą jest, że „w niemałej mierze inspiracją dla filozofii egzystencjalnej była porażka oświeceniowego racjonalizmu i jego scjentystycznych kontynuacji w wiekach późniejszych”<sup>17</sup>, o tyle załamanie to nie musi prowadzić do zwrócenia się ku tendencjom antyracjonalnym i zupełnemu porzuceniu rozumu na rzecz kategorii wiary czy życia. Jaspersowska filozofia, zawierająca przeobrażenie i nowe odczytanie rozumu bez porzucenia go, nawet pomimo istotowej odmienności w pojmowaniu poddawanych analizie podstawowych kategorii, jest w stanie przyczynić się do pełniejszego odczytania komunikacyjnych aspektów stanowisk Szestowa i Ciorana. Po pierwsze, zachowując wprowadzone rozróżnienie na osobisty i teoretyczny wymiar filozofii, można powiedzieć, że u Jaspersa nacisk położony jest na drugi ze składników dychotomii, dzięki czemu jego myślenie umożliwia naświetlenie teoretycznych uwarunkowań tego, co bezpośrednio doświadczane – nawet przy oczywistym braku dosłownej tożsamości głoszonych w każdym ze stanowisk tez. Po drugie, jaspersowskie pojmowanie rozumu i egzystencji przy zaproponowanej interpretacji umożliwia pogodzenie dwóch skrajności: charakteryzującego szestowską refleksję antyracjonalizmu i cioranowskiej filozofii osobistej.

Realizując cele rozprawy odwołuję się do wybranych tekstów źródłowych, zarówno tłumaczonych na język polski, jak i oryginalnych, w kilku przypadkach przedstawiając ich fragmenty w tłumaczeniu własnym. Korzystam również z opracowań publikowanych w różnych językach oraz tekstów literackich, za których pomocą ilustruję analizowane zagadnienia. W odniesieniu do niektórych kluczowych terminów, które są różnie tłumaczone zarówno w przekładach, jak i opracowaniach, proponuję formę ujednoliconą, odpowiednio to uzasadniając.

---

<sup>17</sup> R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 151.

Rozprawa jest podzielona na trzy główne rozdziały. W pierwszym zostaje ukazane szersze tło jaspersowskiej komunikacji egzystencjalnej. Chociaż naczelną rolę w rozdziale odgrywa filozofia Jaspersa, to kluczowe elementy jego koncepcji zostają skonfrontowane z analogicznymi zagadnieniami w stanowiskach Szestowa i Ciorana. Główny cel rozdziału stanowi zatem wyodrębnienie warunków poprzedzających komunikację egzystencjalną przez wskazanie na trzy podstawowe motywy. Pierwszy, ontyczny, jest w filozofii Jaspersa związany z rodzajami ogarniającego i pytaniem o Byt sam. Jaspersowska koncepcja komunikacji nie jest bowiem odrębną całością, lecz zależy od innych, poprzedzających ją elementów obecnych w jego filozofii. Motyw drugi, egzystencjalny, jest konieczny do wskazania różnic w pojmowaniu egzystencji na gruncie trzech stanowisk. Przekłada się to na inną rolę, którą pełni w nich komunikacja egzystencjalna, a zatem również twórczość filozoficzna będąca jej szczególnym przypadkiem. Motyw trzeci, który może zostać określony jako krytyczna analiza znaczenia rozumu, ukazuje granice *ratio* i jego powiązanie z egzystencją. Ma to wtórnie wpływ na komunikację egzystencjalną, m.in. przez właściwą jej antysystemowość.

Rozdział drugi stanowi kontekstualną analizę jaspersowskiego pojmowania komunikacji egzystencjalnej, dokonywaną z jednej strony przez odniesienie jej do trzech wyodrębnionych motywów (ontycznego, egzystencjalnego i krytyki rozumu), z drugiej zaś do form komunikacji związanych z immanentnymi rodzajami ogarniającego. Głównym celem rozdziału jest wyodrębnienie z komunikacji egzystencjalnej tych cech, które okazują się kluczowe przy jej odniesieniu do myśli Szestowa i Ciorana. Oznacza to przede wszystkim skupienie się na roli, jaką komunikacja egzystencjalna pełni w związku ze stawianiem się sobą samym jako egzystencją oraz na sposobie, w jaki zachodzi odniesienie do drugiej egzystencji.

Rozdział trzeci stanowi autorskie odczytanie wybranych motywów filozofii Szestowa i Ciorana w oparciu o wyodrębnione cechy komunikacji egzystencjalnej jako częściowo wykraczającej poza warunki ustalone dla niej przez Jaspersa. Nie oznacza to jednak zupełnego zerwania z jego myślą; choć rozdział skupia się na elementach charakterystycznych dla dwóch pozostałych stanowisk, ujęcie Jaspersa uzupełnia rozważania o pozbawioną skrajności perspektywę. Motywy związane z komunikacją egzystencjalną na gruncie myśli Szestowa i Ciorana są obecne przede wszystkim w kontekście formalnej strony ich twórczości; oznacza to konieczność przeprowadzania analiz w odniesieniu do rozumienia przez nich roli, jaką filozofia pełni w związku ze

stawaniem się egzystencją. W kolejnym kroku wskazuję na wybrane motywy formalnej strony ich filozofii związane z komunikacją egzystencjalną – analizę języka czy znaczenie aforystyki. Przykładowo, jedna z metod Szestowa i Ciorana polega na celowym wikłaniu się w paradoksy. W ujęciu negatywnym, posługiwanie się nimi ma na celu podważanie pretensji rozumu do totalności przez nadwątlanie argumentacji, wskazywanie jej luk, nieuzasadnionych dopowiedzeń i błędów. W ujęciu pozytywnym natomiast, paradoksy mają wzbudzać niepokój, a więc przekraczać czysto poznawcze wątpliwości kierując filozofię w stronę refleksji egzystencjalnej. Ma to szczególne znaczenie dla komunikacji egzystencjalnej, ponieważ ukierunkowuje odbiorcę ku niemu samemu, a zarazem zapoczątkowuje jego aktywność introspekcyjną. Inny przykład stanowi powiązanie nieciągłości myślenia z aforystyką. Myślenie takie, pozbawione reguł, nie troszczy się o immanentne sprzeczności oraz możliwość przerwania wnioskowania, lecz stanowi odzwierciedlenie temperamentu filozofa. Nie oznacza to chaosu, lecz stworzenie sposobu komunikacji, którego głównymi wyznacznikami są nieokreśloność i niepohamowanie, dopełniające jaspersowskie milczenie w obliczu transcendencji. Kluczowe wnioski zawiera zakończenie rozprawy.

# Rozdział I

## 1.1. Dwa aspekty filozofii Jaspersa: ontyczny i egzystencjalny

### 1.1.1. Perspektywizm i zmiana: jaspersowskie znaczenie sytuacji

W celu zbliżenia do siebie trzech stanowisk w kontekście komunikacji egzystencjalnej trzeba rozpocząć od skrótovej i kontekstualnej analizy rodzajów ogarniającego w ujęciu Jaspersa. Uzasadnienie zajęcia się tym zagadnieniem na samym początku jest dwojakie. Pierwszy powód stanowi to, że jaspersowskie pojmowanie człowieka umożliwia najpełniejsze – biorąc pod uwagę trzy badane stanowiska – wypracowanie koniecznych kategorii oraz terminów z zakresu szeroko pojmowanej filozofii egzystencji. Jest to możliwe, ponieważ choć filozofia Jaspersa może zostać określona mianem rozumiejącego rozjaśniania metafizycznej sytuacji człowieka, nie zaś jej jednoznacznego i ostatecznego wyjaśniania, jest ona mimo to najbliższa systematycznemu i teoretycznemu ujęciu przy jednoczesnym uwzględnieniu najszerszego zakresu podejmowanych kwestii. Niemniej wypada poczynić przy tym oczywiste zastrzeżenie, że rozpoczęcie od tego zagadnienia nie oznacza ani, że jest ono wspólne dla trzech autorów, ani że Szestow i Cioran formułują swoje poglądy w oparciu o stanowisko Jaspersa<sup>18</sup>.

Drugi powód rozpoczynania analiz od wyodrębnienia i opisu rodzajów ogarniającego w filozofii Jaspersa stanowią wzajemne powiązania podjętej przez niego problematyki, których przedstawienie umożliwia w dalszej perspektywie wykazanie związku pomiędzy zagadnieniami komunikacji egzystencjalnej w trzech badanych stanowiskach. Nie jest bowiem możliwe pełne zbadanie znaczenia jaspersowskiej kategorii egzystencji bez odniesienia jej do tego, co nazywa on ogarniającym (*das Umgreifende*)<sup>19</sup>,

---

<sup>18</sup> Dokładny stosunek Szestowa i Ciorana do filozofii Jaspersa zostanie zbadany w odpowiednich miejscach rozprawy, należy jednak od razu wskazać, że chociaż obaj autorzy byli co najmniej częściowo zaznajomieni z jego stanowiskiem, ich stosunek do niego był przede wszystkim krytyczny. Cioran w związku z *Autobiografią* Jaspersa formułuje wniosek, że jej autor „(...) jest interesujący tylko wtedy, gdy opowiada o swych cierpieniach (...)” (E. Cioran, *Zeszyty 1957-1972*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2016, s. 642), Szestow natomiast, w sposób charakterystyczny dla całego swojego stanowiska, wiąże myśl Jaspersa ze zniewoleniem przez rozum. „Jaspers przekonuje nas, że rozum może oświecić i uczynić przejrzystym wszystko, i że tam, gdzie kończy się rozum, kończy się myślenie” (L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły ...*, s. 172). Nie wchodząc w polemikę z Szestowem, trzeba podkreślić, że przeprowadzona przez niego krytyka rozumu może zostać utożsamiona również ze stanowiskiem Ciorana, który choć nie formułuje tego wprost, kształtuje swoje myślenie w oparciu o podstawy częściowo zbieżne z szestowowskimi. W kwestii ogólnego, wprowadzającego porównania trzech myślicieli, por. np. A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000, s. 217-224, 264-269.

<sup>19</sup> Niemiecki termin *das Umgreifende* na j. polski był tłumaczony m.in. jako „wszechogarniające”, „obejmujące”, „ogarniające”. Częściowo przyjmując interpretację zaproponowaną przez M. Urbanka

a w konsekwencji do opisu, bezpośrednio związanych ze strukturą człowieka, etapów uobecniania się ogarniającego dla ludzkiej świadomości. Tym samym opis bytu człowieka nie stanowi jedynie tła, w oparciu o które wyłania się egzystencja, lecz jest jej nieodzownym warunkiem. Jest to istotne tym bardziej, że Jaspers, inspirując się kierkegaardowskim rozróżnieniem na komunikację bezpośrednią i pośrednią, przyjmuje iż o egzystencji nie da się trafnie mówić wprost, na sposób naukowego opisu, lecz jedynie poprzez niebezpośrednie jej „okrażanie”<sup>20</sup>, a więc drogą apofatycznego wzniesienia paradoksów, w którą jednak należy być osobiście zaangażowanym. Nie sposób bowiem uznać bytu egzystencji w sytuacji, gdy traktuje się ją jako możliwą do zobiektywizowania<sup>21</sup>. Co więcej, dopiero wyróżnienie wszystkich sfer bytu człowieka pozwala zrozumieć charakteryzujące je sposoby komunikacji, a co za tym idzie dokonać porównawczej charakterystyki komunikacji egzystencjalnej. Nawet pobieżny opis rodzajów ogarniającego musi jednak zostać umieszczony w szerszym kontekście jaspersowskiej filozofii.

Punkt wyjścia jaspersowskiej koncepcji ogarniającego stanowi konstatacja, że człowiek zawsze znajduje się w określonej sytuacji. Rozpoczynając swoją *Filozofię*, Jaspers stwierdza:

„Gdy zadaję sobie pytania jak te: co to jest byt? dlaczego jest coś, dlaczego nie ma nicości? kim jestem ja? czego właściwie chcę?, to

---

(*Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa*, Universitas, Kraków 2017), zachowuję tłumaczenie zaproponowane przez tego autora, odmienne tłumaczenia występują jedynie w przytaczanych cytatach innych autorów. Wieloznaczności w zakresie tłumaczeń są charakterystyczne dla wielu pojęć powiązanych z koncepcją ogarniającego.

<sup>20</sup> Por. Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Universitas, Kraków 2011, s. 15-16.

<sup>21</sup> Chociaż ujęcie takie należy odczytywać przede wszystkim w kontraście do logocentrycznej tradycji obecnej w różnych formach w zachodniej filozofii od czasów Parmenidesa, można w tym miejscu poczynić bardzo ogólne, dygresyjne porównanie wskazujące na podobieństwo pomiędzy sposobami stanowiącymi próbę opisu egzystencji a „metodami” uchwycenia zenu tradycji wschodu. W obu przypadkach charakterystyczne jest wskazanie, z jednej strony, na niemożliwość intelektualnego uchwycenia istoty tego, co jest poszukiwane, a co może prowadzić do skrajności antyintelektualizmu i celowej nielogiczności, z drugiej natomiast do zakładania osobistego ujmowania problemu jako warunku możliwości jego właściwego i pełnego uchwycenia. W zbieżności tej należy jednak widzieć jedynie wskazanie na niezależne od siebie podobieństwa myślenia, nawet jeśli słowami Suzukiego można opisać jedną z fundamentalnych cech szestowowskiej filozofii – „świat nie kończy się na logicznej konsekwencji (...). Intelektualny szablon »tak« i »nie« jest wygodny, kiedy wszystko toczy się zwykłym trybem, lecz gdy tylko wyłoni się pytanie o ostateczny sens życia, rozum nie potrafi odpowiedzieć na nie zadawalająco” (D. Suzuki, *Wprowadzenie do Buddyzmu Zen*, tł. A. i M. Grabowscy, Vis-à-Vis Etiuda, Kraków 2017, s. 82). Warto jednak przynajmniej odnotować, że wspomniane zbieżności mogły częściowo przyczynić się do wpływu refleksji egzystencjalnej na kształtowanie się idei szkoły z Kioto (Por. np. K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, tł. J. von Bragt, University of California Press, Berkeley, 1985, s. 15-18).



nie stanowią one początku. Zadają te pytania zawsze w jakiejś sytuacji, w której znajduję się po przebyciu pewnej przeszłości”<sup>22</sup>.

Sugeruje to, że sytuacja stanowi rzeczywistość pierwotną nie tylko względem wszelkiego zapytywania czy refleksji, stawiania pytań metafizycznych, lecz iż jest pewnego rodzaju przestrzenią, która determinuje perspektywę wszelkiego odnoszenia się człowieka do świata<sup>23</sup> i siebie samego. Jaspersowskiego pojmowania sytuacji nie należy jednak utożsamiać z jej znaczeniem potocznym, a więc rozumieć jedynie jako zespołu określonych i zewnętrznych wobec człowieka okoliczności lub uwarunkowań – np. społecznych, kulturowych, ekonomicznych – w których w każdej chwili on pozostaje, a które determinują i ograniczają jego stosunek do świata<sup>24</sup>. O ile takie, „przestrzenno-topograficzne”<sup>25</sup>, pojmowanie sytuacji zawiera trafną intuicję – tę mianowicie, że zespoły okoliczności mogą stanowić obiekt badania nauk<sup>26</sup> – o tyle błędem jest, wedle Jaspersa, pojmowanie sytuacji wyłącznie w kategoriach zewnętrznych wobec człowieka.

„Sytuacja oznacza nie tylko *rzeczywistość* podległą prawom przyrody, lecz raczej *rzeczywistość* zmysłową, która jako rzeczywistość konkretna nie jest ani zjawiskiem fizycznym, ani psychicznym, tylko jednym i drugim zarazem (...)”<sup>27</sup>.

Sytuacja bowiem zawsze dotyczy pojedynczego człowieka, a zatem nawet przy istnieniu identycznych uwarunkowań, nikt nie znajduje się w tej samej sytuacji, co drugi człowiek z uwagi na odrębny sens<sup>28</sup>, jaki każdy jej nadaje. Chociaż „(...) znajduję się stale

---

<sup>22</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I, tł. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019, s. 50.

<sup>23</sup> Przez świat Jaspers rozumie „cały obszar przedmiotowy” (R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1980, s. 83), a więc wszystko, co jest poznawalne i w formie przedstawienia jawiące się świadomości.

<sup>24</sup> Por. K. Jaspers, *Filozofia*, t. II, tł. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2020, s. 300.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> „Rzeczywistość ta nie jest przedmiotem badań jakiejś jednej nauki, lecz wielu” (*Ibidem*). Uprzedzając nieco analizę oznacza to, że właściwym narzędziem badania sytuacji – ze względu na charakteryzujące je uprzedmiotowienie – stanowi świadomość w ogóle (*Bewußtsein überhaupt*). Należy przy tym zastrzec, że ujęcie takie sprawia, że badanymi w ten sposób czynnikami mogą być jedynie te, które dotyczą człowieka w jego ogólności i uprzedmiotowieniu, np. w ujęciu nauk psychologicznych. Por. np. D. Kolasa, *Sytuacje możliwe a sytuacje graniczne w filozofii Jaspersa*, [w:] „Studia z historii filozofii”, nr 1 (2010), s. 138.

<sup>27</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 300.

<sup>28</sup> Kategorii sensu nie należy pojmować w ujęciu teleologicznym, tj. jako celu określonego albo na mocy ludzkiej decyzji, albo przez to, co wobec człowieka zewnętrzne, jak np. w determinizmie. Zamiast tego przez sens należy rozumieć znaczenie, jakie dla człowieka posiada dane x. Kluczowy jest aspekt egzystencjalny sensu, przez co można najogólniej rozumieć znaczenie, jakie człowiek nadaje swojemu życiu jako całościowemu projektowi, nie tylko w odniesieniu do możliwych decyzji, lecz również ustosunkowania się do rzeczywistości. Tym, co charakteryzuje trzech poddawanych analizie autorów jest związenie możliwego sensu nie ze światem zjawisk, lecz z Bytem, jednak każdy z myślicieli inaczej ujmuje tę relację i ustosunkowuje się do niej. O ile zatem sens nie jest przez człowieka konstruowany, o tyle jego

w sytuacjach, w których działam czy też w których pozwalam pobudzać się do działania, to daleko mi przecież od tego, żeby *znać* sytuacje, w których faktycznie jestem”<sup>29</sup>. Do sytuacji, w których znajduje się człowiek, nie odnosi się on zatem na sposób niezaangażowanego badacza czy obserwatora, naukowca starającego się z zewnętrznego punktu widzenia dokonać możliwie najpełniejszego ich opisu. Nawet analiza poszczególnych uwarunkowań kształtujących daną sytuację dokonywana na gruncie nauk nie umożliwia jej pełnego poznania – zarówno dlatego, że sam proces badania sprawia, że ulega ona zmianie<sup>30</sup>, jak i dlatego, iż każda sytuacja „(...) oznacza korzyść lub stratę, szansę lub ograniczenie”<sup>31</sup>. Oznacza to, że dla jaspersowskiego pojmowania sytuacji istotne są nie tylko czynniki zewnętrzne, lecz również to, w jaki sposób człowiek się do niej ustosunkowuje. Równie istotnym aspektem sytuacji, co poznawalne ogólne uwarunkowania jest indywidualne wartościowanie oraz sens, jaki każdy człowiek jej przypisuje. To przede wszystkim formułowane oceny, pozbawione krytycznego namysłu schematy myślenia a nawet opinie innych ludzi<sup>32</sup>, nie zaś szczątkowa wiedza stanowią pierwotne odniesienie do sytuacji, umożliwiając działanie w niej oraz jej modyfikowanie. Jak zatem podsumowująco zauważa D. Kolasa, „w sensie obiektywnym często da się ją [tj. sytuację – M.R.] opisać w języku naukowym, ale subiektywnie może mieć ona dla mnie, konkretnie, znaczenie osobiste, które sam jej nadaję”<sup>33</sup>.

Jaspersowskie ujęcie sytuacji da się tym samym scharakteryzować przez dwie cechy konstytutywne. Pierwszą stanowi perspektywizm, co w tym kontekście oznacza konieczność ujmowania sytuacji zawsze z określonego, skończonego punktu – przy założeniu bycia jej uczestnikiem, z jej wnętrza – skutkiem czego ani na gruncie empirycznie ujmowanego istnienia jednostkowego, ani w poznaniu naukowym człowiek nie jest w stanie uchwycić sytuacji w jej całości, pozostaje w nią w ten lub inny sposób zaangażowany, co determinuje sposób jego odniesienia. Można więc mówić o zamknięciu człowieka w horyzoncie sytuacji, poza który nie sposób wykroczyć. Człowiek jest w stanie w ograniczonym stopniu intencjonalnie wpływać na swoją aktualną sytuację modyfikując ją, lecz nie może umiejscowić się zupełnie „na zewnątrz”, tzn. poza sytuacją – „(...) nie

---

poszukiwanie, w szczególności w myśli Jaspersa, jest aktywnością jednostki zajmującej postawę wobec Bytu. Kategoria sensu w odniesieniu do komunikacji jest w rozprawie analizowana osobno.

<sup>29</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 301.

<sup>30</sup> Por. *ibidem*, s. 301-302.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 300.

<sup>32</sup> „Do sytuacji zdecydowanie przynależy to, co myśli ktoś inny, co myślą inni, większość, wszyscy”. (*Ibidem*, s. 302).

<sup>33</sup> D. Kolasa, *Sytuacje możliwe a sytuacje graniczne w filozofii Jaspersa...*, s. 137.

mogę nigdy wydostać się z określonej sytuacji, *nie popadając równocześnie w inną*<sup>34</sup>. Po drugie zaś, „sytuacje istnieją o ile *ulegają zmianom (...)*”<sup>35</sup>, a zatem cechują się procesualnością – podlegają przemianom tak przy udziale człowieka, jak i niezależnie od niego, w związku z czym sytuacji nie można ani zatrzymać sprawiając, by przestała się zmieniać, ani uzyskać nad nią pełnej kontroli. „Widzieć swoją sytuację mogę tylko w ruchu, w którym, przemieniając się wraz z nią, przesuwam się wciąż z mroku, w którym mnie nie było, w mrok, w którym mnie nie będzie”<sup>36</sup>.

Jaspersowskie pojmowanie sytuacji ma znaczenie dla całości jego sposobu rozumienia filozofii. Jak zauważa R. Rudziński, jej naczelnym założeniem „(...) jest stwierdzenie, iż pytanie filozoficzne stawia jednostka bytująca w sytuacji”<sup>37</sup>. Sytuację należy zatem rozpatrywać w kontekście powiązania człowieka i świata: człowiek jest mianowicie pojmowany przez Jaspersa jako istniejący w niemożliwej do przekroczenia relacji ze światem, zaś sytuacja stanowi pierwszy, podstawowy sposób jej uobecniania się tej relacji w ludzkiej świadomości<sup>38</sup>. Bytowanie człowieka w kolejnych, następujących po sobie sytuacjach może zostać przyrównane do pozostawania w obrębie tego, co bezpośrednio dane, a zatem istnienia w świecie, w którym chociaż działanie i zmiana są możliwe, to zazwyczaj wydarzają się bezrefleksyjnie, nie są uświadamiane jako problem, o ile zaś nauki są w stanie dostarczyć wiedzy na temat poszczególnych aspektów tych sytuacji, o tyle taki sposób ich rozjaśniania nigdy nie pozwoli uchwycić jej całości.

Tak odczytane jaspersowskie pojmowanie sytuacji może przywołać na myśl opisy bezpośredniości obecne zarówno w filozofii Szestowa, jak i Ciorana<sup>39</sup>. Dla myśli obydwu tych autorów charakterystyczna jest możliwość wyodrębnienia związanej z tożsamością człowieka i świata początkowej bezpośredniości, do której ustosunkowanie się i zaakcentowanie wybranych aspektów warunkuje całokształt ich filozofii. O częściowym podobieństwie do sytuacji u Jaspersa może już świadczyć zbieżność w zakresie używanego języka – każdy z myślicieli do opisu bezpośredniości wykorzystuje metaforykę snu

---

<sup>34</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 302.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 301.

<sup>36</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 51.

<sup>37</sup> R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 77.

<sup>38</sup> Por. M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 116.

<sup>39</sup> Interpretację filozofii Szestowa częściowo zbieżną z jaspersowskim pojmowaniem sytuacji przedstawia J.A. Prokopski. Por. J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 105-106.

i przebudzenia. Punkt początkowy, w którym rozpoczyna się przejście od tego, co bezpośrednio do refleksji filozoficznej Jaspers określa mianem przebudzenia do świadomości samego siebie<sup>40</sup>, a zatem pojawienia się możliwości wyodrębnienia w obrębie Bytu<sup>41</sup> bieguna podmiotowego i przedmiotowego. Z kolei według Szestowa „żyjąc, wszyscy, w większym lub mniejszym stopniu, w dalszym ciągu śnimy, wszyscy pozostajemy lunatykami (...)”<sup>42</sup> zniewolonymi przez to, co pojmujemy jako oczywistość rozumu. Samo przebudzenie, zmianę perspektywy, Szestow opisuje przy pomocy metafory anioła śmierci, który „(...) niepostrzeżenie zostawia człowiekowi jeszcze dwoje oczu z niezliczonych, które posiada”<sup>43</sup>. Moment ten nie jest jednakże tożsamy z jaspersowskim przejściem od bezpośrednio przeżywanych sytuacji do ujmowania ich w refleksji; uprzedzając nieco analizę można natomiast próbować doszukać się analogii do koncepcji sytuacji granicznych, lecz nawet ta zbieżność jest jedynie częściowa<sup>44</sup>. Wreszcie cioranowskie doświadczenie bezsenności stanowiło dlań początek fundamentalnego zerwania i przebudzenia z przymusu, ponieważ „(...) bezsenność to rzeczywiście chwila, w której człowiek jest *całkowicie* sam we wszechświecie”<sup>45</sup>. Samotność<sup>46</sup> tę obrazuje

---

<sup>40</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 50.

<sup>41</sup> Należy wyraźnie odróżnić „byt” jako konkretny byt zjawiskowy ujmowany w sytuacjach od tego, co Jaspers nazywa „Bytem” lub „Bytem samym” (*Sein selbst*). Jak zauważa Cz. Piecuch, „terminu »Byt« Jaspers używa w swej filozofii zamiennie z innymi tradycyjnymi terminami filozofii, jak »transcendencja«, »absolut«, »Bóg«, a także w tym samym znaczeniu stosuje swoje własne określenie »wszechogarniające«” (Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 2001, s. 143).

<sup>42</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki...*, s. 184.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>44</sup> Podobnie jak doświadczenie sytuacji granicznych otwiera na Transcendencję, tak szestowska druga para oczu sprawia, że człowiek „(...) widzi nowe po nowemu, jak widzą nie ludzie, lecz istoty »innych światów«, tak że to nowe nie jest »konieczne«, lecz wolne, tzn. jednocześnie jest i natychmiast go nie ma, zjawia się, kiedy ginie, i ginie, kiedy się zjawia” (*Ibidem*). Nie oznacza to jednoznacznego wykroczenia na gruncie poznania poza rzeczywistość empiryczną, lecz otwarcie na to, co radykalnie odmienne poza przestrzenią rozumu, a więc także poza fundamentalnymi kategoriami bytu i nicości. To, co inne może być ujmowane jedynie w wierze. Otwarcie stanowi doświadczenie liminalne, przejściowy paroksyzm, który jednak nie jest w stanie wykroczyć poza przestrzeń rozumu. Szestow ujmuje to, co inne na zasadzie kontrastu i negacji „normalnego widzenia”, w przeciwieństwie do jaspersowskich sytuacji granicznych, które choć „są jak ściana, z którą się zderzamy i o którą się rozbijamy” (K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 302), nie zakładają zaprzeczenia immanencji.

<sup>45</sup> E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2021, s. 105.

<sup>46</sup> Cioran rozróżnia dwa rodzaje samotności – indywidualną i kosmiczną. W najogólniejszym znaczeniu, pierwsza jest doświadczeniem *stricte* subiektywnym, dotyczącym częściowego lub całościowego wyobcowania jednostki ze świata, zerwania bezpośredniego z nim powiązania. Natomiast samotność kosmiczna spełnia się „(...) we wrażeniu, że ten świat jest porzucony, w doznaniu zewnętrznej nicości” (E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2007, s. 103). Oznacza to doświadczenie braku Transcendencji bądź jej egzystencjalnego i aksjologicznego znaczenia dla istnienia świata. Mówiąc inaczej, samotność kosmiczna jest doznaniem – nie zaś przekonaniem czy poglądem – że świat nie ma sensu. Nie neguje to samej jego potrzeby, a wręcz przeciwnie, uwypukla ją, lecz jednocześnie sprawia, że już w punkcie wyjścia Cioran sytuuje się na antypodach jaspersowskiego myślenia. Oba znaczenia samotności, jako dopełniające się, da się częściowo wywieść z bezsenności.

metafora Upadku, opuszczenia raju jedności oraz bezpośredniości<sup>47</sup>, w którym nie istnieje jeszcze samoświadomość, a zatem także indywiduacja. Nawiązując do jaspersowskiego znaczenia sytuacji, pierwotny raj można odczytywać jako działanie w kolejnych sytuacjach bez zapytywania o ich sens i wartość, a także bez problematyzowania ich początku oraz końca. Jednocześnie, w raju nie istnieje problem granic – nie stanowi on całości, Bytu, lecz zamkniętą, nieświadomioną *quasi*-całość, tj. świat. Ponieważ dopiero w wyniku Upadku następuje ukonstytuowanie się jednostkowego podmiotu, w raju można dostrzec dwa główne aspekty. W aspekcie poznawczym nie istnieje refleksyjna świadomość podziału na podmiot i przedmiot; oba bieguny Bytu nie są jeszcze wyodrębnione. W drugim, egzystencjalnym aspekcie nie istnieje problem sensu, gdyż nie ma możliwości podziału na to, co sensowne lub celowe oraz bezsensowne lub bezcelowe. Mówiąc inaczej, raj można ujmować jako sposób istnienia charakteryzujący się brakiem możliwości pojawienia się sytuacji granicznych; ponieważ nie ma jednostki, wszystko ujmowane jest bezosobowo – nawet śmierć, która choć istnieje jako możliwość, to nie przeraża. Podobnie jak u Szestowa, przekroczenie bezpośredniości nie jest zależne od decyzji człowieka, co oznacza, że nie można spowodować zmiany do niego prowadzącej, lecz jego zajście zależne jest od sytuacji egzystencjalnego kryzysu. Doświadczenie tragiczne, w tym przypadku związane ze skutkami bezsenności, nie prowadzi jednak do otwarcia na nową jakość, lecz skutkuje przeżyciem pustki i braku sensu, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i kosmicznym czy metafizycznym, a tym samym rodzi pragnienie powrotu do utraconego stanu początkowego. Sprawia to, że moment Upadku wyznacza równie ostrą dychotomię, co szestowski objawienie śmierci, lecz to, co ujmowane jako wartościowe i pożądane jest *post factum* związane z utraconą bezpośredniością.

Obecność pojemnej metafory snu może jednakże przyczyniać się do wyolbrzymiania bliskości trzech stanowisk w kontekście bezpośredniości. Filozofię Jaspersa od początku wyróżnia postrzeganie przez niego sytuacji jako nieprzekraczalnej podstawy, w której obrębie dokonuje się podział na podmiot i przedmiot, a także w oparciu o którą możliwe jest filozofowanie. Z kolei dla Szestowa i Ciorana dopiero przekroczenie i porzucenie pierwotnej bezpośredniości oznacza przebudzenie, a więc początek filozofii we właściwym dla nich znaczeniu. Również sam ruch odejścia od tego, co bezpośrednie

---

<sup>47</sup> O znaczeniu kategorii Upadku w filozofii Ciorana, jej związków z innymi kluczowymi motywami, w szczególności zaś roli dla formowania się podmiotu por. M. Rura, *Podmiot w filozofii Emila Ciorana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2019, s. 23-28.

dla Jaspersa jest czymś innym. Ponieważ jego pojmowanie sytuacji najbliższe jest bytowanemu na sposób codzienności<sup>48</sup>, zatroskaniu rzeczywistością niepoddaną refleksji filozoficznej, naczelnym problemem staje się kwestia podstawy. Jak sam zauważa, wraz z przebudzeniem do samego siebie „(...) pragnę odpowiedzi, która stanowiłaby dla mnie *punkt oparcia*”<sup>49</sup>; zgodnie ze spostrzeżeniem R. Rudzińskiego jest to pytanie „(...) o najwyższą wartość i cel ostateczny”<sup>50</sup>. Istnienie w sytuacji jest bowiem związane z nieokreślonym lękiem<sup>51</sup> powodowanym jej ostateczną bezpodstawnością i zmiennością. Będąc rzuconym<sup>52</sup> w sytuację, człowiek nie odnajduje niczego, co nie wchodziłoby w jej obręb. Dlatego poszukując odpowiedzi, która mogłaby stanowić oparcie i sens, „szukam bytu, który by nie był tylko przemijający”<sup>53</sup>. Początkowe poszukiwanie Bytu jako ważnego obiektywnie, a więc niezależnie od sytuacji, w której człowiek się znajduje, a tym samym od niego samego, jest skazane na porażkę, niesie bowiem, według Jaspersa, jedynie tymczasowe zapomnienie o sobie samym stanowiące przedłużenie snu bezpośredniości przez wyparcie znaczenia jednostkowego istnienia. „Filozofować (...) zaczynam dopiero wtedy, gdy się zachwieję w poszukiwaniu bytu”<sup>54</sup>, a więc gdy zwątpię w możliwość jego odnalezienia zarówno w obrębie sytuacji jako jej elementu, jak i całkowicie w oderwaniu od niej – a tym samym ode mnie. W kontraście do tego, bezpośredniość w ujęciu Szestowa i Ciorana sama stanowi podstawę, przy czym dla pierwszego oznacza to zniewolenie wykluczające lęk, dla drugiego natomiast bezpieczeństwo sprzed możliwości zapytywania o sens.

### 1.1.2. Komunikacja pośrednia a filozofia profetyczna

Ujmowanie przez Jaspersa sytuacji jako punktu wyjścia i nieprzekraczalnej podstawy poszukiwania Bytu częściowo obrazuje jego sposób pojmowania filozofii. Aby

---

<sup>48</sup> Należy jednak podkreślić, że jaspersowskie sytuacje nie są bezpośredniością *per se*. Sytuacja „nigdy nie jest tylko czymś bezpośrednim” (K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 52), w czym człowiek jest zamknięty jak w wiecznej terażniejszości, lecz „jako wytworzona, [sytuacja – M.R.] zawiera w sobie zawsze rzeczywistość minioną i wolną decyzję” (*Ibidem*), a także jest otwarta na przyszłość, którą człowiek jest w stanie częściowo kształtować.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>50</sup> R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 78.

<sup>51</sup> Por. K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 51.

<sup>52</sup> Określenie „rzucenie w sytuację” sugeruje zbieżność z heideggerowskim pojmowaniem rzucenia jestestwa (*Geworfenheit*). O ile jest to poprawny trop, o tyle należy pamiętać o ostatecznej nieporównywalności obydwu pojęć.

<sup>53</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 51.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 53.

rozjaśnić go jeszcze dokładniej, należy wskazać na stosunek Jaspersa do filozofii profetycznej. W najogólniejszym znaczeniu termin ten oznacza, charakteryzujące systemy metafizyczne, roszczenie nie tylko do uniwersalnej i całościowej wiedzy, lecz również do ustanawianej w oparciu o nią jednoznacznej hierarchii wartości, a zatem wyraźnie określonego sensu i celu istnienia – tak w odniesieniu do jednostki, jak i całości Bytu. Nie jest to kwestia jedynie aksjologicznego aspektu metafizyki, lecz jej dążenia do totalności. Udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o sens w klasycznych systemach metafizycznych skutkowało niwelacją lęku cechującego bytowanie w sytuacjach, bowiem usuwając i usprawiedliwiając w ramach całości to, co nieznanne – nieprzekraczalne granice poznania, nieuchwytny początek i koniec, absurdalność przemijania i konieczności śmierci – umieszczało człowieka w świecie znajomym oraz bezpiecznym, w którym jego miejsce i sposób życia są jednoznacznie wyznaczone.

Filozofia profetyczna „odróżnia się (...) istotą od uniwersalnej wiedzy, z tej racji, że daje światopogląd, ukazuje sens i znaczenie, ustanawia tablice wartości jako normy, jako to, co obowiązuje”<sup>55</sup>. Mówiąc inaczej, oznacza to utożsamienie bytu i wartości, powstanie światopoglądu<sup>56</sup> w jaspersowskim znaczeniu tego pojęcia. Filozofię profetyczną cechuje pewność w stosunku do głoszonych przez nią jednoznacznych tez dotyczących Bytu, co oznacza, że z jej perspektywy tylko jeden światopogląd, związany z przyjętym

---

<sup>55</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, s. 2, cyt. za: R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 44.

<sup>56</sup> „Czym jest światopogląd? Czymś całościowym i uniwersalnym. Na przykład, gdy mówimy o wiedzy: nie poszczególnej, specjalistycznej wiedzy, ale o wiedzy jako całości, jako kosmosie. Światopogląd nie jest jednak tylko wiedzą, ale ujawnia się w ocenach, w projekcie życia, w przeznaczeniu, w doświadczalnej hierarchii wartości. Albo obydwaj [składniki] wyrażone inaczej: kiedy mówimy o światopoglądzie, mamy na myśli idee, ostateczny i całkowity byt ludzki, zarówno subiektywnie jako doświadczenie, moc i postawa, jak i obiektywnie jako konkretnie ukształtowany świat”. (K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen...*, s. 1) („Was ist Weltanschauung? Etwas Ganzes und etwas Universales. Wenn z. B. vom Wissen die Rede ist: nicht einzelnes Fachwissen, sondern das Wissen als eine Ganzheit, als Kosmos. Aber Weltanschauung ist nicht bloß ein Wissen, sondern sie offenbart sich in Wertungen, Lebensgestaltung, Schicksal, in der erlebten Rangordnung der Werte. Oder beides in anderer Ausdrucksweise: wenn wir von Weltanschauungen sprechen, so meinen wir Ideen, das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt.”; tłum. – M.R.). Z kolei w późniejszej *Filozofii* Jaspers wprost wiąże światopogląd z odniesieniem się człowieka do Bytu. „Światopogląd jest wypowiedzianą w powszechnej formie podstawową zasadą ocen, stosunku do samego siebie, postępowania. Wreszcie w słowie światopogląd zawiera się wewnętrzne odniesienie do tego, co (...) jako przedmiot wiary oznacza byt absolutny, podstawę wszystkiego, co mogłoby być nawet wówczas, gdyby zniknął świat: *transcendencję*” (K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 375). W kwestii szczegółowego omówienia koncepcji światopoglądów u Jaspersa i jej znaczenia dla kształtowania się jego późniejszej filozofii por. M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, Warsgraf, Warszawa 2003, s. 380-393.

stanowiskiem, może być prawdziwy i obowiązujący, inne zaś – jak zaznacza R. Rudziński<sup>57</sup> – zostają albo zanegowane, albo odczytane jako jego momenty.

Jaspers wyróżnia trzy typy filozofii profetycznej, stanowiące zarazem częściowe etapy jej rozwoju w dziejach. O ile dwóm pierwszym – nauce zasad aksjologicznych i nauce totalności życia – Jaspers zarzuca naiwność właśnie ze względu na nieuświadomione założenie obiektywnego charakteru tożsamości bytu i wartości, o tyle stosunek do trzeciego etapu, profetów komunikacji pośredniej, nie jest tak oczywisty. W typie tym „artykułuje się (...) nauka życia, która nie uczy, jak żyć, nie oferuje pozytywnej treści powszechnie ważnej, wzbudza natomiast wątpliwości, niepokój, zwraca się do konkretnej jednostki, pobudzając jej aktywność moralną”<sup>58</sup>. Oznacza to przekroczenie założenia o istnieniu obiektywnej tożsamości Bytu i wartości przez filozofa<sup>59</sup>, który ustosunkowuje się do całości nie na gruncie moralnie wiążącego poznania, lecz osobistej, „(...) do niego tylko zwróconej obligacji (...)”<sup>60</sup>. A zatem, pomimo wspomnianego zerwania, ten typ filozofii profetycznej również stanowi źródło światopoglądu i ustosunkowania się do całości przez pryzmat sensu i moralności, ufundowanych jednakże na gruncie jednostkowego doświadczenia. Co istotne, w związku z tym na pierwszy plan wysuwa się komunikacja pośrednia, jak ma to miejsce chociażby w myśli Kierkegaarda – „(...) wypowiedź filozoficzna jest komunikatem, zawiera w formie intelektualnej treści określające rzeczywistość jako całość, a zarazem to, co wypowiedziane, jest zafałszowane, wskazuje tylko na coś istotnego i prawdziwego, co tkwi w jednostce”<sup>61</sup>.

Stosunek Jaspersa do filozofii profetycznej może jawić się nade wszystko jako krytyczny, niemniej nawet pierwsze dwa typy, pomimo wysuwanych względem nich zastrzeżeń, są pokrewne jego pojmowaniu istoty filozofii. Chociaż po latach, odnosząc się retrospektywnie do okresu *Psychologii światopoglądów* twierdził, że na jej stronach „filozofia właściwa to filozofia profetyczna”<sup>62</sup>, to jest mowa o pokrewieństwie dlatego, iż ówczesnie nie dysponował jeszcze „(...) pojęciem tej innej, tajemnie już poszukiwanej

---

<sup>57</sup> R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 44.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>59</sup> Do trzeciego typu filozofii profetycznej Jaspers zalicza m.in. Sokratesa, Kanta i Kierkegaarda (por. *ibidem*, s. 45).

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen...*, s. X („Eigentliche Philosophie sei prophetische Philosophie”; tłum. – M.R.).



filozofii”<sup>63</sup> własnej. Należy jednak zaznaczyć, że koncepcja filozofii profetycznej nie stanowi przekroczonego etapu przejściowego jaspersowskiego myślenia, o ile bowiem wyznacza jego kierunek i nie pojawia się później *explicite*, o tyle stanowi jego trwałą podwalinę. Trzy jej cechy są pod tym względem decydujące.

Po pierwsze, jest to charakteryzujące filozofię profetyczną dążenie do całości. O ile Jaspers odrzuca pojmowanie filozofii jako systemu, o tyle nie rezygnuje z samej potrzeby poszukiwania całości – dlatego to nie metafizyczne pragnienie totalności jest błędem, ale przekonanie, że się ją odnalazło. Antynomia ta wyznacza jeden z aspektów jaspersowskiej metody transcendowania polegającego „(...) najpierw na radykalizacji względności treści wypowiedzianych przez filozofię o rzeczywistości jako całości, aby następnie, uwypuklając ową relatywność, orzec, iż całość jest nieznaną i niepoznawalną”<sup>64</sup>.

Po drugie, dążenie do całości jest związane z obecnym w filozofii profetycznej aspektem ateoretycznym oraz jego znaczeniem dla kształtowania światopoglądu. Filozofia w jaspersowskim rozumieniu jest odrębna od nauki, która – według niego – nie może wypowiadać się o Bycie samym, lecz o zjawiskach, nie jest zatem w stanie sformułować twierdzeń dotyczących całości. Jednocześnie tylko filozofia może dostarczać światopoglądów, psychologia zaś, jako nauka analizuje je i klasyfikuje<sup>65</sup>. Filozofia zatem „(...) przestaje być jedynie metodą, przy użyciu której dokonuje się obiektywne, teoretyczne porządkowanie i analizowanie otaczającej człowieka rzeczywistości, a ostatecznie przyjmuje charakter »nauki życia« (...)”<sup>66</sup>. Takie pojmowanie filozofii Jaspers utrzymuje pomimo odrzucenia jej profetycznego charakteru; podobnie jak w przypadku dążenia do całości, „destrukcja norm powszechnie ważnych jest tutaj punktem wyjścia (...) filozofii (...)”<sup>67</sup>, co jednak nie usuwa samej potrzeby sensu – nie może ona natomiast zostać osiągnięta w kształcie cechującym tradycyjne systemy filozoficzne.

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. XII, cyt. za: R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 45.

<sup>64</sup> R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 47.

<sup>65</sup> Por. np. M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej...*, s. 383.

<sup>66</sup> M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 81.

<sup>67</sup> R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 47.

Po trzecie zaś, w odniesieniu do filozofii profetycznej formuje się Jaspersa stosunek do komunikacji pośredniej. W odniesieniu do stanowiska Kierkegaarda twierdzi on, że:

„(...) właściwa komunikacja pośrednia w istocie zachowuje swój pośredni charakter zarówno dla mówiącego, jak i dla słuchającego, [co – M.R.] czyni w taki mianowicie sposób, że to, czego dotyczy, w ogóle nie może zostać wypowiedziane. Może ona sprawić, że człowiek stanie się bezradny właśnie w nadzwyczajnej bezpośredniości swego unaoczniającego przedstawienia, w ścisłej terminologii swej spekulacji, w jej rzucających się w oczy sformułowaniach. Jesteśmy zwodzeni przez jej nieskończoną ruchliwość, jej powracające wciąż wyjaśnienia i przemyślenia”<sup>68</sup>.

Oznacza to, że sama komunikacja pośrednia nie jest w stanie przekazać żadnej pozytywnej treści fundującej filozofię, ma wymiar wyłącznie apofatyczny, wzniecający paradoksy oraz prowadzący do całkowitego zatracenia w przeczeniach. W takim znaczeniu komunikacja ta jest kresem filozofii. O ile dla Szestowa świadczy to o wyjątkowości komunikacji egzystencjalnej, o tyle dla Jaspersa potrzebuje ona elementarnego minimum komunikacji bezpośredniej jako podstawy – „(...) bez formalnego bodaj orzeczenia w zarysie, czym jest rzeczywistość jako całość, by na tej bazie mogła budować się komunikacja pośrednia – destrukcja pozornych całości, wezwanie do indywidualnej aktywności”<sup>69</sup>.

Wskazanie głównych cech filozofii profetycznej nasuwa pytania o możliwość jej porównania z analogicznymi motywami w myśli Szestowa i Ciorana oraz o ewentualną próbę zaklasyfikowania ich filozofii w jej ramach. Rozpoczynając od drugiego z zagadnień, trzeba wskazać na dwie kwestie. Po pierwsze, koncepcja filozofii profetycznej ma przy takim porównaniu jedynie charakter pomocniczy i ukierunkowujący elementy zbieżne pomiędzy stanowiskami. Po drugie natomiast, zarówno w przypadku Szestowa, jak i Ciorana przynależność do filozofii profetycznej może dotyczyć jedynie jej trzeciego typu, gdyż obaj kształtują swoje sposoby uprawiania filozofii w oparciu o zaprzeczenie możliwości poznania Bytu i wartości w ten sam sposób. O ile w ujęciu Jaspersa obydwaj mogliby zostać uznani za profetów komunikacji pośredniej, o tyle zachodzi pomiędzy nimi zasadnicza różnica. Szestow, pomimo przeprowadzania w swojej filozofii egzystencjalnej

---

<sup>68</sup> K. Jaspers, *Kierkegaard*, tł. D. Kolasa, T. Kupś. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 164-165.

<sup>69</sup> R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 46-47.

krytyki rozumu i tego, co ogólne, wyraźnie wskazuje na to, co przekracza jedno i drugie jako na niemożliwy do bezpośredniego uchwycenia cel – dlatego, podobnie jak Jaspers i Kierkegaard, posługuje się komunikacją bezpośrednią, która jest pomocna przy wstępnym, negatywnym ukierunkowaniu na to, co odmienne. Charakter filozofii Ciorana jest inny. Choć ją również można określić mianem ustosunkowania się względem całości przez pryzmat jednostkowego doświadczenia, to subiektywność w tej filozofii posunięta jest do skrajności – inaczej niż w przypadku dwóch pozostałych analizowanych myślicieli, nie występuje tam moment jednoznacznego i ponadsubiektywnego zobowiązania. Mówiąc inaczej, przyjęcie w punkcie wyjścia subiektywnych doznań jako źródła filozofii sprawia, że jest ona wiążąca jedynie w stosunku do jej autora w trakcie wypowiedzania aktualnej myśli.

Wskazanie motywów podobnych do filozofii profetycznej również warto poprzedzić dwoma wstępnymi uwagami. Po pierwsze, zachodzące pod tym względem zbieżności mają charakter genetyczny, tj. wynikają z tradycji myślenia sięgającej co najmniej Pascala, którą każdy z trzech myślicieli odczytuje na swój sposób, czerpiąc w szczególności z dorobku Kierkegaarda i Nietzschego – można więc w tym przypadku mówić o wspólnej podstawie czy źródle. Po drugie zaś, podobnie jak w odniesieniu do krytyki rozumu, tak i w kwestii stosunku do klasycznych systemów filozofii, istnieje znacząca zbieżność pomiędzy stanowiskami Szestowa i Ciorana – nawet jeśli drugi z myślicieli rzadko dosłownie formułuje swoje poglądy w tej kwestii – co umożliwia ich częściowe utożsamienie; pokrewieństwo ich filozofii kończy się dopiero w momencie ustosunkowania się do konsekwencji przeprowadzonej krytyki, a więc przejścia od negatywnego do pozytywnego aspektu ich myślenia<sup>70</sup>. Tym samym, poszukując punktów zbieżnych z filozofią profetyczną, warto skierować uwagę na szestowską krytykę dogmatyzmu filozoficznego, w szczególności zaś jego zniewalającej funkcji. Według Szestowa „filozofowie usiłują »wyjaśnić« świat, aby wszystko stało się zrozumiałe, przejrzyste, aby w życiu nie było, albo było możliwe jak najmniej, spraw problematycznych i tajemniczych”<sup>71</sup>. Oznacza to, że filozofia spełnia również rolę pozapoznawczego ustosunkowania się do świata, zakorzenienia się w nim, co prowadzi do

---

<sup>70</sup> Dokładniejsze omówienie dwóch wyodrębnionych różnic pomiędzy Szestowem i Cioranem – tj. roli subiektywności oraz ustosunkowania się m.in. do wiary czy absurdu – a także ich znaczenie dla komunikacji jest przedstawione w trzecim rozdziale rozprawy. Odnośnie do zbieżności krytycznych aspektów filozofii dwóch myślicieli por. także P. Mróz, *Samobójstwo myśli. Uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana*, [w:] „Estetyka i Krytyka”, nr 9/10 (2-2005/1-2006), s. 210-223.

<sup>71</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tł. C. Wodziński, Znak, Kraków 2009, s. 438.

poczucia zaznajomienia i bezpieczeństwa – a tym samym wyrugowania absurdu i wszystkiego, co nie mieści się w ramach powszechnie obowiązującej wiedzy. Szeroko pojmowana filozofia racjonalistyczna jest, według Szestowa, pocieszycielką strapiionych zdolną ukoić niemal wszystkie egzystencjalne niepokoje, czy to tając je, czy oferując odpowiedzi pod pozorem „wiecznych praw” – pełni więc funkcję usypiającą, nie zaś budzącą czy wyzwalającą z oków i cieniów jaskini.

„Ludziom potrzebna jest metafizyka, która pociesza i pokrzepia. A prawda, o której z góry nie można wiedzieć, co przyniesie, i religia, która odkrywa przed nami nie znane dotąd obszary, niepotrzebne są nikomu”<sup>72</sup>.

Nie oznacza to jednak, że filozofia powinna zostać zredukowana do nauki, jak chciał Husserl, gdyż to nie sama pozateoretyczna funkcja filozofii stanowi źródło problemu, ale bezgraniczne pretensje rozumu, który zamyka rzeczywistość w ramach tego, co poznawalne i pewne. O ile zatem Szestow nie wiąże filozofii po prostu z zajmowaniem postawy i światopoglądem w jaspersowskim znaczeniu, o tyle wskazuje na nieodzowność wykroczenia poza jej czysto poznawczy wymiar.

„Starożytni stawiali sobie »zadania praktyczne« – my już bezinteresownie poszukujemy prawdy. Chcemy, aby również myślenie metafizyczne miało charakter naukowy, a naukowość zakłada przede wszystkim gotowość wyrzeczenia się drugiego wymiaru myślenia [tj. praktycznego – M.R.] i wynikającą z tej gotowości możliwość czysto teoretycznego, czyli biernego, obojętnego na wszystko, z góry godzącego się ze wszystkim, poszukiwania prawdy”<sup>73</sup>.

Chociaż takie pojmowanie filozofii starożytnej nie jest analogiczne do koncepcji Jaspersa, to wskazuje na podobną relację poznania i wartości, która przez Szestowa jest odczytywana skrajnie, prowadzi bowiem do zniewolenia przez wiedzę; jeśli może być ona uznana za źródło namiastki sensu, to tylko osiąganego w granicach tego, co rozumowe. Szestow, porównywalnie do Jaspersa, we współczesnej im filozofii dostrzega przede wszystkim kryzys przejawiający się na gruncie egzystencjalnym, inaczej jednak niż u niemieckiego myśliciela, nie jest on tylko rezultatem rozwoju nauki, lecz wynika z inherentnych cech zachodniej myśli filozoficznej, jej dążenia do racjonalnej, powszechnej i wiecznej prawdy; dążenia, które przesłania nie tylko pełną sytuację

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 413.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 397.

człowieka, lecz również wszystko, co nie mieści się w granicach rozumu – wyjątek, szaleństwo czy pozbawioną rozumowego oparcia wiarę.

„Inaczej rzecz ujmując: do tej pory filozofia, tzn. naukowa albo pseudonaukowa filozofia, uważała i uważa się za obowiązującą do »usprawiedliwienia się« przed »wszystkością« albo, jeśli wolicie szkolną terminologię, przed »świadomością w ogóle«, *Bewusstsein überhaupt*. Szuka ona »mocnych podstaw«, bezspornego, ostatecznego gruntu, i bardziej niż czegokolwiek boi się wolności, kaprysu, tzn. wszystkiego, co w życiu niezwykle, niepewne, nieokreślone, nie podejrzewając widocznie, że to (...) jest jedynym i prawdziwym przedmiotem jej poszukiwań (...)»<sup>74</sup>.

### 1.1.3. Jaspersowska metoda transcendowania bytu przedmiotowego. Immanentne rodzaje ogarniającego

Po wstępnym nakreśleniu kierunków kształtowania się ontycznego i egzystencjalnego aspektu filozofii Jaspersa oraz pobieżnym zestawieniu ich z podobnymi motywami obecnymi w myśli pozostałych autorów, warto zwrócić uwagę na ogólną różnicę zachodzącą pomiędzy trzema stanowiskami przez odwołanie się do rozróżnienia na egzystencjalizm i filozofię egzystencji. Chociaż taka próba kategoryzacji nie jest ścisła i opiera się głównie na ujęciu Jaspersa oraz zewnętrznych interpretacjach, jej wyodrębnienie uwypukla powiązanie subiektywności i Bytu. Jak zauważa L. Kołakowski:

„(...) egzystencjalizm nie jest po prostu przeświadczeniem, że egzystencja jest niewywodliwa z esencji (...). Egzystencjalizm pragnie być każdorazowo własną samowiedzą jednostki co do tej oto sytuacji, iż jako subiektywność nie ma ona żadnej części wspólnej ani ze światem przedmiotów, ani z inną subiektywnością. Nie chce być doktryną, chce być realną postawą indywiduum ludzkiego – każdego z osobna – wobec własnego umiejscowienia (czy raczej braku umiejscowienia) w stosunku do reszty świata»<sup>75</sup>.

Przy takim pojmowaniu egzystencjalizmu okazuje się on opierać na radykalnym zerwaniu relacji pomiędzy człowiekiem a światem, co w konsekwencji prowadzi do doświadczenia odosobnienia i niemożności ukonstytuowania ani ponadjednostkowego sensu, ani wartości. Odrębność jednostki i zerwanie ze światem nie mogą zostać w takim

<sup>74</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki...*, s. 109.

<sup>75</sup> L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, [w:] *Idem*, „Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968”, t. 1, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 181.

przypadku przekroczone, czego skutkiem jest – według Jaspersa<sup>76</sup> – nihilizm. W odniesieniu do trzech analizowanych stanowisk, jedynie filozofia Ciorana mogłaby stanowić egzemplifikację egzystencjalizmu<sup>77</sup>, ponieważ może zostać odczytana jako opierająca się na doświadczeniu absolutnego zerwania jednostki ze światem, rozdźwięku zachodzącym pomiędzy nimi, który nie może zostać usunięty<sup>78</sup>. Jednakże nawet myśl Ciorana, mimo zasadności zarzutu absolutyzacji egzystencji, charakteryzuje się stałym poszukiwaniem transcendencji, absolutu innego niż jednostka, które jednak na gruncie cioranowskiego zerwania nie może stać się wiarą. Według Kołakowskiego właśnie ta bezsilność poszukiwań, niemożność wykroczenia poza jednostkę stanowi kres egzystencjalizmu – „paradoks i porażka egzystencjalizmu zawiera się w jego próbie pozytywnego ukonstytuowania dwóch rzeczywistości równie absolutnych, to znaczy równie pozbawionych poza sobą racji (...)”<sup>79</sup>. Filozofia egzystencji natomiast, chociaż – w ujęciu Jaspersa – przyjmuje jednostkowe doświadczenie w punkcie wyjścia, to nie ogranicza się jedynie do niego; jest ono podstawą poszukiwania Bytu.

„Filozofia zaczęła się od pytania o to, co jest. Mamy więc przede wszystkim różne formy istnienia, rozmaite rzeczy w świecie, niezliczone odmiany istnień żywych i martwych, które pojawiają się i giną. Czym jednak jest właściwy byt, który wszystko spaja i w którym wszystko ma swoją podstawę, od którego pochodzi wszelkie istnienie?”<sup>80</sup>.

Filozofia egzystencji w wydaniu Jaspersa jest zatem poszukiwaniem odpowiedzi na fundamentalne pytania filozofii – m.in. o źródło czy o to, co rzeczywiste – dokonywanym w oparciu o jednostkowe doświadczenie, co nie oznacza jednak relatywizmu, lecz nierozzerwalny związek zachodzący pomiędzy subiektywnością a Bytem. W rzeczywistości

---

<sup>76</sup> „Istnienie jest absolutyzowane przez tak zwany pragmatyzm, biologizm, psychologizm i socjologizm, świadomość w ogóle przez racjonalizm, duch przez »kulturę«, egzystencja przez egzystencjalizm (który staje się nihilizmem)” (K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 182).

<sup>77</sup> Niewłączenie Szestowa opiera się na dwóch przesłankach. Po pierwsze, w jego myśleniu da się wskazać negatywny moment polemiczny, ogólną dyskusję z alternatywnymi, poddawanymi przezeń krytyce stanowiskami. Co jednak istotniejsze, po drugie, chociaż filozofia Szestowa w punkcie wyjścia opiera się na zerwaniu ze światem – w nawiązaniu do człowieka podziemnego z twórczości Dostojewskiego – to nie zatrzymuje się na nim i nie popada w nihilizm, lecz w pewnym momencie absurd zaczyna w niej pełnić *quasi*-funkcję wskazującą na transcendencję, do której człowiek odnosi się poprzez wiarę. O ile zatem subiektywność stanowi stale obecną podstawę filozofii Szestowa, o tyle jego myśl nie jest do niej ograniczona. Dobrze oddaje to określenie szestowskiego filozofowania jako teocentrycznego. Por. np. A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 76).

<sup>78</sup> Por. M. Rura, *Podmiot w filozofii Emila Ciorana...*, s. 29-36.

<sup>79</sup> L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji...*, s. 184.

<sup>80</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tł. A. Wołkowicz, Siedmioróg, Wrocław 1995, s. 18.

tym, co odróżnia filozofię egzystencji od egzystencjalizmu<sup>81</sup> jest częściowe przekroczenie horyzontu subiektywności, wykroczenie poza jednostkową sytuację, co jest możliwe, ponieważ punkt wyjścia takiego filozofowania nie opiera się na zerwaniu więzi pomiędzy człowiekiem a światem. Jednocześnie nihilizm, chociaż stanowi jej konieczny moment, nie jest kresem filozofii egzystencji<sup>82</sup>. Bez względu na różnice pomiędzy nimi, zarówno egzystencjalizm, jak i filozofia egzystencji dookreślają związek ontycznego i egzystencjalnego aspektu filozofii.

Jak zauważa M. Urbanek<sup>83</sup>, powiązanie subiektywności z Bytem w filozofii Jaspersa opiera się na trojkiej podstawie; jej skrótowe wskazanie może posłużyć jako podsumowanie dotychczasowych analiz. Po pierwsze, związek ten stanowi rezultat niemożliwości dotarcia do Bytu na drodze poznania. Podążając za kantowskim rozróżnieniem na zjawiska i Byt sam, Jaspers przyjmuje możliwość bezpośredniego poznania jedynie świata zjawiskowego. Nie oznacza to jednak, że Byt jest ostatecznie i zupełnie zakryty, bowiem chociaż nie może zostać poznany jak poszczególne zjawiska, to istnieją sytuacje, w których jest uchwytywany w sposób zapośredniczony przez to, co zjawiskowe. Momentem, który – według Jaspersa – nakierunkowuje na Byt jest uświadomienie sobie niemożliwości ugruntowania zjawisk w nich samych. „Staramy się dotrzeć *do granic, których się spodziewamy*, gdyż świat, jako zjawisko niezdolne oprzeć się na sobie samym, nie posiada żadnej ugruntowanej w sobie samym trwałości”<sup>84</sup>. Oznacza to, że nawet jeżeli taka forma refleksji nad zjawiskami nie umożliwi dotarcia do

---

<sup>81</sup> Jak zostało podkreślone, przeprowadzone rozróżnienie opiera się na jaspersowskim odczytaniu egzystencjalizmu i filozofii egzystencji. Możliwe jest jednak alternatywne spojrzenie na te dwa pojęcia, wychodzące od zarzutów stawianych przez Szestowa w odniesieniu do filozofii Jaspersa. Krytyka ta polega na doszukiwaniu się w filozofii Jaspersa reguł ogólnych. W jego przekonaniu „Jaspers gotów jest pójść na wszystkie możliwe i niemożliwe ustępstwa, aby tylko ustanowić *modus vivendi* między owymi bardzo licznymi, którzy korzystają z opieki praw, a tymi nielicznymi, o których prawa zapomnieli” (L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Solowjowa i inne artykuły...*, s. 188). Przy takim podejściu, Jaspers jawi się jako egzystencjalista, tj. myśliciel, który egzystencję ujmuje w ogólne schematy i prawa – w przeciwieństwie do Szestowa i Ciorana, którzy, jako filozofowie egzystencji, ogólne reguły odrzucają. O ile takie odczytanie jest częściowo słuszne, gdyż – jak zostało już wskazane – według Jaspersa, filozofia nie może obyć się bez minimum komunikacji bezpośredniej, o tyle nie jest to filozofia praw i reguł *per se*, tzn. powszechnie i niezmiennie obowiązujących. Jak sam Jaspers stwierdza, „(...) filozof nie naucza przepisów, pod które podpadałyby poszczególne przypadki w realnym istnieniu – tak jak rzeczy podpadają pod kategorie ustalone empirycznie, a stany faktyczne pod normy prawne. Myśli filozoficzne nie dają się stosować, raczej same są rzeczywistością, o której można by powiedzieć: spełniając te myśli człowiek dopiero żyje i jest sobą, albo: jego życie jest przeniknięte myślą” (K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych...*, s. 87).

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>83</sup> M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 104-105.

<sup>84</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 108.

Bytu samego, to ukazując granice świata zjawiskowego, nakierunkowuje na całość, która go przekracza i w której jest on ugruntowany.

Po drugie, powiązanie Bytu i subiektywności stanowi odniesienie do sytuacji człowieka i zawiera się we wspomnianym rozróżnieniu na egzystencjalizm i filozofię egzystencji. Ponieważ – w ujęciu Jaspersa – człowiek nie jest dany samemu sobie, jego myślenie kieruje się na to, co go przekracza i czemu zawdzięcza on swoje istnienie. Nie oznacza to jedynie odniesienia do świata, lecz – ponieważ również i on nie może zostać ugruntowany w sobie samym – do przekraczającej go całości, Bytu samego.

Po trzecie natomiast, poszukiwanie podstawy związane jest z potrzebą sensu, który nie może zostać odnaleziony przez odniesienie jedynie do świata zjawisk, ten bowiem sam z siebie nie posiada inherentnego znaczenia ani wartości. Kluczowym problemem niemożliwości ugruntowania przez człowieka sensu swojego istnienia w świecie jest przypadkowość i przemijalność widoczna wyraźnie w następujących po sobie sytuacjach. „Transcendowanie rodzi się w niedającym się inaczej usunąć niepokoju z powodu przemijania wszystkiego, co jest oto”<sup>85</sup>. Jednocześnie, świat zjawisk jest rządzony przez deterministyczne prawa przyrody, w wyniku czego w jego ramach człowiek może stanowić jedynie rezultat oddziaływania zewnętrznych sił. W ujęciu Jaspersa człowiek nie jest wszelako tożsamy ze światem zjawisk; jego istotę stanowi wolność, która jednakże nie polega na wyłącznie negatywnej niezależności od przyrodniczej czy moralnej determinacji, lecz realizuje się w pełni dopiero przez odniesienie do Bytu – „(...) u źródła mego bycia sobą, w którym, jak sądzę, przewyciężyłem konieczności wynikające z praw przyrody i praw powinności, uświadamiam sobie, że to nie ja stworzyłem samego siebie”<sup>86</sup>.

Trojaka podstawa powiązania subiektywności z Bytem wskazuje na trzy drogi jaspersowskiej metody transcendowania: w orientacji w świecie, w rozjaśnianiu egzystencji i w metafizyce<sup>87</sup>. Warto przy tym pamiętać o dwóch kwestiach. Po pierwsze, trzy drogi transcendowania wzajemnie się dopełniają i są równie konieczne – chociaż można w nich widzieć etapy bądź poziomy poszukiwania Bytu, to nie mogą stanowić dróg od siebie niezależnych. Po drugie natomiast, transcendowanie nie oznacza odsłaniania się Bytu, a jedynie wskazuje na granice świata zjawisk<sup>88</sup>. Jednocześnie, nie ujęcie poznawcze

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 102.

<sup>86</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 294.

<sup>87</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 118.

<sup>88</sup> „Poszukuje się *granic*, poza którymi nie ma dalej świata, ale nie musi tam jednak kryć się nicość” (*Ibidem*, s. 119).



stawianych pytań jest istotne, lecz ich „*bodźce egzystencjalne*”<sup>89</sup>, a więc to, jaką rolę pełnią one w egzystencjalnym stawianiu się człowieka. Tym samym dopiero w powiązaniu z subiektywnością możliwe jest właściwe i pełne transcendowanie, które charakteryzowane jest przez dwa sprzeczne aspekty – ludzkie dążenie do całości oraz granice poznawcze czy egzystencjalne, które ono napotyka. Celem stawianych pytań jest zatem, w słowach Jaspersa:

„(...) by iść swoją drogą nie znając całości, bez uchwytnej wiedzy o tym, co jest w istocie, bez przywoływania fałszywych argumentów i zwodniczych doświadczeń, pozwalających podpatrywać z tego świata obiektywnie i bezpośrednio transcendencję, bez jednoznacznie i bezpośrednio docierającego do nas słowa bożego”<sup>90</sup>.

Ukazanie trzech dróg transcendowania nakierunkowuje na fundamentalną różnicę jaspersowskiego myślenia o Byciu w stosunku do tradycyjnej ontologii. Jak sam podkreśla:

„(...) dotychczasowe odmiany wiedzy podstawowej zawsze łączyły się z treścią wiedzy o byciu. Były ontologią. Nasza dzisiejsza wiedza podstawowa nie może zgłaszać takich aspiracji. Ma zupełnie inny charakter, ponieważ nie jest ontologią, czyli wiedzą o byciu, lecz periechontologią, czyli poszukiwaniem pewności co do Obejmującego”<sup>91</sup>.

Co zatem odróżnia periechontologię od ontologii? W ujęciu Jaspersa ontologia stanowi opis form Bytu samego, polega bowiem na kategoryzowaniu go przez wyodrębnienie poszczególnych szczebli lub warstw bytowych; w zamierzeniu ma zatem dostarczać obiektywnej wiedzy o całości Bytu. Po kantowskiej krytyce tak pojmowana wiedza podstawowa nie jest jednak właściwa i stanowi historyczny sposób myślenia o bycie<sup>92</sup>. Periechontologia nie ma być zatem kolejną ontologią, lecz analizą sposobów jawienia się Bytu ludzkiej świadomości. Kluczowe jest przy tym wykraczanie na trzech wskazanych drogach poza dychotomię podmiotu i przedmiotu ku Bytowi jako źródłu, w którym podział ów się zawiera. Chociaż odwołanie do źródła może przywołać na myśl plotyńską Jednię, to w ujęciu Jaspersa Byt nie istnieje odrębnie od rzeczywistości, lecz jest

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>90</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych...*, s. 85-86.

<sup>91</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 179.

<sup>92</sup> Jaspers nie neguje jednak zupełnie klasycznie pojmowanej ontologii, lecz poszczególne stanowiska odczytuje przez pryzmat swojej koncepcji szczytów transcendencji. Por. *ibidem*, s. 180. Por. także Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa...*, s. 22.

nią samą<sup>93</sup>, zaś dwubiegunowa struktura podmiotu i przedmiotu nie jest wtórną emanacją Bytu, lecz jest zawarta w jego obrębie. Jednocześnie, nie będąc dostępnym bezpośrednio, Byt jest pośrednio uchwytany w zjawiskach przedmiotowych i podmiotowych – nie może być poznany, lecz „(...) zawsze się tylko zapowiada”<sup>94</sup>. W tym kontekście należy odczytywać ogarniające, mając przy tym na uwadze, że przyjmując w punkcie wyjścia podział na podmiot i przedmiot, Jaspers wskazuje na to, co nigdy nie może zostać uprzedmiotowione. Opisując koncepcję ogarniającego, stwierdza on, że „(...) żyjemy i myślimy zawsze w jakimś horyzoncie”<sup>95</sup>, który choć stale ulega przekroczeniu i poszerzeniu, nigdy nie pozwala uchwycić całości. Metafora horyzontu nie oznacza jednak samego perspektywizmu poznania, lecz wskazuje na sposób myślenia o Bycie. Niemożność uchwycenia całości ani w jakimś określonym, zamkniętym systemie metafizycznym, ani w szeregu stanowisk czy szczegółowych ujęć, a więc ciągłe wymykanie się Bytu samego, jego pozostawanie poza horyzontem, doprowadziło Jaspersa do konstatacji, że „Byt pozostaje dla nas *otwarty*, pociąga nas we wszystkich kierunkach w nieskończone”<sup>96</sup>. Otwartość ta oznacza, że ogarniające nie jest tożsame ze zmiennymi horyzontami ludzkiej świadomości, lecz jest Bytem, który zawsze je przekracza stanowiąc zarazem ich źródło. „Byt jest tylko w Ogarniającym, które wykracza poza wszystkie przedmioty i horyzonty, a także poza rozszczepienie na podmiot i przedmiot”<sup>97</sup>. Ponieważ treść myślenia mogą stanowić jedynie przedmioty, jest ona odniesiona, z jednej strony, do samego podmiotu, z drugiej natomiast do horyzontu innych przedmiotów. Jaspers, odwołując się do Kanta, stwierdza, że możliwa treść poznania nie jest w stanie ująć całości, ponieważ to, co może zostać uznane za przedmiot myślenia jest wyznaczone przez podmiot. Jak zauważa Cz. Piecuch, „uświadomienie sobie tego rozszczepienia na podmiot i przedmiot (...) oznacza wykroczenie poza nie, poza ramy horyzontu, w których się ukazuje”<sup>98</sup>. Oznacza to przeobrażenie świadomości i otwarcie na ogarniające – na to, co nie może zostać ujęte jako przedmiot<sup>99</sup>.

---

<sup>93</sup> Por. R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 188 oraz Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa...*, s. 23-24.

<sup>94</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych...*, s. 20.

<sup>95</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tł. Cz. Piecuch, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991, s. 44.

<sup>96</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tł. D. Lachowska i A. Wołkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 91.

<sup>97</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych...*, s. 23.

<sup>98</sup> Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa...*, s. 25.

<sup>99</sup> Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 133.

Należy przy tym wyodrębnić dwa znaczenia ogarniającego. Jako Wszech-ogarniające<sup>100</sup> jest ono „(...) tym, w czym mieści się każdy poszczególny horyzont jak po prostu w czymś obejmującym go, czego nie można już dostrzec jako horyzontu”<sup>101</sup>, a więc Bytem przekraczającym granice ludzkiego ujmowania. W pierwszej intuicji można pomyśleć o Wszech-ogarniającym jako o analogicznym do zbioru, w którym zawiera się to, co przedmiotowe i to, co podmiotowe, lecz który wykracza poza nie i nigdy nie może zostać uchwycony jako zamknięta całość. Należy jednak pamiętać, że podobne intuicje są błędne z uwagi na dokonujące się w nich wspomniane uprzedmiotowienie Bytu, tzn. próbę uchwycenia go na kształt przedmiotu istniejącego w świecie, podczas gdy Wszech-ogarniające jest właśnie tym, co przekracza przedmiotowość. Tym samym nie może istnieć żadna wiedza o Wszech-ogarniającym, na wzór wiedzy nauk badających i kategoryzujących zjawiska<sup>102</sup>. Z nieprzedmiotowością ogarniającego związana jest także kwestia ostatecznej jego niewyraźności i roli, jaką w myśleniu o nim może pełnić język. Ponieważ nie sposób posługiwać się językiem bez dokonywania uprzedmiotowienia, wszelka komunikacja odnosząca się do Wszech-ogarniającego może jedynie pośrednio wskazywać na granice, okrążyć Byt, nie zaś próbować ująć go bezpośrednio. Nawet jednak komunikacja pośrednia w ostatecznym rozrachunku okazuje się jedynie wstępem – w odniesieniu do tego, co istotowo niewyraźne, Bytu samego, możliwe jest jedynie milczenie. Myślenie o ogarniającym jest zatem czysto apofatyczne – ponieważ wiedza o Bycie nie jest możliwa, transcendowanie kończy się zderzeniem z tajemnicą i bezprzedmiotowym zdumieniem. Jak zauważa R. Rudziński, chociaż transcendowanie wskazuje pośrednio na nieskończoność, „Jaspers chciałby aby wiedza fundamentalna wyrażała nade wszystko niewiedzę”<sup>103</sup>, zaś „periechontologia nie daje nam »punktu oparcia i ukojenia«, nie daje światopoglądu ani wskazówek, jak kierować życiem”<sup>104</sup>.

Wszech-ogarniające może zostać określone w mocniejszym znaczeniu ogarniającego<sup>105</sup>. Jednocześnie jednak, „jedno Ogarniające [tj. Wszech-ogarniające – M.R.] – gdy mówię o nim, by rozjaśnić jego zawartość – rozszczepia się od razu na *rodzaje*

---

<sup>100</sup> Termin „Wszech-ogarniające” stosuję w celu wyróżnienia jednego z dwóch znaczeń tego, na czego oznaczenie Jaspers używa pojęcia *das Umgreifende*. Pozwala to uniknąć niejednoznaczności, które charakteryzują istniejące tłumaczenia.

<sup>101</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 44.

<sup>102</sup> Por. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism...*, s. 96.

<sup>103</sup> R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 191.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> Por. W. Heflik, *Próba analizy znaczenia terminu „das Umgreifende”*, [w:] Cz. Piecuch (red.), „Karl Jaspers: filozof – świadek czasu”. Universitas, Kraków 2016, s. 237.

ogarniającego (...)”<sup>106</sup>. Podział ten nie zachodzi jednakże w samym Bycie, lecz stanowi ludzki sposób myślenia o Wszech-ogarniającym; jego rodzajów nie należy zatem pojmować jako jego wyodrębnionych części, warstw czy inherentnych struktur, lecz raczej jako obszary czy etapy uobecniania się Bytu dla ludzkiej świadomości. Jednocześnie, w przekonaniu Jaspersa, nie jest to podział dobrowolny czy pozbawiony podstaw, stanowi on bowiem rezultat „(...) doświadczenia sposobów źródłowego uobecniania się bytu”<sup>107</sup>. Na tej podstawie rodzaje ogarniającego można określić jako próby ujmowania Bytu przez człowieka<sup>108</sup>, a więc wtórne pojęcia, przy których pomocy niebezpośrednio „okręża się” nieuchwytną całość. Jednocześnie Jaspers w odniesieniu do rodzajów ogarniającego mówi o „(...) wielorakim sensie rozszczępienia na podmiot i przedmiot”<sup>109</sup>, źródłowo odmiennym „(...) zależnie od tego, czy jako intelekt zwracam się ku przedmiotowi poznania, czy jako istnienie żywe zwracam się ku otaczającemu mnie światu, czy jako egzystencja zwracam się ku Bogu”<sup>110</sup>. Uświadomienie sobie podziału podmiotowo-przedmiotowego stanowi pierwszy krok rozjaśniania ogarniającego, w którym dokonuje się wyodrębnienie głównych kierunków – ogarniającego jako tego, którym jest sam człowiek i tego, który go otacza, będąc odeń odrębnym<sup>111</sup>. Nie oznacza to jednak ich niezależności; stanowiąc odpowiedniki kolejno podmiotu i przedmiotu, człony dychotomii wzajemnie się determinują, „podmiot konstytuuje się względem określonego przedmiotu, jednocześnie zaś stanowi przedmiot swojej podmiotowej konstytucji”<sup>112</sup>. Zależność ta nie oznacza jednak ograniczenia do tego, co możliwe do uprzedmiotowienia, gdyż jako ogarniające „(...) każdorazowo wykraczają poza przedmiotową treść wiedzy, która dotyczy ich zjawiskowej manifestacji w świecie”<sup>113</sup>.

Dopiero w drugim kroku rozjaśniania ogarniającego wyodrębniane są jego poszczególne rodzaje. W związku z bytem człowieka są to: istnienie empiryczne

---

<sup>106</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism...*, s. 93.

<sup>107</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>108</sup> Por. W. Heflik, *Próba analizy znaczenia terminu „das Umgreifende”...*, s. 237-238.

<sup>109</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych...*, s. 21.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> Por. M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 110 oraz K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 134.

<sup>112</sup> M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 112.

<sup>113</sup> *Ibidem*, s. 113.

(*Dasein*)<sup>114</sup>, świadomość w ogóle (*Bewußtsein überhaupt*)<sup>115</sup> i duch (*Geist*), natomiast po stronie Bytu przedmiotowego świat (*Welt*). Kończąc analizę dwóch aspektów filozofii Jaspersa, warto skrótowo zwrócić uwagę na trzy pierwsze rodzaje ogarniającego, odpowiadają one bowiem trzem sposobom ujmowania bytu człowieka<sup>116</sup>, a tym samym znajdują odzwierciedlenie w odpowiadających im formach komunikacji. Przez istnienie empiryczne Jaspers rozumie sposób bycia przysługujący przedmiotom. Nie oznacza to jednak jednolitości tej sfery bytu ogarniającego czy wskazania jej określonego, np. materialnego podłoża. Zamiast tego jest to sposób istnienia właściwy tak człowiekowi, jak i bytom nieożywionym<sup>117</sup>.

„Gdy zapytuję, co mam na myśli, mówiąc »ja«, pierwsza odpowiedź brzmi: myśląc o sobie, uczyniłem siebie obiektem. Jestem tym oto ciałem jako to oto indywiduum obdarzone pewną nieokreśloną samowiedzą będącą odbiciem mojej ważności dla otoczenia. Jestem *empirycznym byciem tu oto*”<sup>118</sup>.

Człowiek jest zatem *Dasein* głównie w odniesieniu do przysługującego mu życia – a więc jego konstytucji biologicznej i psychicznej oraz związków z otoczeniem<sup>119</sup>. Jednocześnie, „(...) istnienie znajduje siebie jako przeżywanie życia w swym świecie bez refleksji nad sobą”<sup>120</sup> – co oznacza, że, o ile w odniesieniu do istnienia empirycznego można mówić o indywiduacji na poziomie fizycznym, o tyle nie o niebezpośrednim autoodniesieniu; jest to zatem istnienie poddane zewnętrznej oraz wewnętrznej determinacji. Można stąd wyprowadzić wniosek, że „przeżywanie życia może się nazywać

---

<sup>114</sup> Termin *Dasein* w odniesieniu do myśli Jaspersa przyjęło się tłumaczyć w piśmiennictwie polskim jako „istnienie empiryczne” lub „istnienie”, mając na uwadze, że ów rodzaj ogarniającego odnosi się do faktycznego istnienia tak człowieka, jak i innych bytów w świecie. Alternatywne określenie, „bycie tu oto”, zaproponował tłumacz *Filozofii*, M. Żelazny (Por. M. Żelazny, *Wprowadzenie tłumacza*, [w:] K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 17-18). Ze względu na jednolitość prowadzonych analiz, w rozprawie przyjmuję pierwszą propozycję tłumaczenia, alternatywnie zachowując jedynie w przypadku przywoływania cytatów.

<sup>115</sup> *Bewußtsein überhaupt*, podobnie jak *Dasein*, nie ma jednoznacznego odpowiednika w polskich tłumaczeniach i badaniach myśli Jaspersa – zazwyczaj oddaje się go jako „świadomość w ogóle”. Swoją, odrębną propozycję tłumaczenia tego terminu jako „świadomość uogólniająca”, M. Żelazny uzasadnia tym, iż „(...) nie chodzi tu (...) o odróżnienie jakiegoś »w ogóle« od jakiegoś »w szczególe« (...) lecz o fakt, że od postrzegalnego przedmiotu alienuje się jakaś idea, pojęcie czy kategoria i (...) odtąd problem prawdy będzie się sprowadzał do pytania o związki pomiędzy ideami, pojęciami i kategoriami” (*Ibidem*, s. 19). Takie tłumaczenie akcentuje jednak pewien moment tego rodzaju ogarniającego – uogólnianie, abstrahowanie – jego istotą jest natomiast operowanie na tym, co ogólne, poznawanie charakteryzujące naukę. Również w tym przypadku przyjmuję pierwszą propozycję tłumaczenia, alternatywnie zachowując jedynie w przypadku przytaczania cytatów.

<sup>116</sup> Por. M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 114.

<sup>117</sup> Por. np. M. Żelazny, *Wprowadzenie tłumacza...*, s. 21.

<sup>118</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 66.

<sup>119</sup> Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 137.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

nieświadomym, gdyż nie kieruje się myślowo ku przedmiotom i nie jest świadome samego siebie”<sup>121</sup>, niemniej należy tę tezę dookreślić. Jaspers odróżnia bowiem dwa znaczenia świadomości – empiryczną<sup>122</sup>, tzn. jednostkową, właściwą bytom z uwagi na ich uposażenie biologiczne oraz świadomość w ogóle. Brak refleksyjnego dystansu cechujący istnienie empiryczne nie oznacza braku świadomości „ja”<sup>123</sup>, lecz od strony podmiotowej bliższy jest całkowitemu utożsamieniu się z aktualną sytuacją, poddawaniem się jej z uwagi na brak możliwości konceptualizacji, a tym samym wytworzenia alternatywnego do niej odniesienia. Jeżeli zatem można mówić o jedności istniejącej na gruncie istnienia empirycznego, to nie opiera się ona na zupełnym braku samoświadomości, nawet przy – czysto teoretycznym – odczytaniu *Dasein* jako odrębnego od pozostałych rodzajów ogarniającego. Odwołując się do źródłowo trzyaspektowego podziału podmiotu i przedmiotu<sup>124</sup>, odpowiadającego trzem kolejnym rodzajom ogarniającego, można wskazać na gruncie istnienia empirycznego elementarne rozróżnienie na „ja” i świat, który mnie otacza.

Z kolei świadomość w ogóle „(...) jest Obejmującym, którym jesteśmy (...) jako jedna, tożsama z sobą, wspólna wszystkim skończonym istotom myślącym świadomość, która kieruje się intencją ku tożsamemu światu przedmiotów i trafnie go poznaje”<sup>125</sup>. Chociaż istnieje tylko w powiązaniu z indywiduum empirycznym, świadomość w ogóle cechuje abstrahowanie od tego, co szczegółowe. Należy ją tym samym odróżnić od świadomości empirycznej, która choć uprzedmiotawia – a więc wyznacza pole poznawcze – to, z uwagi na bezpośredniość, nie dokonuje uogólnień i kategoryzacji. W przeciwieństwie do tego, „wszystko, co możemy pomyśleć i poznać, uwidacznia się świadomości w ogóle, występując w swych własnych strukturach i kategoriach, dzięki którym daje się w ogóle pomyśleć”<sup>126</sup>. Operując na konkretnych przedmiotach, świadomość w ogóle umożliwia przekształcenie ich w ogólne pojęcia i kategorie, które następnie są łączone w konkretne koncepcje oraz teorie. Tym samym umożliwia ona zarówno filozoficzną orientację w świecie, jak i powszechną oraz intersubiektywną wiedzę naukową – „(...) jako świadomość w ogóle uczestniczymy w czymś nierzeczywistym,

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, s. 136.

<sup>122</sup> Por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 50.

<sup>123</sup> Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 137.

<sup>124</sup> Por. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych...*, s. 21.

<sup>125</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 135.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

w uznanej powszechnie prawdzie, i jako taka świadomość jesteśmy nieograniczonym wszechogarniającym”<sup>127</sup>.

Trzeci rodzaj ogarniającego, duch, związany jest z dążeniem do całości. Operując na ideach, „(...) mocą wyobraźni projektuje twory, a w dziełach urzeczywistnia formy świata wypełnionego przez sens”<sup>128</sup>. Oznacza to, że duch nadaje znaczenie temu, co fragmentaryczne i rozproszone; jego naczelną rolą jest zatem wiązanie poszczególnych przedmiotów, a tym samym poszukiwanie jedności w świecie, który sam z siebie jest jej pozbawiony<sup>129</sup>. W ujęciu Jaspersa, duch:

„(...) jest procesem stapiania się i ponownego wytwarzania każdej całości (*Ganzheit*), jest drogą, która choć nigdy się nie kończy, to przecież spełnia się przez swą obecność zmierzając do możliwej doskonałości istnienia empirycznego, w której to, co ogólne, stanowiłoby całość, a każdy szczegół byłby częścią tej całości”<sup>130</sup>.

Ostatecznie, duch zmierza do ujęcia w absolutnej idei całości wszystkiego, co dane. Zarazem jednak, w przeciwieństwie do czasowej świadomości w ogóle, może on uobecnić się jedynie w czasie. Sprawia to, że idea całości może zostać ujęta przez zapośredniczenie w języku. Chociaż „jako *duch*, *świadomie* ustosunkowujemy się do wszystkiego, co jest dla nas zrozumiałe (...)”<sup>131</sup>, w przeciwieństwie do bezpośrednio danego istnienia empirycznego, to sama idea całości może być wyrażona jedynie w ograniczonych i komunikowalnych formach.

Rozjaśnianie ogarniającego nie kończy się wraz z wyodrębnieniem istnienia empirycznego, świadomości w ogóle, ducha oraz świata. W kroku trzecim te rodzaje ogarniającego zostają ujęte jako sfera immanencji rozpatrywana w przeciwieństwie do sfery transcendencji, do której Jaspers zalicza zarówno egzystencję (*Existenz*) i transcendencję (*Transzendenz*), czyli Byt sam w sobie. Zarazem wyodrębnione rodzaje ogarniającego są ze sobą wiązane przez rozum (*Vernunft*) wprowadzający pomiędzy nimi jedność.

---

<sup>127</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 50.

<sup>128</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 138.

<sup>129</sup> Por. K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 190-191.

<sup>130</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 52.

<sup>131</sup> *Ibidem*, s. 53.

## 1.2. Znaczenie egzystencji w ujęciu Jaspersa, Szestowa i Ciorana

### 1.2.1. Granice immanencji

Wraz z wyodrębnieniem pierwszych czterech rodzajów ogarniającego – istnienia empirycznego, świadomości w ogóle, ducha i świata – myśl Jaspersa dociera do fundamentalnej granicy. Analiza egzystencji jako kolejnego rodzaju ogarniającego musi wiązać się z ukazaniem znaczenia tej granicy przez zwrócenie uwagi na różnicę pomiędzy immanencją a transcendencją. Dotychczas przedstawione rodzaje ogarniającego tworzą łącznie immanencję, czyli sferę bytu zjawiskowego, a tym samym uprzedmiotowionego, poznawalnego i jednoznacznie komunikowalnego. Jaspers podkreśla jednak, że immanencja nie stanowi całości Bytu, lecz „(...) wskazuje na coś innego (...)”<sup>132</sup>, a więc na nieuchwytną poznawczo transcendencję.

„Ze wszystkim, co poznaliśmy, stoimy w obliczu czegoś niepoznawalnego, czegoś, co pozostaje w porównaniu z nami nieskończenie nadrzędne. Świat i każdy człowiek sam dla siebie stanowią tajemnicę”<sup>133</sup>.

Próba wstępnego i niebezpośredniego wskazania na to, co transcendentne może wychodzić od nawiązania do podziału na podmiot i przedmiot. Jeśli sfera zjawisk charakteryzuje się zapośredniczeniem przez ów dualizm, a więc swoistym zamknięciem człowieka w jego obrębie „(...) jak w jakimś więzieniu”<sup>134</sup>, to transcendencja może zostać określona jako to, co przekracza i poprzedza ów podział. Ten kantowski motyw opiera się na założeniu niesamodzielności bytowej zjawisk, ich ugruntowaniu w noumenie. Jednocześnie jednak samo uświadomienie sobie tak rozumianej transcendencji nie oznacza zniesienia dualizmu w jednośći mistycznej<sup>135</sup>, lecz prowadzi do uchwycenia granic immanencji, a tym samym wniosku, że nie stanowi ona całości Bytu<sup>136</sup>. „Gdy jako więźniowie wiemy o swym więzieniu, wiedza ta wprawdzie nie wyzwala nas od rzeczywistości w czasie, ale dzięki myśleniu wyzwala nas ku temu, gdzie źródła i celu nie

---

<sup>132</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 54.

<sup>133</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 32.

<sup>134</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> Także w tym aspekcie Jaspers podąża za drogą wytyczoną w filozofii Kanta. „Jeśli uznamy, że natura jest kontynentem naszych poznań, a rozum nasz określa ich granice, to granic tych nie możemy poznać inaczej niż używając w tym celu tego, co je wytycza – oceanu ograniczającego nasze poznania, które jednak poznajemy wyłącznie wzdłuż brzegów”. I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769 i 1781*, tł. A. Banaszkiewicz, Aureus, Kraków 2003; cyt. za: A. Pietras, *Karla Jaspersa postneokantowski projekt metafizyki*, [w:] „Kwartalnik filozoficzny”, t. XL, 2012, s. 29.



możemy wprawdzie poznać, ale gdzie postrzegamy je jako określającą nas moc”<sup>137</sup>. Świadomość granic nie oznacza zatem, że rzeczywistość sama w sobie jest absolutnie niedostępna, odniesienie do transcendencji może jednakże dokonać się jedynie na płaszczyźnie pozapoznawczej.

Transcendencja ma na gruncie filozofii Jaspersa kilka wyróżnionych, dopełniających się znaczeń. Chociaż w najogólniejszym ujęciu stanowi ona synonim Bytu samego, to transcendencję należy pojmować również przez podwójną biegunowość<sup>138</sup>: w odniesieniu do immanencji i egzystencji. W pierwszym znaczeniu wiąże się ona z rozgraniczeniem na rodzaje ogarniającego charakteryzujące się zapośredniczeniem przez dualizm podmiotu i przedmiotu – stanowiące immanencję – oraz te, które ten dualizm poprzedzają i przekraczają. Natomiast w drugim znaczeniu transcendencja jest ujmowana, analogicznie do podziału na świat i rodzaje ogarniającego, którymi jest człowiek, jako Byt sam, który choć jest od człowieka różny, to istnieje z nim w szczególnej relacji, zgodnie ze znanym sformułowaniem Jaspersa, że nie ma egzystencji bez transcendencji<sup>139</sup>. Zarazem jednak, jako przekraczająca sferę bytu uprzedmiotowionego, transcendencja jest egzystencją, jak i Bytem samym. Po pierwsze bowiem, przekraczając to, co immanentne „(...) stajemy na gruncie, na którym, od strony subiekta, obejmujące jest byciem *egzystencji*, od strony obiektu zaś Obejmującym transcendencji”<sup>140</sup>. Po drugie natomiast, Byt sam bez egzystencji byłby „(...) tylko na podobieństwo jakiejś obojętnej niepoznawalności (...)”<sup>141</sup>, a zatem nie posiadałby żadnego znaczenia dla człowieka. W pierwszej intuicji próba rozgraniczania znaczeń transcendencji zdaje się natrafiać na problem uprzedmiotowienia tego, co nieprzedmiotowe. Według Jaspersa transcendencja nie może być dostępna ujęciu dyskursywnemu, lecz wymaga – używając szestowowskiego określenia – otwarcia na nowy wymiar myślenia, przekraczający to, co przedmiotowe i pojęciowe. Z drugiej jednak strony nie wyklucza to możliwości mówienia o transcendencji, lecz sprawia jedynie, że wszelkie próby jej wyrażenia będą: po pierwsze, wtórne, częściowe i zapośredniczone w języku i pojęciach; po drugie zaś zależne od tego,

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, s. 165-166.

<sup>138</sup> Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tł. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 18.

<sup>139</sup> Por. np. K. Jaspers, *Filozofia*, t. III, tł. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2020, s.16.

<sup>140</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 134-135.

<sup>141</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 56.

kto je formułuje. Oznacza to, że jak transcendencja w ujęciu Jaspersa nie jest zupełnie odrębna od immanencji, tak egzystencja może uobecnić się jedynie w świecie.

Według Jaspersa granice immanencji są napotymane w jej dwóch aspektach odpowiadających: po pierwsze, światu, po drugie trzem rodzajom ogarniającego, którym jest człowiek. W pierwszym przypadku oznacza to brak możliwości uchwycenia Bytu na drodze poznania fenomenów, jest on bowiem „(...) tym, co w procesie badawczym bezgranicznie odsłania się w swym zjawisku, ale samo wciąż się cofa (...)”<sup>142</sup>. Poznanie naukowe, poruszające się jedynie w obszarze zjawisk, nigdy nie będzie zatem w stanie wykroczyć poza immanencję ani stworzyć pełnego modelu świata. Oznacza to, że świat jest dla poznania bezgraniczny, „(...) nie ma dna”<sup>143</sup>, w ujęciu Jaspersa jest on bowiem ideą w znaczeniu kantowskim<sup>144</sup>. Niemniej jednak to właśnie owa bezgraniczność w sferze zjawisk umożliwia wolność człowieka w stosunku do świata oraz do samego siebie jako istniejącego w świecie<sup>145</sup>. Wolność ta ukierunkowuje człowieka na to, co poza światem, gdyż „osiągając stan zawieszenia we wszelkim byciu w świecie dotykamy gruntu w transcendencji”<sup>146</sup>.

W drugim natomiast przypadku, granice immanencji są uświadamiane w pytaniu o źródło. Nie oznacza to jednak poszukiwania Bytu pod postacią pierwszej przyczyny, a więc źródła w znaczeniu ontologicznym. Ponieważ tak postawione pytanie dotyczy deterministycznie ujmowanego porządku, jest możliwe jedynie na gruncie myślenia zamkniętego w obrębie immanencji. Zamiast tego, przez Jaspersa jest ono formułowane w kontekście poszukiwania przez człowieka sensu, w szczególności zaś jego związku z subiektywnością. Trzy immanentne rodzaje ogarniającego, którym jest człowiek (istnienie empiryczne, świadomość w ogóle i duch) wyznaczają zakres tego, co w nim ogólne, dotyczą zatem zbieżności zachodzących pomiędzy poszczególnymi ludźmi, np. biologicznych, poznawczych czy kulturowych. Opierając się jedynie na tej podstawie gubi się jednak to, co w człowieku unikalne i niezastępowalne. Nie jest on bowiem wyłącznie trojako ujmowanym podmiotem odniesionym do przedmiotu, lecz „(...) stanowi niepowtarzalną i nieskończoną subiektywność, w której wszelkie wewnętrzne powiązania

---

<sup>142</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>143</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 169.

<sup>144</sup> Por. np. *Ibidem*, s. 147 oraz K. Jaspers, *Filozofia*, t. III..., s. 13.

<sup>145</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 169.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

i zewnętrzne determinacje znajdują swój zindywidualizowany wyraz i oddźwięk”<sup>147</sup>. Tak pojmowana subiektywność nie powstaje na gruncie zjawisk, stanowi natomiast wykroczenie poza nie, dlatego w przypadku immanencji można mówić jedynie o ukierunkowaniu na subiektywność. Kluczowe w tym przypadku okazuje się być poszukiwanie przez człowieka sensu, które nie może zostać spełnione wyłącznie w oparciu o immanencję. Ta bowiem nie stanowi zamkniętej i wewnętrznie niesprzecznej *quasi*-całości, w której poszczególne perspektywy określające człowieka, wyznaczone przez trzy rodzaje ogarniającego, wzajemnie się dopełniają. Z uwagi na zachodzące pomiędzy nimi antynomie, dopiero wykroczenie poza immanencję przez wskazanie transcendentnego elementu jednoczącego wprowadza moment zniesienia sprzeczności<sup>148</sup> – osiągnąć jednakże bez „wypełnienia” transcendencji żadną konkretną treścią. Zatem dopiero przez odniesienie do transcendencji możliwe staje się dopełnienie fundamentalnej dla jaspersowskiej myśli potrzeby sensu. Nie osiąga się go na mocy prostego wskazania jednoznacznego znaczenia immanencji, lecz przez ukierunkowanie na możliwości, które ją przekraczają.

W przeciwnym razie, a więc bez ukierunkowania na to, co transcendentne, absolutyzacji mogą ulec perspektywy wyznaczone przez podmiotowe rodzaje ogarniającego, zgodnie z jaspersowskim przekonaniem, że człowiek nie może nie odnosić się do – pojmowanego na różne sposoby – absolutu. W przypadku absolutyzacji istnienia empirycznego, staje się ono „(...) życiem, które ciecze z niczego w nic”<sup>149</sup>, a zatem następującymi po sobie sytuacjami nieodniesionymi do niczego poza nimi samymi. Jeżeli pytanie o sens stawiane w odniesieniu do sytuacji stanowiło podstawę i początek poszukiwania Bytu, to absolutyzacja *Dasein* oznacza trwanie będące rezygnacją z zapytywania, a zarazem, jako pozbawione celu, spełniające się w poszczególnych nastrojach wyznaczających zmieniające się sytuacje<sup>150</sup>. Z kolei absolutyzacja świadomości w ogóle prowadzi do przekonania o możliwości dotarcia do Bytu samego na drodze poznania obiektywnego, np. przy zastosowaniu metod naukowych. Uznanie nauki za zdolną do rozstrzygnięcia nie tylko o świecie zjawisk prowadzi albo do przyjęcia tego, co jest niemożliwe do stwierdzenia na drodze naukowego badania za nieistniejące lub

---

<sup>147</sup> M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 135.

<sup>148</sup> Por. *ibidem*, s. 134.

<sup>149</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 139.

<sup>150</sup> M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 146.

nieistotne, albo do akceptacji absolutnych roszczeń nauki. Przykładem ilustrującym takie ujęcie jest stwierdzenie: „czy Bóg istnieje, czy nie istnieje – to pytanie czysto naukowe; być może kiedyś poznamy na nie ostateczną odpowiedź (...)”<sup>151</sup>. Chociaż w przytoczonym przykładzie Bóg ujmowany jest *stricte* teistycznie, teza ta opiera się na założeniu, że dzięki nauce „(...) może nie ma przed nami żadnych granic”<sup>152</sup> – nie w znaczeniu bezdenności świata, lecz przeciwnie, rozstrzygnięcia na drodze naukowego poznania o całej rzeczywistości. Podobne implikacje ma absolutyzacja ducha. Prowadzi ona do przyznania absolutnego charakteru ideom oraz całości, a tym samym zagubienia subiektywności w totalnym systemie, w którym jedyne odniesienie do tego, co konkretne możliwe jest na mocy wewnątrzsystemowych praw. Jeżeli jednak w przypadku nauki punkt wyjścia do absolutyzacji stanowiły przedmioty i metody ich poznawania, to w kontekście ducha siatka pojęć, przy których pomocy podmiot chce opisać całość, jest narzucana *a priori*, jednostka zaś może być jedynie momentem tego, co totalne.

Każda z trzech perspektyw absolutyzacji tego, co immanentne prowadzi do usunięcia subiektywności, a tym samym zamknięcia na transcendencję. To bowiem dopiero w oparciu o subiektywność, a tym samym przez powiązanie myśli z praktyką życiową<sup>153</sup>, możliwe staje się otwarcie na to, co przekracza immanencję. Ten trzeci krok rozjaśniania ogarniającego, w przeciwieństwie do dwóch poprzednich, nie polega na stopniowym poszerzaniu perspektyw wychodzących od podziału na podmiot i przedmiot, lecz jest możliwy jedynie w jakościowym skoku z immanencji ku transcendencji.

„Jest to skok z Ogarniającego, którym *jesteśmy* – jako istnienie, świadomość, duch – ku Ogarniającemu, którym możemy być lub autentycznie *jesteśmy* jako egzystencja. I jest to zarazem skok z Ogarniającego, które poznajemy jako świat, ku Ogarniającemu, którym jest byt sam w sobie”<sup>154</sup>.

W celu scharakteryzowania zmiany zachodzącej poprzez skok, trzeba wskazać kilka jego ogólnych cech. Przede wszystkim, otwarcie na transcendencję nie dokonuje się automatycznie w momencie uświadomienia sobie granic immanencji, a zarazem zachodzi w związku z subiektywnością, stanowi zatem rezultat decyzji człowieka. Oznacza to, że w wyniku dotarcia do granic „(...) wyrasta w (...) człowieku roszczenie, by być, wypływając

---

<sup>151</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, tł. P.J. Sz wajcer, Wydawnictwo CiS, Stare Groszki 2022, s. 80-81.

<sup>152</sup> *Ibidem*, s. 502.

<sup>153</sup> Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 559.

<sup>154</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism...*, s. 98.

ze swego własnego źródła”<sup>155</sup>, choć samo niezadowolenie z tego, co immanentne, nie musi kończyć się skokiem, lecz może prowadzić albo do zatracenia w jednym z poddanych absolutyzacji rodzajów ogarniającego, albo do pozostawania na granicy w stanie niezdecydowania i niegotowości dokonania ostatniego kroku.

Dopiero na mocy afirmacji własnej wolności człowiek dokonuje skoku. „Jest to decyzja, czy zamiast znajdować spokój i zadowolenie w wiedzy o bycie, słucham tego, co przemawia do mnie z otwartej, ogarniającej wszystkie horyzonty, a zarazem pozbawionej horyzontu przestrzeni”<sup>156</sup>. Decyzja ta stanowi, w ujęciu Jaspersa, jeden ze znaków transcendencji, które „(...) utrafiąją w to wszystko, czym właściwie jestem i czym mogę być jako ja sam”<sup>157</sup>. Oznacza to, że znaki – jak np. decyzja, wspomniana już wolność, wybór, komunikacja czy zwrot – chociaż są ujmowane jako pojęcia, nie dotyczą fenomenów, lecz pozwalają człowiekowi dostrzec jego możliwości. Ponieważ są zależne od tego, co przedmiotowe, znaki ukierunkowują na egzystencję jako na to, co przedmiotowość przekracza. Należy zarazem podkreślić, że chociaż metafora skoku może przywołać na myśl nagły charakter zachodzącej zmiany, jej momentalność w przeciwieństwie do powolnego procesu, to takie rozumienie jest mylące. W rzeczywistości bowiem jaspersowskie pojmowanie skoku bliższe jest otwarciu na transcendencję, które musi być stale przez człowieka podtrzymywane w afirmacji jego własnej wolności, nie jest zaś ani jednorazowym „przeskokiem” pomiędzy dwiema oddzielnymi przepaściami krawędziami, ani przejściem między stadiami na drodze życia posiadającymi odrębne od siebie podstawy. Jak w związku z tym stwierdza Cz. Piecuch, „chodzi o »skok« ze świadomości podmiotowej w inny rodzaj świadomości, świadomości egzystencjalnej”<sup>158</sup>. Przemiana świadomości nie oznacza jednak zupełnego zerwania z immanencją, gdyż „(...) człowiek jako istota empiryczna jest zdolny poznawać tylko w ramach rozszczepienia na podmiot-przedmiot (...)”<sup>159</sup>. Oznacza to, że jaspersowski człowiek nigdy w pełni nie zrywa z immanencją i nie porzuca świata na rzecz całkowitego zwrócenia się ku transcendentnemu Bytowi, lecz zamiast tego „(...) zatrzymuje się na granicy świata przedmiotowego (...)”<sup>160</sup>. Charakterystyczny jest przy tym ruch świadomości od immanencji do transcendencji i na powrót ku światu zjawisk.

---

<sup>155</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 23.

<sup>156</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism...*, s. 99.

<sup>157</sup> Por. K. Jaspers, *Wiera filozoficzna wobec objawienia...*, s. 192.

<sup>158</sup> Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa...*, s. 201.

<sup>159</sup> *Ibidem*, s. 200.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

W pierwszym momencie oznacza to dążenie do zerwania z wiedzą przedmiotową, wykroczenie poza dualizm i związaną z nim zjawiskowość, gdyż dopiero „(...) wówczas, gdy zanika jasność myślenia, otwiera się przestrzeń możliwości wolności (...)”<sup>161</sup>. Jednocześnie jednak następuje powrót ku temu, co uprzedmiotowione – z niewiedzy tego, co poza dualizmem następuje zwrot w immanencję „oświeconą” przez wolność. W tym właśnie pozostawaniu na granicy immanencji i transcendencji „(...) ukazuje się relacja »podobieństwa«, jakie zachodzi między poszukującym człowiekiem a poszukiwanym Bytem (...)”<sup>162</sup>. Zarazem jednak, odrzucając własną wolność, np. przez akceptację absolutyzacji jednego z rodzajów ogarniającego, którymi człowiek tłumaczy „całość” rzeczywistości, może on na powrót zamknąć się na transcendencję.

Zmianę zachodzącą w momencie skoku można określić przy pomocy dwóch wyróżnionych już dychotomii. Pierwszą z nich, charakteryzowaną przez stosunek do tego, co ogólne i tego, co subiektywne, najlepiej oddaje sformułowanie, że dopiero wraz ze skokiem „(...) rozpoczyna się życie właściwego człowieka”<sup>163</sup>. Oznacza to przede wszystkim otwarcie na egzystencję jako to, czym jest każdy pojedynczy człowiek. W analizowanym kontekście wiąże się to w szczególności z wykraczaniem poza immanencję, a więc to, co ogólne w znaczeniu zarówno epistemologicznym, jak i aksjologicznym – „(...) w wyniku skoku następuje przełom w racjonalności intelektu, w tym sensie, że to, co ogólne i ogólnie ważne przestaje być czymś ostatecznym”<sup>164</sup>. Jest to zatem przejście od tego, co fenomenalne ku temu, czym człowiek jest w istocie, Byt zaś – sam w sobie. Natomiast w odniesieniu do drugiej dychotomii, rozróżnienia na czasowe i wieczne, skok można pojmować jako otwarcie na Byt, który choć jest wieczny, to nie w znaczeniu aczasowości charakteryzującej świadomość w ogóle. Nie oznacza to bowiem zupełnego zerwania z tym, co czasowe, lecz przeciwnie, skok stanowi zwrócenie człowieka ku Bytowi, który, nie mogąc zostać poznany, jedynie „(...) w czasowym istnieniu (...) dochodzi do głosu”<sup>165</sup>.

---

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> *Ibidem*, s. 201.

<sup>163</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 32.

<sup>164</sup> K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, tł. Cz. Piecuch, Comer, Toruń 1995, s. 16.

<sup>165</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism...*, s. 98.

### 1.2.2. Egzystencja pomiędzy immanencją a transcendencją

W odniesieniu do poczynionych ustaleń, jak należy pojmować egzystencję w ujęciu Jaspersa? W najogólniejszym znaczeniu można ją określić jako „(...) bycie sobą, które odnosi się do samego siebie i przez to do transcendencji, uznaje siebie za dar transcendencji, stanowiącej zarazem jego podstawę”<sup>166</sup>. Mając na uwadze dotychczasowe rozważania dotyczące rodzajów ogarniającego, egzystencję należy rozpatrywać w kontekście wykroczenia poza sferę bytu uprzedmiotowionego. Ponieważ immanencja stanowi dziedzinę powszechności, świadomość z nią związana jest w stanie uchwycić w człowieku jedynie to, co ogólne, poznawalne i możliwe do ujęcia przy pomocy kategorii. Docierając jednak do granic bytu przedmiotowego, człowiek zostaje postawiony przed pytaniem, czy istnienie empiryczne, świadomość w ogóle i duch są w stanie uchwycić człowieka w całym jego bycie, czy też przeciwnie, jest w nim coś, co nie daje się zamknąć w ramach immanentnego opisu. Mówiąc inaczej, „pytanie polega na tym, czy chwytając byt we wszelkiej obiektywności i podmiotowości jako to, co jest ostatecznie, odnajdujemy ja, czy też ja jestem dla siebie obecny w jeszcze inny sposób jako ja sam?”<sup>167</sup>. Tak pojmowana egzystencja stanowi „(...) źródło życia osobowego”<sup>168</sup>, czyli myślenia i działania człowieka<sup>169</sup>, które nie mogą zostać redukcyjnie ujęte w oparciu o immanentne rodzaje ogarniającego, sprawiają że „(...) uzyskuje on najgłębszą świadomość siebie, czyli tego, czym jest naprawdę”<sup>170</sup>. Należy przy tym ponownie zaznaczyć, że dzięki znakom egzystencji, jaspersowski człowiek już na gruncie immanencji ukierunkowuje się na to, co przekracza przedmiotowość. Kluczowe jest przy tym, by skoku nie ujmować jako momentu zerwania z immanencją czy też procesu, w wyniku którego człowiek dopiero staje się egzystencją. Człowiek w ujęciu Jaspersa stanowi bowiem możliwą egzystencję, co oznacza, że nie jest on wyłącznie uchwytywanym immanentnie bytem faktycznym – przedmiotem – lecz bytem, który „(...) *nie jest, lecz być może i być powinien (...)*”<sup>171</sup>. Jaspers różnicę tę ujmuje w stwierdzeniu, że:

„(...) nie bycie tu oto jest zatem egzystencją, lecz *człowiek* w byciu tu oto jest możliwą egzystencją. To pierwsze jest tu oto albo nie jest tu oto, egzystencja natomiast z tego powodu, że jest możliwa,

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, s. 94.

<sup>167</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 68.

<sup>168</sup> M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 136.

<sup>169</sup> Por. K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 68.

<sup>170</sup> Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa...*, s. 16.

<sup>171</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 16.

poprzez wybory i rozstrzygnięcia czyni kroki ku swemu bytowi lub oddala się od niego w nicość”<sup>172</sup>.

Tym, co w kontekście słów Jaspersa przede wszystkim stanowi różnicę pomiędzy egzystencją a sferą immanencji jest zatem niepodleganie przez tę pierwszą determinizmowi, który cechuje świat zjawisk, przy jednoczesnej zależności od decyzji człowieka. Wątek ów, nakreślony wstępnie w związku ze skokiem, należy uściślić przez wskazanie na wolność w znaczeniu egzystencjalnym. Ponieważ „wolność ta wymyka się jakimukolwiek uprzedmiotowieniu i uogólnieniu”<sup>173</sup>, ujmowanie jej na sposób teoretyczny przez świadomość w ogóle gubi zupełnie jej sens. Zamiast tego wolność istnieje jedynie w powiązaniu z byciem tego, kto jej poszukuje. „Jeśli zapytuję więc, czy istnieje wolność, to postawienie pytania staje się zarazem moim czynem”<sup>174</sup>, w którym ją uobecnam. Samo uświadomienie sobie możliwości wolności stanowi jednak dopiero początek jej poszukiwania – kluczowy jest natomiast moment decyzji, egzystencjalnego wyboru, w którym „(...) sam rozstrzygam, czym jestem”<sup>175</sup>. W decyzji istotna jest zatem nie sama treść wyboru, a więc opowiedzenie się po którejś ze stron możliwości, co podjęcie decyzji i jej subiektywnie pojmowane implikacje – to mianowicie, że wybierając, decyduje się o samym sobie. „W wyborze egzystencjalnym rozstrzygające jest to, że wybieram ja”<sup>176</sup>.

Wyboru tego nie należy rozpatrywać poprzez analizę jego poszczególnych przyczyn, np. społecznych czy psychologicznych, ani też ujmować go w kontekście ogólnych reguł moralnych. Powstaje on bowiem „(...) w niepokoju mojego bycia tu oto, dzięki pewności własnego wolnego bytu”<sup>177</sup>, a zatem pojmowanego subiektywnie przekonania, że „(...) w końcu coś przecież tylko ode mnie zależy”<sup>178</sup>, mianowicie ja sam, we właściwym, wykraczającym poza ogólność znaczeniu. Wybór egzystencjalny jest zatem przede wszystkim decyzją bycia sobą, w której nie tyle do głosu dochodzi wcześniej uformowana istota, co „ja” konstryuuje samo siebie w myśl jaspersowskiego sformułowania, że „być człowiekiem – to stawać się człowiekiem”<sup>179</sup>.

---

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> *Ibidem*, s. 268.

<sup>174</sup> *Ibidem*, s. 262.

<sup>175</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 69.

<sup>176</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 269.

<sup>177</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 69.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych...*, s. 50.



W pierwszej chwili, z uwagi na brak możliwości odniesienia wyboru egzystencjalnego do przedmiotowych kategorii czy kryteriów, wolność z nim związana może jawić się jako tożsama z samowolą, a więc decyzją pozbawioną wszelkich przesłanek. Według Jaspersa jednak, „(...) subiektywnie właśnie w decyzji osiąga się coś przeciwnego od dowolności (...)”<sup>180</sup>. Dopiero dzięki decyzji możliwe jest „ja” we właściwym, egzystencjalnym znaczeniu, wykraczającym poza podmiot odniesiony do przedmiotu, jak ma to miejsce na gruncie wyznaczonym przez trzy immanentne rodzaje ogarniającego.

W uzupełnieniu tego wątku dodać należy, że o ile to przez wybory egzystencjalne człowiek staje się „ja”, o tyle nie można zwyczajnie chcieć samej egzystencji, tzn. wybrać jej w sposób identyczny z ukierunkowywaniem chcenia na rzeczy istniejące w świecie<sup>181</sup>. Nie będąc tożsamą z cechami charakteru ani temperamentem – jako przejawami tego, co obiektywne – egzystencja nie może stać się obiektem dla świadomości w sposób identyczny, jak zjawiska. Nie oznacza to jednak, że egzystencja jest niezależna względem immanencji, lecz przeciwnie, może zostać określona jako stosunek do tego, co zjawiskowe<sup>182</sup>.

Ujmowanie egzystencji jako możliwej oznacza, że człowiek – czy też dokładniej: każdy pojedynczy człowiek – chociaż nie może zostać zredukowany do bycia egzemplarzem określanym przez pryzmat kategorii immanencji, to jednak nie jest on zupełnie niezwiązany z tym, co przedmiotowe. Otwarcie charakteryzujące skok oznacza bowiem, że egzystencja może uobecnić się jedynie na gruncie wyznaczonym przez istnienie empiryczne, świadomość w ogóle i ducha.

„Egzystencja, niebędąca sama w sobie niczym będącym tu oto, objawia się możliwej egzystencji jako bycie tu oto. Co prawda przeskok pomiędzy światem i egzystencją, poznawalnością i rozjaśnianiem się, bytem obiektywnym i bytem wolnym egzystencji nie da się z myślenia usunąć. Jednakże oba te rodzaje bytu faktycznie stykają się tak dalece, że przeprowadzenie ich rozdziału jest dla świadomości, będącej zarazem możliwą

---

<sup>180</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 270.

<sup>181</sup> Por. *ibidem*, s. 243.

<sup>182</sup> Por. M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 137.

egzystencją, zadaniem nieskończonym, w którego wypełnianiu wytwarza się poznanie bytu świata i rozjaśnianie egzystencji”<sup>183</sup>.

Oznacza to, że „(...) *egzystencja* osiąga samoświadomość tylko w zjawiskach immanencji (...)”<sup>184</sup>, czy też dokładniej, stanowi ona dialektycznie zapośredniczone w sferze przedmiotowej ustosunkowanie się do samej siebie. Nie jest ona tym samym konkretnym „ja” jako bytem – analogicznym do bytów w świecie, lecz poza niego wykraczającym – a stosunkiem do samej siebie<sup>185</sup>. Związek z immanencją ma kilka głównych implikacji. Przede wszystkim, uobecniająca się na gruncie immanencji egzystencja charakteryzuje się specyficzną formą świadomości, która nie jest intencjonalnie nakierowana na konkretny przedmiot<sup>186</sup>, lecz stanowi uświadomienie samego dualizmu. Jaspers nie ma przez to na myśli „(...) ani przejawu czegoś *leżącego u podstaw obiektów*, ani przejawu *bytu w sobie transcendencji*”<sup>187</sup>, a więc świadomości, która znosiłaby bądź przekraczała dualizm, lecz jedynie uświadomienie zapośredniczenia wszelkiego poznania w dychotomicznym rozszczepieniu na subiekt i obiekt. Prowadzi to ku temu, że „jednostka (...) zaczyna dostrzegać siebie jako domagającą się urzeczywistnienia wewnętrzną jedność”<sup>188</sup>, która nie znosi immanentnych rodzajów ogarniającego, lecz ukazuje je jako wzajemnie powiązane i dopełniające się. Świadomość egzystencjalna sprawia zatem, że istnienie empiryczne, świadomość w ogóle i duch jawią się w świetle nowego wykraczającego poza nie same sensu. W takim przypadku fundamentalna dla jaspersowskiego człowieka potrzeba sensu, stanowiąca jeden z powodów jego zwrotu ku egzystencji, może spełnić się nie na gruncie przedmiotowości, lecz jako wolność, która ją przekracza<sup>189</sup>.

Chociaż świadomość egzystencjalna zbliża do siebie immanencję i egzystencję, to nie znosi istniejącej pomiędzy nimi fundamentalnej różnicy. Egzystencja jest bowiem „(...) tym, czym mogę tylko być, czego nie mogę wiedzieć ani znać (...)”<sup>190</sup>, co oznacza, że nie może ona stać się obiektem poznania ani nie prowadzi do żadnej formy wiedzy

---

<sup>183</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 72.

<sup>184</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 190.

<sup>185</sup> Por. M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 139.

<sup>186</sup> Nie jest to zatem świadomość w ogóle – „(...) świadomość taka, jaką poznajemy w badaniu, nie jest nigdy ową świadomością egzystencjalną” (K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 75).

<sup>187</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>188</sup> M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 138.

<sup>189</sup> Por. *ibidem* oraz K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 271.

<sup>190</sup> *Filozofia*, t. II..., s. 37.

przedmiotowej, lecz zamiast tego może być jedynie rozjaśniana. Jak interpretuje to Cz. Piecuch, rozjaśnianie egzystencji stanowi „(...) specyficzny rodzaj poznania skierowanego na możliwość ludzkiego bytu”<sup>191</sup>, którego „(...) celem nie jest poznanie egzystencji, lecz ukazanie możliwości urzeczywistnienia egzystencjalnego”<sup>192</sup>. Początkiem rozjaśniania jest uświadomienie sobie granic immanencji, w szczególności zaś tego, że na gruncie istnienia empirycznego, świadomości w ogóle i ducha człowiek stanowi wyłącznie ogólny egzemplarz, nie zaś jednostkowe i niepowtarzalne „ja”. Mówiąc inaczej, wyłącznie w oparciu o immanencję człowiek nie może być samym sobą we właściwym, egzystencjalnym sensie tego sformułowania. Samo rozjaśnianie egzystencji natomiast „(...) ukazuje możliwości jednostki w jej koniecznych pobudkach i celach”<sup>193</sup>, lecz nie w znaczeniu determinizmu tego, co fenomenalne, tylko w zależności od źródła, którym człowiek jest dla samego siebie<sup>194</sup>. Zarazem Jaspers nie ma na myśli źródła w znaczeniu esencji czy z góry ustalonej substancji – człowiek bowiem, nie będąc przedmiotem, jest ontycznie otwarty i „(...) w tym nie-ustaleniu zawiera się właściwa istota człowieka jako jego możność wykraczania poza siebie”<sup>195</sup> oraz poza sytuację, którym podlega.

Rozjaśnianie egzystencji w takim ujęciu może zatem zostać określone jako uświadamianie sobie przez człowieka samego siebie w nieskończonym procesie istniejących przed nim możliwości wyborów egzystencjalnych. Zarazem, z rozjaśnianiem egzystencji związane jest zdobywanie o niej pewności. Nie jest to jednak pewność wiedzy czy poznania naukowego, lecz raczej subiektywnie pojmowane przekonanie czy niemożliwe do pełnego wyrażenia przeżycie<sup>196</sup>, w którym człowiek zdaje sobie sprawę, że rysujące się przed nim możliwości są jego własnymi i to w nich urzeczywistnia siebie. Tym samym „pewność w sprawie możliwej egzystencji (...) sama stanowi już jeden z przejawów zmiany, zwrotu”<sup>197</sup>, jest więc przykładem egzystencjalnej decyzji.

Chociaż dotychczasowe analizy egzystencji ukazywały jej powiązanie z immanencją, to dla myśli Jaspersa charakterystyczne jest określenie egzystencjalnego „ja” jako odniesionego zarazem do tego, co go przekracza – transcendencji jako

---

<sup>191</sup> Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny...*, s. 145.

<sup>192</sup> *Ibidem*.

<sup>193</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 90.

<sup>194</sup> Por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 56.

<sup>195</sup> *Ibidem*, s. 221.

<sup>196</sup> Por. M. Urbanek, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa...*, s. 145.

<sup>197</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 141.

Wszegarniającego wszystkich ogarniających. Nie należy przez to rozumieć prostego zawierania się jednego w drugim, lecz stosunek egzystencji do Bytu samego jako „(...) mocy, dzięki której jestem sobą samym w sposób właściwy”<sup>198</sup>. Należy przy tym pamiętać, że „(...) sama *transcendencja* nigdy się nie jawi”<sup>199</sup>, a więc nie jest dostępna świadomości w ogóle, a jedynie „(...) jest rzeczywistością dla egzystencji i tylko dla egzystencji w doświadczeniu jej wolności”<sup>200</sup>. Nie oznacza to jednak, że sama transcendencja jest, według Jaspersa, tożsama z wolnością, lecz raczej stanowi ona medium, które umożliwia odniesienie do Bytu. W ostateczności bowiem:

„(...) również wolność ograniczona do samej siebie musi zmarnieć. Swego spełnienia szuka więc w transcendencji, która jako taka odkrywa się tylko dla niej. To, czym jest transcendencja, stanowi dla wolności możliwość jej spełnienia, pojednania, zbawienia albo też bólu”<sup>201</sup>.

W takim ujęciu wolność nie stanowi drogi ku poznawczemu ujęciu Bytu samego, lecz umożliwia „jawienie się” transcendencji człowiekowi. „Znam chwile, gdy coś do mnie przemawia, a ja odpowiadam wewnętrznie jako ja sam, poprzez realizację mojego bytu”<sup>202</sup>. To zatem, jak na gruncie wolności człowiek ustosunkowuje się do transcendencji, ma wpływ na to „(...) jakie jej odbicie w swych decyzjach stanowi”<sup>203</sup>, a więc na to, kim sam się staje. W terminologii Jaspersa egzystencja określana jest mianem daru transcendencji<sup>204</sup>. Oznacza to, że sama egzystencja nie tylko nie jest całością Bytu, lecz charakteryzuje się również świadomością bycia zależną od tego, co poza nią wykracza. Z jednej zatem strony, poprzez poszczególne decyzje człowiek kształtuje własną istotę, przeobraża siebie mocą własnej wolności. Z drugiej natomiast to właśnie na gruncie tej wolności ma on świadomość zależności od transcendencji, w wyniku czego każda jego decyzja ma implikacje nie tylko dla możliwej egzystencji, lecz również „(...) rodzi poczucie odpowiedzialności za wybór, który (...) nie jest już tylko wyborem wobec siebie samego, lecz wyborem w obliczu transcendencji”<sup>205</sup>. Należy przy tym zauważyć, że na gruncie filozofii Jaspersa odniesienie do transcendencji nie jest tak jednoznaczne, jakim

---

<sup>198</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 57.

<sup>199</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 190.

<sup>200</sup> *Ibidem*, s. 142.

<sup>201</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. III..., s. 14-15.

<sup>202</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 69.

<sup>203</sup> Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa...*, s. 205.

<sup>204</sup> Por. np. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 142.

<sup>205</sup> Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa...*, s. 125.

mogłoby jawić się w pierwszej intuicji w związku z koncepcją bycia sobie podarowanym. Uświadomienie zależności od transcendencji nie znosi względem niej dystansu; Byt jawi się świadomości egzystencjalnej wyłącznie poprzez niemożliwe do złamania szyfry<sup>206</sup>, które choć ukierunkowują nań, to go nie objawiają. Transcendencja pozostaje obiektem wiary filozoficznej będącej, według L. Kołakowskiego, „(...) wolą stawiania czoła obecności szyfrów, wolą niezapominania naszej sytuacji w obliczu tego, co nie daje się odszyfrować”<sup>207</sup>.

Zgodnie zatem z jaspersowskim ujęciem, chociaż egzystencja może przejawiać się wyłącznie na gruncie sfery immanencji<sup>208</sup>, to stanowi zarazem odniesienie do Bytu samego, czy dokładniej, jest jednym z biegunów transcendencji. Ten podwójny stosunek oznacza, że egzystencja nie stanowi jedynie wykraczającej poza zjawiskowość subiektywności, lecz powinna być rozpatrywana w kontekście powiązania, po pierwsze, tego, co ogólne i tego, co jednostkowe, po drugie zaś – czasowości i wieczności. W nawiązaniu do pierwszej dychotomii należy przede wszystkim zauważyć, że o ile „jesteśmy kimś jednorazowo zupełnie niezastąpionym, nie zaś przypadkami pojęcia rodzajowego »egzystencja«”<sup>209</sup>, o tyle każda próba wyrażenia egzystencji jest z konieczności zapośredniczona w pojęciach, a tym samym możliwa wyłącznie na gruncie uogólnienia i uprzedmiotowienia. „Ponieważ mówienie o egzystencji musi zawierać jakąś stronę powszechności (...)”<sup>210</sup>, rodzi zagrożenie, że to, co istotowo nieprzedmiotowe zostanie uogólnione i zredukowane do pojęciowego ujęcia. Należy jednak pamiętać, że chociaż egzystencja na gruncie zjawisk musi uprzedmiotawiać się, to zarazem jest tym, co jednostkowe. O ile zatem uogólniające ujmowanie egzystencji samo w sobie nie stanowi błędu, wynika bowiem z tego, że wszystko, co jawi się człowiekowi, musi być zawarte w ramach dualizmu podmiotu i przedmiotu, o tyle nawet na gruncie immanencji możliwa egzystencja jest tym, co niepowtarzalne i istotowo nieprzedmiotowe. Mówiąc inaczej, „egzystencja (...) nie może być czymś, co się wie”<sup>211</sup>, a więc jej rozjaśnianie nie może przeobrazić się w poznawanie. Konkluzje rozjaśniania egzystencji mają dla świadomości w ogóle charakter wyłącznie negatywny, tj. wskazują, czym egzystencja nie jest. Rozjaśnianie tym samym albo „(...)

---

<sup>206</sup> O znaczeniu szyfrów w myśli Jaspersa por. np. K. Jaspers, *Szyfry transcendencji...*, s. 9-21 oraz Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa...*, s. 237-292.

<sup>207</sup> L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, s. 880.

<sup>208</sup> Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 143.

<sup>209</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 74.

<sup>210</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 40.

<sup>211</sup> *Ibidem*, s. 46.

pozostaje *jednorazowe*; albo staje się też ważne powszechnie, a wówczas (...) przestaje być wyrazem egzystencji”<sup>212</sup>.

Podobna zależność charakteryzuje drugą dychotomię, powiązanie czasowości i wieczności. Jaspers istnienie empiryczne określa mianem czasowego w nawiązaniu do kantowskiej koncepcji czasu jako formy naoczności; w takim ujęciu również możliwa egzystencja staje się w czasie dzięki egzystencjalnym decyzjom. Według Jaspersa oznacza to, że „egzystencja przenika istnienie z całą jego przypadkowością (...)”<sup>213</sup>. Zarazem jednak sama egzystencja nie jest czasowa, lecz wieczna – analogicznie do kantowskiej rzeczy samej w sobie. Tym samym egzystencja stanowi koincydencję czasowości i wieczności, może bowiem uobecnić się wyłącznie w czasowym istnieniu – jest „(...) dochodzeniem do samego siebie w czasie jako uobecnianiem wieczności”<sup>214</sup>.

Na zakończenie analizy jaspersowskiego pojmowania egzystencji należy krótko zwrócić uwagę na dwie skrajne postawy, jakie jednostka może w stosunku do niej przybrać. Postawa pierwsza jest związana z nadmienioną już absolutyzacją tego, co immanentne – czego drugą stroną stanowi zamknięcie na egzystencję. Pozostawanie w granicach wyznaczonych przez dualizm podmiotowo-przedmiotowy sprawia, że egzystencja nie może zostać uchwycona, jest bowiem „(...) niedostępna dla każdego, kto pyta tylko o środki obiektywnego intelektu (...)”<sup>215</sup>. Oznacza to, że do egzystencji nie można dotrzeć jak do przedmiotów w świecie, nie sposób również podać żadnego rozstrzygającego dowodu przemawiającego za jej istnieniem. Zarazem jednak, w jaspersowskim rozumieniu postawa zamknięcia na egzystencję stanowi konieczny początek ukierunkowywania się na nią. Formułując swoją myśl niemal w nawiązaniu do etapów heglowskiej dialektyki, Jaspers o zmianach w stosunku do egzystencji mówi, że:

„(...) filozofowanie *zakłada* uchwycenie egzystencji, które początkowo jest tylko mrocznym wznoszeniem się do sensu i podstawy, następnie prowadzi do wątpliwości i zwątpienia po to, by w końcu wystąpić jako niepojęta pewność, która właśnie w filozofowaniu się rozjaśni”<sup>216</sup>.

---

<sup>212</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>213</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 145.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

<sup>215</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 21.

<sup>216</sup> *Ibidem*, s. 22.

Filozofowanie w tym przypadku jest tożsame z kolejnymi etapami rozjaśniania egzystencji, a zatem stanowi „(...) wzlot (...) bycia sobą”<sup>217</sup>. Postawa druga oznacza z kolei absolutyzację egzystencji, a więc jej afirmację przy jednoczesnym oderwaniu z jednej strony od immanencji, z drugiej natomiast od Bytu samego. Według Jaspersa „(...) wyabsolutyzowanie egzystencji prowadzi do uwięzienia w wymagowanym punkcie, w którym jestem sam, a którego nie mogę pomyśleć”<sup>218</sup>. Innymi słowy, oznacza to sytuację, którą można określić mianem egzystencjalnego solipsyzmu: jedynym, co dla jednostki istnieje rzeczywiście, jest ona sama jako egzystencja. Zerwanie więzi z immanencją sprawia, że świat jawi się jako nieskończenie oddalony, obcy i podobny do snu – egzystencja „(...) wplątuje się w bezświatowość”<sup>219</sup>. W takim przypadku jedynym możliwym stosunkiem do świata jest absurd. Jeżeli Jaspers wskazuje na konieczność uobecniania się egzystencji na gruncie immanencji, to absolutyzacja tej pierwszej nie prowadzi do ascetycznego wycofania, lecz poczucia absurdalności istnienia pozbawionego sensu. Jednocześnie egzystencja przestaje jawić się jako będąca zależną od Bytu samego, nie jest uważana za dar transcendencji, lecz jest odniesiona jedynie do samej siebie. Prowadzi to do paradoksalnej sytuacji, w której choć zdaje się być afirmowana egzystencjalna wolność, to w rzeczywistości przeradza się ona w dokonującą się w pustce samowolę pozbawioną związku z egzystencjalnym wyborem i byciem za niego odpowiedzialnym.

### 1.2.3. Tragizm i negacja – znaczenie egzystencji w myśli Szestowa i Ciorana

Zarówno w odniesieniu do filozofii Szestowa, jak i Ciorana nie da się w równie jednoznaczny i ścisły sposób ukazać znaczenia egzystencji. Mimo to warto przynajmniej w ogólnym ujęciu zwrócić uwagę na kilka motywów świadczących o źródłowym pokrewieństwie trzech stanowisk pod tym względem. Przede wszystkim należy pamiętać, że Szestow oraz Cioran stronią od formułowania swoich myśli w formie systematycznych koncepcji czy teoretycznych wykładów głoszonych idei. Zamiast tego w swojej twórczości dążą oni w różnym stopniu do uchwycenia tego, co w ich przekonaniu nie może zostać trafnie ujęte na drodze ścisłego, lecz zarazem ogólnego dyskursu tradycyjnie pojmowanej

---

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 84.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

filozofii. Można zatem postawić tezę, że to, co Jaspers próbuje opisać od strony teoretycznej, dwaj pozostali autorzy ujmują z perspektywy jednostkowych przeżyć.

Jeżeli pytanie Jaspersa o egzystencję rozpoczynało się od poszukiwania przez człowieka sensu własnego istnienia, to analogicznie w punkcie wyjścia filozofowania Szestowa i Ciorana da się odnaleźć moment osobistego<sup>220</sup> kryzysu zwracającego jednostkę ku niej samej. Twórczość filozoficzna przyjmująca jednostkową perspektywę nie ma zatem na celu „objaśniania”<sup>221</sup>, a więc tworzenia intelektualnych modeli czy struktur związanych z egzystencją, lecz ma w założeniu sama stanowić jej ekspresję jako tego, co niepowtarzalne i zatracane na drodze ujęcia poznawczego. „Filozof nie tylko nie może, filozof nie chce być nauczycielem”<sup>222</sup>, co należy rozumieć nie tylko jako zdystansowanie się względem pojmowania filozofii na zasadzie obiektywnej wiedzy czy nauki, którą można przekazywać z mistrza na ucznia, lecz przede wszystkim jako sprzeciw wobec utraty tego, co jednostkowe na rzecz ogólności charakteryzującej system. Zarówno Szestow, jak i Cioran, chociaż czynią to przy pomocy innych metod i w różnym stopniu, dążą zatem do zerwania z pojmowaniem filozofii jako dziedziny tego, co ogólne i powszechnie obowiązujące; mówiąc inaczej, odchodzą od filozofii akademickiej na rzecz tej, którą Szestow określa mianem „profańskiej”<sup>223</sup>, czy – w innym ujęciu – subiektywnej lub osobistej<sup>224</sup>. Zarazem jednak, pomimo fundamentalnej różnicy w sposobie filozofowania i związanej z tym nieco odmiennej roli przypisywanej samej filozofii, w myśli Szestowa i Ciorana da się wyodrębnić ogólne motywy ułatwiające dostrzeżenie zbieżności

---

<sup>220</sup> Por. np. M. Rura, *Podmiot w filozofii Emila Ciorana...*, s. 19; C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa...*, s. 51; G. Gruca, *Lev Shestov's Philosophy of Crisis*, [w:] A-T. Tymieniecka (red.), „Analecta Husserliana”, t. CIII, s. 203-215. Należy jednakże wyraźnie zaznaczyć, że kryzys ten nie powinien być jednoznacznie utożsamiany z doświadczeniami samego filozofa, co mogłoby prowadzić do psychologicznego redukcjonizmu w analizie twórczości filozoficznej podkreślającej rolę jednostki. Zagadnienie kryzysu wpisuje się w szerszy kontekst relacji między filozofem jako osobą a podmiotem jego myśli.

<sup>221</sup> Por. L. Szestow, *Wielkie wigilie*, tł. J. Chmielewski, Biblioteka kwartalnika KRONOS, Warszawa 2016, s. 20.

<sup>222</sup> *Ibidem*.

<sup>223</sup> L. Szestow, *Początki i końce. Zbiór artykułów*, tł. J. Chmielewski, Antyk, Kęty 2005, s. 78.

<sup>224</sup> Por. np. S. Sontag, *Style radykalnej woli*, tł. D. Żukowski, Karakter, Kraków 2018, s. 97. Chociaż dokładniejsze analizy filozofii subiektywnej zostaną poczynione w dalszej części rozprawy, warto w tym miejscu nadmienić, że w przypadku Jaspersa perspektywa przeprowadzanych analiz egzystencji również jest jednostkowa, co znajduje odzwierciedlenie w pierwszoosobowym sposobie ich formułowania. Nie oznacza to jednak, że ten celowy zabieg umożliwia zaklasyfikowanie jaspersowskiej filozofii jako subiektywnej, gdyż zasadniczą część jej rozważań można określić mianem opisu powiązania jednostki z tym, co ją przekracza na gruncie immanencji i transcendencji. O ile zatem rodzaje ogarniającego stanowią opis sposobów jawienia się Bytu człowiekowi, o tyle celem Jaspersa jest ukazanie ogólnych reguł, nie zaś filozofowanie „całym sobą”, „(...) z dnia na dzień, nie licząc się w dniu dzisiejszym z tym, co mówiło się wczoraj” (L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, tł. J. Chmielewski, Antyk, Kęty 2005, s. 45).



w pojmowaniu egzystencji. Tym samym, nawet jeżeli nie da się jej wskazać w sposób analogiczny do jaspersowskiego podejścia, to istnieje możliwość prześledzenia tropów egzystencji. Należy jednak podkreślić, że poczynione uwagi mają charakter skrótowy, ponieważ ich celem nie jest szczegółowa analiza perspektyw pojmowania egzystencji w trzech stanowiskach, lecz wyłącznie wskazanie, że z uwagi na wspólne korzenie myślenia i jego elementarny kierunek możliwe jest odwoływanie się do wzajemnej podstawy w pojmowaniu egzystencji. Istnienie takiej ogólnej podstawy znajduje bezpośrednie odzwierciedlenie na gruncie pytania o komunikację egzystencjalną.

Zapytywanie o egzystencję na gruncie filozofii Szestowa musi przebiegać przez jej trzy główne motywy: doświadczenie tragedii, pojmowanie rozumu jako tego, co zniewalające<sup>225</sup> i relację między absurdem a wiarą. W odniesieniu do pierwszego należy przede wszystkim zauważyć, że w ujęciu Szestowa genezy filozofii nie stanowi zdumienie lub zdziwienie istnieniem, lecz rozpacz<sup>226</sup>. Oznacza to, że filozofia nie stanowi dziedziny *stricte* intelektualnej, tj. bezosobowej refleksji, namysłu pozbawionego cech emocjonalnego i osobistego zaangażowania na podobieństwo poznania naukowego, lecz przeciwnie, jest walką<sup>227</sup> z wszystkim, co beznamiętne i ogólne, jak również z tym, co według Szestowa stanowi oczywistość rozumu: „prawami”, „zasadami”, czy „regułami” opisującymi rzekomo rzeczywistość, faktycznie zaś zniewalającymi człowieka mocą przypisywanej im przez rozum konieczności. Filozofia w ujęciu Szestowa nie kieruje się chęcią poznania, lecz powstaje w zderzeniu człowieka z tym, co w istnieniu wykracza poza możliwość usprawiedliwienia przez podciągnięcie pod konkretną regułę – przypadkiem, cierpieniem czy staniem w obliczu śmierci. Doświadczenie takie pozbawia człowieka wszelkiego dotychczasowego oparcia, a tym samym wybudza<sup>228</sup> z „efemerycznego istnienia”<sup>229</sup>. W tym pierwszym momencie, u początków katastrofy, nie ma treści pozytywnej, tj. gotowych przepisów dotyczących tego, jaką postawę przyjąć, jakim ogólnym prawem pocieszyć się czy usprawiedliwić przed samym sobą w sytuacji absolutnego kryzysu. Przeciwnie, szestowska filozofia rozpoczyna się od akcentu negatywnego objawienia; obdarcia człowieka z wszelkich oczywistości i posiadanych

---

<sup>225</sup> Znaczenie rozumu w filozofii Szestowa w sposób bardziej szczegółowy analizowane jest w punkcie 1.3.2. rozprawy.

<sup>226</sup> Por. L. Szestow, *Kiergaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tł. J.A. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013, s. 45.

<sup>227</sup> Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 78.

<sup>228</sup> Por. L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki...*, s. 184. Por. także M. Beaumont, *Lev Shestov. The Philosopher of Sleepless Nights*, Bloomsbury Academic, London 2021, s. 25.

<sup>229</sup> Por. *Ibidem*, s. 190.

zawsze na podporządkowaniu racjonalizacji, z których budował on swoje szeroko pojmowane życie. Wszelkie przekonania i projekty, wartościowania oraz życiowe wybory, które dotychczas zdawały się stanowić trwałą podstawę jego istnienia, w momencie doświadczenia tragedii okazują się być pozorne i iluzoryczne. Mówiąc metaforycznie, w sytuacji bez wyjścia, w której człowiek się znalazł, stoi on nagi – bez systemów filozoficznych, dogmatów religijnych czy przekonań etycznych, za którymi można skryć się w sytuacji niebezpieczeństwa, nie tyle by je zażegnać, co by odpędzić od siebie myśl o nim. Jak stwierdza Szestow, „(...) kiedy nadciąga *dies irae, dies illa*, wtedy i troski, i zabawy, i postulaty tracą swoją władzę i swój czar”<sup>230</sup>. Ten totalny kryzys w pierwszej kolejności zwraca człowieka ku niemu samemu, pozbawia go bowiem wszelkich więzi z innymi ludźmi i wyobcowuje ze świata myślących podług reguł, co prowadzi do:

„(...) strasznego poczucia osamotnienia, kiedy nie jest mu w stanie pomóc ani jedno nawet najbardziej oddane i kochające serce. *Tutaj zaczyna się filozofia tragedii*”<sup>231</sup>.

Samotność nie jest zatem zwyczajną negatywną konsekwencją rozpaczliwej sytuacji, zerwanie z bliźnimi wprowadza bowiem podział na dwie przeciwstawne moralności – przeciętności i tragedii<sup>232</sup> – a w szerszej perspektywie na dwa sposoby odnoszenia się do rzeczywistości<sup>233</sup>. Samotność jest zatem związana z wyzwaniem się człowieka spod władzy idei i głoszących je nauczycieli, gdyż „zadanie filozofii nie polega na tym, by nauczyć nas posłuszeństwa, pokory i wyrzeczenia”<sup>234</sup>, lecz aby „(...) przyjąć rzeczywistość z wszystkimi jej potwornościami”<sup>235</sup>. Antynomiczność przeciętności i tragedii jest zupełna, co oznacza, że podobnie jak w przypadku kierkegaardowskiego albo-albo, nie tylko nie ma między nimi żadnych wspólnych punktów, lecz nie może również dojść do ich wyższej syntezy jednoczącej to, co intelektualne z tym, co bezpośrednio przeżywane. Mówiąc inaczej, na gruncie filozofii Szestowa trawestacja spinozjańskiej formuły *non ridere, non lugere, neque detestari sed intelligere* w *ridere, lugere, detestari et intelligere* zawiera niemożliwą do przewyciężenia sprzeczność<sup>236</sup>. Szestowska próba ufilozoficznienia

---

<sup>230</sup> *Ibidem*, s. 177.

<sup>231</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tł. C. Wodziński, Czytelnik, Warszawa 1987, s. 109.

<sup>232</sup> Por. *ibidem*, s. 227 oraz np. R.A. Gal'tseva, *The Lawsuit Against Reason as the Task of Saving the Individual*, [w:] „Russian Studies in Philosophy”, t. 44, nr 4 (2006), s. 39.

<sup>233</sup> Por. A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 63.

<sup>234</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii...*, s. 249.

<sup>235</sup> *Ibidem*, s. 245.

<sup>236</sup> Por. np. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 78.

tragedii sytuuje się na antypodach racjonalizmu, który w przekonaniu rosyjskiego egzystencjalisty odrywa myśl od życia i zamyka ją w ramach tego, co poznawalne rozumowo, podczas gdy „(...) jeśli ktoś powinien się komuś kłaniać to nie człowiek prawom, lecz prawa człowiekowi”<sup>237</sup>. W zdarzeniu z tragedią poznanie – jako uchwycenie tego, co ogólne – okazuje się bezradne. Tym samym, „tragedii nie usuną z życia żadne społeczne przemiany (...)”<sup>238</sup> ani związany z nauką rozwój techniczny; „(...) przeklęte problemy i tak już na zawsze pozostaną przeklęte”<sup>239</sup>. Cierpienie zaś, podobnie jak m.in. miłość czy radość, stanowi inherentną część istnienia, której wyparcie oznacza utratę samego siebie na rzecz ogólnych praw rozumu. Ma to przełożenie szczególnie na szestowowskie pojmowanie metafizyki, w której „(...) nie może i nie powinno być trwałych przekonań”<sup>240</sup>.

Nawet tak pobieżna analiza szestowowskiego myślenia o tragedii umożliwia dostrzeżenie tropów świadczących o jego egzystencjalnym podłożu. Jeżeli jednak w filozofii Jaspersa punkt wyjścia stanowiło zwrócenie się człowieka ku temu, co bezpośrednio dane w pytaniu o sens kolejnych nadarzających się sytuacji, to szestowowska tragedia oznacza zerwanie zupełne, odsłonięcie „drugiej strony” myślenia o istnieniu, gdzie człowiek odkrywa, że „(...) nie ma żadnych prawd, że nie istnieją wieczne idee i niewzruszone zasady”<sup>241</sup>. Myśl Szestowa jest zatem naznaczona radykalizmem i antynomiami ujawniającymi się już w jej początkach: tragedia jest gwałtownym zerwaniem, skutkiem doświadczenia przemocy istnienia, nie zaś rezultatem niedosytu i potrzeby sensu prowadzących do zapytywania o samego siebie. W pierwszej intuicji może wydawać się, że tragedia doprowadza człowieka, który jej doświadcza do nihilizmu, destrukcji wszystkich wartości w następstwie uznania za zniewalające samego źródła tego, co ponadjednostkowe. O ile jednak utrata gruntu, tj. wszelkich uznawanych za oczywiste przekonań dotyczących istnienia stanowi fundamentalny i nieprzekraczalny<sup>242</sup> aspekt myśli Szestowa, o tyle nie stanowi ona jej celu. Innymi słowy, Szestow nie dąży do stwierdzenia,

---

<sup>237</sup> L. Szestow, *Dziennik myśli. Pochwała głupoty*, tł. A. Woźniak, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2018, s. 81.

<sup>238</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii...*, s. 248.

<sup>239</sup> L. Szestow, *Dziennik myśli. Pochwała głupoty...*, s. 81.

<sup>240</sup> L. Szestow, *Apoteoza niezakorzenia*, tł. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011, s. 80.

<sup>241</sup> Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny...*, s. 132.

<sup>242</sup> Nieprzekraczalny, co nie oznacza trwały – wszak, jak zaznacza sam Szestow, konsekwencje rozpaczy nie sprawiają, że w człowieku zachodzi trwała przemiana; w rzeczywistości przez większą część życia na powrót zapada on w „sen” codzienności, w którym objawienie związane z doświadczeniem tragedii jawi się jako odległe i nieistotne. Domyślnym sposobem istnienia człowieka jest zatem – przynajmniej do momentu zupełnego zniesienia rozumu – pozostawanie w bezosobowym „się” reguł i praw.

że „co może być złamane, powinno być złamane”<sup>243</sup>. Negacja wartości, której człowiek doświadcza w rezultacie przeżycia tragedii, chociaż jest równie totalna jak totalne są, w przekonaniu Szestowa, pretensje rozumu do wyjaśniania rzeczywistości, ma w domyśle umożliwić otwarcie na to, co radykalnie inne<sup>244</sup>.

Moment ten jawi się jako analogiczny do skoku obecnego w filozofii Jaspersa. W takim ujęciu zerwanie z rozumem jest do pewnego stopnia zbieżne z próbą wykroczenia poza to, co immanentne. Należy jednak zaznaczyć, że kategoria zjawisk związana z jaspersowską immanencją nie może być utożsamiana z rozumem. Rodzaje ogarniającego natomiast nie dotyczą wyłącznie tego, co ogólne czy powszechnie obowiązujące, lecz również jednostkowego istnienia w znaczeniu empirycznym. Niemniej jednak, charakterystyczny dla obu stanowisk jest podział na to, co jednoznacznie poznawalne oraz to, co może stać się jedynie obiektem nieokreślonej wiary<sup>245</sup>. Jak zaznacza Cz. Piecuch, „opisywana przez Szestowa wiara, podobnie jak wiara Kierkegaarda, mocą absurdu odrzuca wiedzę, jest paradoksalna, przepełniona niepokojem, niepewnością, bliska szaleństwu”<sup>246</sup>. Wiara ta jest zatem związana z zupełnym wykroczeniem poza to, co ogólne, zerwaniem kajdan rozumu, nie zaś, jak w przypadku Jaspersa, dopełnieniem, w którym odsłania się związek immanencji i transcendencji<sup>247</sup>. Dążenie do zerwania z rozumem implikuje również odmienne od jaspersowskiego pojmowanie wolności. Ponieważ po odrzuceniu tego, co ogólne ciężar zaczyna spoczywać na jednostce, wolność jest dla Szestowa tożsama z samowolą pojmowaną jako brak reguł i praw wiążących to, co niepowtarzalne. Analogicznie, brak praw jest charakterystyczny również dla szestowowskiej transcendencji; Boga wywiedzionego z religii odwołujących się do przekazu biblijnego, który w ujęciu rosyjskiego myśliciela wykracza ponad wszelką konieczność będąc w stanie, w nawiązaniu do teologii Piotra Damianiego<sup>248</sup>, uczynić byłe niebyłym. W podejściu do konieczności najbardziej uwyrażnia się różnica pomiędzy filozofią Szestowa i Jaspersa, która jednak nie usuwa ich podobieństw pod względem pytania o egzystencję. Jaspers bowiem, odnosząc się do swojej koncepcji szyfrów transcendencji, dochodzi do wniosku, że „(...) akceptacja takiego absurdu [tj. charakteryzującego myśl Damianiego czy Szestowa przekonania o wszechmocy

---

<sup>243</sup> Cyt. Za: M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2000, s. 71.

<sup>244</sup> Por. A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 224.

<sup>245</sup> Por. Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny...*, s. 134.

<sup>246</sup> *Ibidem*, s. 135.

<sup>247</sup> Por. np. A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 220.

<sup>248</sup> Por. P. Damiani, *O wszechmocy Bożej*, tł. I. Radziejowska, Hachette, Warszawa 2010, s. 41-45.

i samowoli Boga – M.R.] równa się akceptacji czegoś, co w każdym znaczeniu słowa »prawda«, jakie jest możliwe dla człowieka jako człowieka, pozostaje (...) niedostępne<sup>249</sup>. Jeżeli zatem dla Szestowa wiara zrywająca zupełnie z tym, co ogólne i z dialektyką myślenia prowadzi do wolności, to Jaspers dostrzega w niej jedynie ślepe posłuszeństwo samowoli rzekomej transcendencji.

W nawiązaniu do poszukiwania wspomnianych tropów egzystencji, filozofia Szestowa może zostać określona jako reprezentująca skrajność egzystencjalnej wiary w to, co transcendentne w opozycji do faktyczności i zjawiskowości immanencji. Myśl Ciorana jest natomiast bliska szestowowskiej pod względem znaczenia doświadczenia tragedii oraz prób ujęcia egzystencji od strony wewnętrznych przeżyć<sup>250</sup>, ale nie w kwestii wiary. Podobieństwo to nie jest zatem równoznaczne z tożsamością stanowisk dwóch myślicieli. Jeżeli bowiem Szestow przeciwagę rozumu dostrzega w przekraczającej go wierze, to dla Ciorana droga ta jest od samego początku zamknięta. Jak sam stwierdza:

„(...) nie wierzę absolutnie w nic i nie mam żadnej nadziei. Wydają mi się pozbawione sensu wyrażenia i obrazy przypisujące życiu urok<sup>251</sup>”.

Cioranowska niezdolność do wiary uwydatnia jedną ze związanych z nią cech, której nie akcentuje szestowowski antyracjonalizm: decydujący wpływ tego, kim człowiek jest jako konkretna jednostka, czego przejawem jest niemożliwy do dobrowolnej zmiany temperament czy charakter determinujący stosunek do kwestii fundamentalnych. Wiara w takim ujęciu nie może stać się rezultatem egzystencjalnej decyzji czy określonego sposobu myślenia związanego z doświadczeniem tragedii. Zamiast poszukiwania wiary myśl Ciorana ufundowana jest w całości na bezpośrednim przeżywaniu swojego istnienia, w szczególności zaś na subiektywnych implikacjach cierpienia. W centrum cioranowskiego filozofowania znajduje się doświadczająca własnego istnienia jednostka, „ja” będące sumą bezpośrednich przeżyć i doznań<sup>252</sup>. Jak zauważa Cioran, „nie ma doznania *falszywego*”<sup>253</sup>. W przeciwieństwie do tego, „wszelka myśl pochodzi z zahamowanego doznania”<sup>254</sup>, jest więc jego sublimacją, a zarazem wyobcowującym

---

<sup>249</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 300.

<sup>250</sup> Por. P. Mróz, *Samobójstwo myśli. Uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana...*, s. 214.

<sup>251</sup> E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, s. 102.

<sup>252</sup> Por. E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2008, s. 19.

<sup>253</sup> *Ibidem*, s. 121.

<sup>254</sup> *Ibidem*, s. 106.

uogólnieniem. Filozof zaś czy intelektualista uciekający od tego, co bezpośrednio w sferę ogólności „(...) to największe nieszczęście, szczytowa porażka gatunku *homo sapiens*”<sup>255</sup>. Negatywny stosunek do teoretyzującego dyskursu klasycznej filozofii jest istotny, ponieważ Cioran formułuje swoje stanowisko w kontraście z jednej strony do uogólniającego racjonalizmu<sup>256</sup>, z drugiej natomiast do wszystkiego, co wykracza poza jednostkowość nadając istnieniu choćby namiastkę celowości czy usprawiedliwienia. W takim przypadku wiara wyrosła na gruncie absurdu, chociaż go nie znosi, daje człowiekowi złudne poczucie nadziei. Charakterystyczna dla cioranowskiego myślenia jest przy tym dychotomia naiwności i heroizmu<sup>257</sup> zbliżona do tej obecnej w filozofii Szestowa, skupiona jednakże nie na podejściu do rozumu, lecz zdolności do odnoszenia się do kwestii fundamentalnych dla jednostki – cierpienia, śmierci, niszczącego charakteru czasu – bez jakichkolwiek iluzji usprawiedliwiających czy łagodzących tragizm i absurd istnienia. Jak zaznacza Cioran, „gdy twoja świadomość nie odbija boleśnie sprzeczności, oznacza to, że dana ci jest dziewicza radość naiwności, że nie jesteś zdolny do świadomego odczucia tragizmu i śmierci (...)”<sup>258</sup>. W przeciwieństwie do tego, „wszystko, co nie wypływa z naiwności i do niej nie prowadzi, należy do nicości”<sup>259</sup>. Nakierowanie na nicość najtrafniej charakteryzuje cioranowskiego myśliciela organicznego, dla którego „(...) prawdy są czymś żywym jako zrodzone w wewnętrznej męce i organicznej chorobie, nie zaś wytworzone w toku niepotrzebnej, arbitralnej spekulacji”<sup>260</sup>. Jedynym możliwym do wyodrębnienia kryterium tak skrajnie subiektywnie pojmowanej prawdy jest intensywność wewnętrznego napięcia, w jakim ona powstaje. To jednak może prowadzić wyłącznie do zwrócenia się przeciwko samemu sobie; istnienie pozbawione iluzji, nakierowane wyłącznie samo na siebie w bezpośredniości przeżywania, okazuje się zbyt intensywnie:

„Paroksyzm wewnętrzności i przeżywania wiedzie cię w okolice niebezpieczeństwa absolutnego, ponieważ byt, za pośrednictwem napiętej świadomości aktualizujący w przeżyciu własne korzenie, może tylko zanegować sam siebie”<sup>261</sup>.

---

<sup>255</sup> E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2009, s. 103.

<sup>256</sup> „Mógłbym pokochać świat, w którym nie byłoby kryteriów, form ani zasad, świat absolutnej nieokreśloności” (E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, s. 132).

<sup>257</sup> Por. *ibidem*, s. 96.

<sup>258</sup> *Ibidem*.

<sup>259</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>260</sup> *Ibidem*, s. 42. Por. także *Ibidem*, s. 182.

<sup>261</sup> *Ibidem*, s. 15.

Negacja ta jest zatem konsekwencją uświadamiania sobie przez „ja” tragizmu istnienia. W takim przypadku nie może być mowy o zdystansowanym, refleksyjnym autoodniesieniu łagodzącym trwogę – „wszelkie *nie* wyłania się z krwi”<sup>262</sup>, nie ma zatem związku z poznaniem. Absolutyzacja „ja” w powiązaniu z negacją prowadzi do paradoksalnej ucieczki w to, co równie totalne, a jednocześnie znoszące jednostkowość<sup>263</sup>. Nie może to jednak oznaczać stopniowego wygaszania tego, co subiektywne w uogólniającej mądrości czy filozofii systemowej, lecz musi przebiegać w równie intensywny sposób, co dotychczas. Oznacza, to, że Cioran poszukując samozaprzeczenia, zwraca się ku ekstazie, politycznemu totalitaryzmowi<sup>264</sup> czy samobójstwu. W ostateczności jednak zupełne zaprzeczenie „ja” jest skazane na porażkę, Cioran zaś obiera drogę rozwiązań pośrednich i fragmentyzacji jednostki, co znajduje odzwierciedlenie również w formie jego twórczości.

W nawiązaniu do pytania o znaczenie egzystencji stanowisko Ciorana może zostać odczytane jako egzemplifikacja jej absolutyzacji. Oznacza to zamknięcie w tym, co jednostkowe, oderwanie egzystencjalnego „ja” od immanencji przy jednoczesnym braku możliwości skoku ku transcendencji; dla Ciorana tylko to, co bezpośrednio okazuje się być rzeczywiste. Charakterystyczne jest jednak, że absolutyzacja egzystencji nie oznacza afirmacji jednostkowej wolności i znaczenia decyzji w stawaniu się sobą. Przeciwnie, cioranowskie „ja” naznaczone jest głębokim fatalizmem; nie jest to jednak *stricte* determinizm charakteryzujący immanencję, lecz raczej bezsilność w obliczu prób wykroczenia poza to, kim się jest. Mówiąc inaczej, dla Ciorana egzystencjalna pradeycja mająca fundamentalne konsekwencje w związku z tym, czy człowiek zadowolony się naiwnym entuzjazmem istnienia, czy też będzie w stanie wykroczyć poza iluzję, leży poza jego udziałem.

Należy podkreślić, że przeprowadzona analiza trzech stanowisk pod względem zagadnienia egzystencji jest szcątkowa, pomija zatem takie analogie pomiędzy nimi, jak np. znaczenie sytuacji granicznych<sup>265</sup>, tego, co Jaspers określa mianem „namiętności

---

<sup>262</sup> E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, s. 43.

<sup>263</sup> „Chciałbym zapomnieć o wszystkim, całkowicie, zupełnie, nic już nie wiedzieć o sobie ani o tym świecie” (E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, s. 104).

<sup>264</sup> Por. A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco: o zapominaniu faszyzmu*, tł. I. Kania, Universitas, Kraków 2010, s. 99-103.

<sup>265</sup> Por. np. A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 223.

nocy”<sup>266</sup> czy szyfru krachu<sup>267</sup>; nie są one jednakże konieczne do zrealizowania postawionego na wstępie celu. W odniesieniu do filozofii Szestowa i Ciorana warto w sposób podsumowujący przytoczyć celną uwagę Cz. Piecuch, że pozwalają one „(...) dostrzec koleiny, biegunowo różne, w jakie może wpaść myślenie ograniczające się do jednego wymiaru rzeczywistości, a eliminujące z niej inne obszary twórczego działania ludzkiego ducha”<sup>268</sup>. W odniesieniu do pytania o znaczenie egzystencji jednakże wagi nabiera postawiona na wstępie teza o dopełnianiu się trzech stanowisk przy ich jednoczesnym uskrajnieniu.

### 1.3. Rozum jako źródło zniewolenia i jedności

#### 1.3.1. Dwie postawy względem konieczności

W rezultacie analizy znaczenia egzystencji na gruncie filozofii Jaspersa, Szestowa i Ciorana możliwe stało się dostrzeżenie podobieństw zachodzących pod tym względem pomiędzy trzema stanowiskami. W jednym wszakże punkcie szczególnie uwidocznili się ich wyraźny rozdźwięk. Tym bowiem, co zasadniczo różnicuje trzy ujęcia jest pojmowanie rozumu, co w konsekwencji przekłada się na ich doń stosunek. Znaczenie rozumu warte jest choćby krótkiego oddzielnego zbadania, ponieważ na gruncie trzech stanowisk odgrywa ono zasadniczą rolę z jednej strony w związku z komunikacją, z drugiej zaś z formą, jaką dana filozofia przybiera.

Należy jednak zauważyć, że podobnie jak w przypadku znaczenia egzystencji, tak i również w odniesieniu do rozumu zasadne jest przyjęcie założenia o podążaniu Ciorana w tym punkcie w głównej mierze za Szestowem lub przynajmniej o ideowej bliskości dwóch myślicieli. Chociaż nie oznacza to ich zupełnej tożsamości w kwestii rozumu, sprawia, że do przeprowadzenia analizy porównawczej reprezentatywne okazują się być stanowiska Szestowa i Jaspersa<sup>269</sup>. W przypadku myśli Ciorana wyodrębnienie znaczenia rozumu jest dodatkowo problematyczne, ponieważ nie stanowi on obiektu bezpośredniej refleksji rumuńskiego filozofa. Należy pamiętać, że cioranowskie myślenie nie jest w założeniu filozofią konceptów i teorii, co ma odzwierciedlenie również w kwestii

---

<sup>266</sup> Por. K. Jaspers, *Filozofia*, t. III..., s. 147-148 i E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy...*, s. 121-122.

<sup>267</sup> Por. A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 222 i Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny...*, s. 163-164.

<sup>268</sup> Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny...*, s. 138.

<sup>269</sup> Stanowisko Jaspersa odnośnie rozumu omawiane jest w punkcie 1.3.3.



rozumu. Nie oznacza to jednak, że Cioran w swoich rozważaniach zupełnie pomija rozum, lecz nie odgrywa on tak znaczącej roli, jak w myśli Szestowa, gdzie krytyka *ratio* stanowi jeden z centralnych jej punktów. W przypadku Ciorana można mówić o milczącym założeniu w stosunku do rozumu<sup>270</sup>. Podobieństwo z Szestowem opiera się na uznaniu nieprzystawalności rozumu do rzeczywistości, a w konsekwencji jego wtórności wobec niej i zachodzącej pomiędzy nimi nieusuwalnej sprzeczności. Ponieważ, według Ciorana, „rzeczywistość w swej istocie jest irracjonalna”<sup>271</sup>, rozum nie jest w stanie jej w pełni uchwycić. Obce jest mu w szczególności to, co subiektywne, paradoksalne i tragiczne – obłąd, choroba czy świadomość śmierci. Dla Ciorana „prawdziwe poznanie to najgęstszy mrok”<sup>272</sup>, nie jest to jednak poznanie racjonalne, bezosobowe i beznamienne, lecz takie, któremu nieobce są konsekwencje Upadku. Naczelną cechą takiego poznania jest związek z tym, co rujnujące, gdyż na tej przede wszystkim drodze Cioran dostrzega możliwość potęgowania „ja”. Poznanie to nie jest jednak pożądane, lecz stanowi konsekwencję doświadczeń negatywnych czy też – w perspektywie metafizycznej – Upadku z bezosobowego, rajskiego sposobu istnienia. Rozum natomiast jest wyłącznie dziedziną jałowych mędrców, organicznie niezdolnych do doświadczenia cierpienia, a przeto – rozpaczy. W takim ujęciu jest on przeciwieństwem tego, co żywe i egzystencjalne. Podobnie jak na gruncie szestowowskiej metafory raj, jest on związany z utratą przez człowieka pierwotnego bezpośredniego – a tym samym boskiego – sposobu istnienia. Dla Ciorana jednak nie jest on przyczyną Upadku, lecz jedną z jego konsekwencji. Cioran dostrzega w rozumie przede wszystkim jego zdolność do niwelowania. Rozumowa mądrość „ustala wszystkie treści życia na jednym, równoważnym poziomie i wyciąga wszelkie konsekwencje z tego zrównania”<sup>273</sup>. Oznacza to akcentowanie przez Ciorana opozycyjności rozumu względem życia i zamknięcie na objawiający aspekt cierpienia. Nie jasność rozumu, lecz paradoksalna jasność obłądu prowadzi do tego, co Cioran określa

---

<sup>270</sup> P. Wójs proponuje wyróżnienie w filozofii Ciorana pięciu odmian rozumu. Są to kolejno: rozum naiwny, rozum racjonalistyczny, rozum negujący, rozum wątpiący i rozum rozszerzony. Taka klasyfikacja jest jednak problematyczna z dwóch względów. Po pierwsze, autor utożsamia rozum z wszelkimi świadomie przeżywanymi stanami umysłowymi, co rozmywa jego pojęcie. Po drugie, zastosowany podział może sugerować, że rozum – bądź rozумы stanowią instancję naczelną i kontrolną względem podmiotu. Jest to związane m.in. z tym, że „rozum rozszerzony proponuje [podkr. – M.R.] »prawdy witalne« (...)”. (P. Wójs, *Odmiany rozumu ludzkiego według Emila Ciorana*, [w:] „Analiza i egzystencja”, nr 28 (2014), s. 133. Być może trafniejszym określeniem na niektóre z rozumów są postawy lub następujące po sobie momenty cioranowskiego „ja”).

<sup>271</sup> E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy...*, s. 132.

<sup>272</sup> *Ibidem*, s. 162.

<sup>273</sup> *Ibidem*, s. 187.

mianem prawdziwego poznania<sup>274</sup>. Rozum zaś w ostatecznym rozrachunku okazuje się bezsilny i jałowy – jest ucieczką od życia.

Zgodnie z cioranowskim pojmowaniem rozum mógłby stanowić jedną z form zniesienia „ja” i związanego z nim cierpienia<sup>275</sup>. Jeżeli Cioran odrzuca taką możliwość, to dlatego, że bezosobowość rozumu jest mu obca pod względem organicznym. Mądrość wymaga konstytuującej człowieka naiwności, a więc niezdolności do pełnego i w niczym niezapśredniczonego doświadczenia własnego istnienia, stanowi bowiem zaprzeczenie życia, nie zaś przekroczenie go na jego własnym gruncie. Nie tyle zatem jest jedną z form zniesienia „ja”, co zakłada jego pierwotne nierozwinięcie, ułomność pod względem egzystencjalnym.

W przeciwieństwie do stanowiska Ciorana, krytyka rozumu na gruncie myśli Szestowa cechuje się maksymalizmem przekładającym się na obecny w niej dualizm tego, co zdeterminowane przez rozum (filozofia i nauka tożsame z dziedzictwem Aten) oraz tego, co od niego wolne (biblijna refleksja i wiara religijna tożsame z dziedzictwem Jerozolimy). Maksymalizm w tym przypadku oznacza zatem zarówno zakres krytyki, która docelowo ma nie być ograniczona do wybranych, szczegółowych zagadnień, lecz ma stanowić wskazanie ogólnych implikacji rozumu, jak i ostrość szestowowskiego podziału – pozbawione półcieni i mediacji albo-albo. Perspektywa krytyki rozumu wyznaczona jest przez cel przyświecający całej filozofii Szestowa, a więc, w słowach A. Sawickiego, obronę „(...) racji jednostkowego, niepowtarzalnego objawienia przeciwko dogmatyzmowi, który czyni z filozofii naukę”<sup>276</sup>. Oznacza to, że szestowowska krytyka wpisuje się w charakterystyczny dla myśli egzystencjalnej konflikt pomiędzy jednostką a tym, co ogólne. Tym jednak, co wyróżnia podejście Szestowa na tle innych stanowisk zaliczanych do filozofii egzystencji jest jego radykalizm polegający na przypisywaniu rozumowi *stricte* negatywnego znaczenia, co oznacza zwrócenie się przeciwko niemu przy jednoczesnym formułowaniu zarzutów przeciwko *ratio* z pozycji, które go nie przekraczają. W nawiązaniu do dwóch głównych jaspersowskich kategorii, szestowowską krytykę rozumu można określić jako próbę ukierunkowania na to, co transcendentne przez zburzenie pozornych granic immanentnego *ratio*, lecz bez przybliżania do samej

---

<sup>274</sup> Por. *ibidem*, s. 39.

<sup>275</sup> Por. M. Rura, *Podmiot w filozofii Emila Ciorana...*, s. 81-82.

<sup>276</sup> A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 128.

transcendencji, która pozostając obcą i nieskończenie odległą pod względem poznawczym, może stać się wyłącznie obiektem absurda, pozbawionej wszelkiego oparcia wiary.

Uprzedzając nieco uzasadnienie, można stwierdzić, że ewentualne zbliżenie czy podobieństwo pomiędzy jednostką a wywiedzionym z Biblii transcendentnym Bogiem opiera się na tym, co negatywne względem rozumu – utwierdzeniu własnej osobowości przez samowolę i kaprys, samostanowienie wbrew temu, co ogólne. Podobieństwo to nie znosi jednak istotowego dystansu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, nie może zatem stanowić zastępstwa, namiastki czy podpory dla wiary.

W odniesieniu do myśli Szestowa można wskazać – w ramach krótkiej dygresji – również trzecie znaczenie maksymalizmu, niezwiązane bezpośrednio z krytyką rozumu czy konkretnymi zagadnieniami. Jak ponownie zauważa Sawicki, maksymalizm w tym przypadku jest charakteryzowany „(...) nie tyle przez treść rozważań, ile *namiętne* dążenie do ogarnięcia świata, obojętnie czy w systematycznym wysiłku Rozumu, czy w pasji Wiary”<sup>277</sup>. Oznacza to podejście holistyczne, dążenie do uchwycenia pełnej rzeczywistości, które wykracza poza konkretną metodę, jest natomiast związane z przyjmowaną postawą oraz celem, jaki jest stawiany filozofowaniu. Zarówno rozum, jak i pojmowana jako jego przeciwieństwo wiara wpisują się w to ujęcie maksymalizmu, ponieważ czyniąc to skrajnie odmiennie, „(...) odsyłają do rzeczywistości transcendentnej (...), która staje się docelowym horyzontem filozoficznych poszukiwań”<sup>278</sup>. Cel ten jest zarazem powiązany z przeobrażeniem człowieka i ukierunkowaniem go na Byt – bez względu na różnice zachodzące w jego pojmowaniu w danych stanowiskach. W takim ujęciu myśl Szestowa jawi się jako u podstaw zbieżna nie tylko ze stanowiskiem Jaspersa, lecz ponadto z koncepcjami, które w pierwszej intuicji zdają się leżeć po przeciwległej stronie szestowowskich rozważań, jak np. filozofia Husserla.

W centralnym punkcie szestowowskiego myślenia o rozumie znajduje się wywiedziona z filozofii greckiej kategoria konieczności (*ἀνάγκη*). Przez konieczność w tym przypadku należy rozumieć przypisywaną samej rzeczywistości<sup>279</sup> ogólną cechę, która oznacza funkcjonowanie w oparciu o ściśle, niezmiennie i wieczne prawa mogące zostać pojęte przy pomocy rozumu. Nie ma przy tym znaczenia, czy są to prawa nauk

---

<sup>277</sup> *Ibidem*, s. 136.

<sup>278</sup> *Ibidem*, s. 135.

<sup>279</sup> Terminu „rzeczywistość” nie należy w tym przypadku odczytywać w kontekście kantowskiego dualizmu jako Bytu samego w sobie, lecz w najszerszym znaczeniu jako całość możliwego bytu bez dodatkowych uszczególnień.

szczegółowych, czy ogólna zasada, jak np. ścisły determinizm lub buddyjskie prawo karmana. Czerpiąc z *Notatek z podziemia* Dostojewskiego, Szestow konieczność określa mianem „ściany”, której nie można przekroczyć i w obliczu której należy się zatrzymać<sup>280</sup>. Oznacza to, że prawa określające rzeczywistość wyznaczają jej nieprzekraczalne granice. Jak zauważa Szestow, „w perspektywie zwykłego życia granice te mogą wydawać się niezmiernie, wręcz nieistniejące (...)”<sup>281</sup>. Ma to dwie zasadnicze implikacje. Po pierwsze, wprowadza nieuświadomioną konieczność jako źródło pozornej bezgraniczności rzeczywistości. Prawa w takim przypadku przyjmowane są bezrefleksyjnie na podstawie codziennego doświadczenia, w związku z czym ujęcie to jest bardzo zbliżone do jaspersowskiego następowania po sobie bezwiednie kolejnych sytuacji. „Czyż człowiekowi bez reszty pochłoniętemu i przytłoczonemu trudami codzienności może przyjść na myśl, że widzialna rzeczywistość nie wyczerpuje wszystkich ewentualności?”<sup>282</sup>. Po drugie zaś, w nawiązaniu do przytoczonej już metafory snu, moment uświadomienia granic nie tylko nie jest tożsamy z częściowym przebudzeniem, lecz przeciwnie, stanowi zapadnięcie w jeszcze głębszy sen. Mówiąc inaczej, w przeciwieństwie do stanowiska Jaspersa, ujmowanie rzeczywistości w abstrakcyjne reguły, a więc poznawcze uświadamianie granic, np. na gruncie nauki, nie zbliża do rzeczywistości, lecz oddala od niej, zafałszowuje jej obraz<sup>283</sup>.

Szestow konieczność wiąże przede wszystkim z jej powszechną obowiązywalnością. Uważa on bowiem, że przyjmowanie konieczności jako nieprzekraczalnej granicy oparte jest na założeniu posiadania przez rozum zdolności do poznawczego uchwycenia Bytu samego. Implikuje to zarówno wykluczenie innych dróg odnoszenia się do Bytu, jak i uniwersalność prawd rozumu, tj. przekonanie, że każdy ma do nich równy dostęp. Rozum uznaje się w takim przypadku za ostateczny autorytet w kwestii Bytu posiadający władzę rozstrzygania o tym, co jest prawdziwe. Z tymi dwoma cechami związana jest ponadto trzecia – uznanie pewności za naczelne kryterium poznania, a co za tym idzie, dążenie do wypracowania niezawodnej metody umożliwiającej niezafałszowany i pewny dostęp do Bytu. Wynika z tego, jak zauważa Szestow, że „(...)”

---

<sup>280</sup> Por. np. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 112 i F. Dostojewski, *Notatki z podziemia. Gracze*, tł. G. Karski, W. Broniewski, Puls, London 1992, s. 12-13. Zwrot „należy się zatrzymać” stanowi zaczerpnięte z filozofii Arystotelesa sformułowanie, przy którego pomocy Szestow charakteryzuje postawę rozumu w zetknięciu z koniecznością.

<sup>281</sup> L. Szestow, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, tł. C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 156.

<sup>282</sup> *Ibidem*.

<sup>283</sup> Por. *ibidem*, s. 27.

prawda ma władzę zmuszania, zniewalania ludzi – każdego człowieka bez wyjątku (...)”<sup>284</sup>, a więc odrzucenie wyjątku i jednostkowej perspektywy. To zatem te trzy cechy rozumu leżą u podstaw tego, że sama rzeczywistość jawi się jako poddana konieczności. Mówiąc inaczej, konieczność w takiej perspektywie okazuje się być nie tyle naczelną zasadą rzeczywistości, co uogólnieniem dokonywanym przez rozum i projektowanym na to, co poza niego wykracza.

Przytaczając słowa Seneki, że „sam Stwórca i zarządca świata (...) zawsze stosuje się do tego, co raz jeden rozkazał”<sup>285</sup>, Szestow stwierdza, że:

„To nie Seneka tak myślał, tak myśleli starożytni, tak myślimy my wszyscy. Bóg rozkazał tylko jeden raz i potem już On sam, a za nim wszyscy ludzie nie rozkazują, a jedynie są posłuszni”<sup>286</sup>.

Rozum jest zatem źródłem nie tylko samych praw, lecz także przekonania o ich ontycznej nadrzędności. Jest to związane zarówno z ich niezmiennością, jak i niwelacją, zrównaniem wszelkiego bytu pod względem biernego podlegania konieczności. Niwelacja ta prowadzi do zatracenia znaczenia tego, co jednostkowe na rzecz ogólności. Ponieważ każdego bez wyjątku obowiązują te same prawa, których nie sposób zmienić czy zawiesić, przestaje mieć znaczenie cała niepowtarzalność człowieka czy też – w nawiązaniu do Jaspersa – to, kim stał się on na mocy własnych decyzji. W takim ujęciu konieczność jawi się jako przeciwieństwo egzystencji. Ich opozycyjność jest dodatkowo uwypuklona przez to, że świadomość bezradności w obliczu konieczności i jej następstw – śmierci, cierpienia, czy braku możliwości powtórzenia lub zmiany tego, co już się dokonało – chociaż prowadzi do rozpacz i trwogi umożliwiających uświadomienie sobie własnej egzystencji, to nie ma żadnego wpływu na podleganie ogólnym prawom. „Kaj jest człowiekiem, ludzie są śmiertelni, dlatego Kaj jest śmiertelny (...)”<sup>287</sup>.

W kontekście konieczności Szestow wprowadza rozróżnienie na dwie postawy, jakie człowiek może względem niej przyjąć. Pierwsza, określona jako postawa biernego poddaństwa (*parere*)<sup>288</sup> oznacza podporządkowanie się konieczności polegające na uznawaniu niezmienności i wieczności praw, z czym związana jest ich akceptacja jako

---

<sup>284</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 87.

<sup>285</sup> *Ibidem*, s. 94.

<sup>286</sup> *Ibidem*, 94-95.

<sup>287</sup> L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Iljicza*, tł. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo TPPR „Współpraca”, Warszawa 1985, s. 64.

<sup>288</sup> Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 95 i 102-109.

zasad samej rzeczywistości. Skutkuje to bezkrytycznym przyjmowaniem tego, co „dyktuje” rozum, niepodważanie jego samego. W takim przypadku „zadanie filozofii polega (...) na tym, by wszelkimi dostępnymi sposobami umacniać i podtrzymywać Konieczność”<sup>289</sup>, zaś rzeczywistości przyznaje się nienaruszalne i możliwe do poznawczego ujęcia granice. Jedynym zaś możliwym stosunkiem do konieczności, reakcją na uświadomienie jej sobie, jest zachowanie stoickiego spokoju, ułożenie życia i myślenia w ramach granic tak, by były one jak najmniej uciążliwe, wręcz niedostrzegalne.

„Pozostaje tylko jedno: za pomocą dowodów albo zakłęb przekonywać ludzi, że, z jednej strony, Konieczność jest wszechmocna i walka z nią do niczego nie doprowadzi, a z drugiej strony, że Konieczność legitymuje się boskim pochodzeniem (...) i że odmówić jej posłuszeństwa znaczy zachować się niegodziwie i niemoralnie”<sup>290</sup>.

Akceptacja konieczności nie prowadzi zatem do poznania prawdy, lecz stanowi co najwyżej pogodzenie się ze stanem niewolnictwa przez uczynienie z iluzji i zapomnienia o sobie tego, co docelowe i pożądane. Druga postawa względem konieczności akcentuje natomiast przede wszystkim jednostkowość, brak ograniczeń i samowolę. Ponieważ jednak jest ona ściśle powiązana z szestowowskim projektem filozofii, warto najpierw wskazać trzy aspekty, w których w szczególności przejawia się zniewalająca moc rozumu.

Po pierwsze, zniewolenie przez rozum Szestow dostrzega na częściowo już wskazanym gruncie poznania. Należy przy tym podkreślić, że wedle rosyjskiego myśliciela rozum sam dla siebie stanowi źródło niepodważalnego autorytetu. Mówiąc inaczej, „kiedy rozum mówi *ex cathedra*, nie może się mylić”<sup>291</sup>. Z założeniem dotarcia przy pomocy rozumu do Bytu samego związane jest nie tylko dążenie do wypracowania niezawodnej metody poznania, lecz w konsekwencji również przyjęcie prymatu epistemologii nad metafizyką. W słowach Szestowa, podejście takie „decyduje (...) o istnieniu źródła, z którego bierze się żywa woda poznania”<sup>292</sup>, a więc sprawia ono, że już u podstaw najbardziej elementarne pytania zostają pominięte jako nieistotne. Tym samym filozofia zostaje unaukowiona, przestaje być swobodnym poszukiwaniem i przekroczeniem granic oczywistości, a staje się zamknięta w granicach metody naukowej. Dla filozofii skupionej

---

<sup>289</sup> *Ibidem*, s. 96.

<sup>290</sup> *Ibidem*.

<sup>291</sup> L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*..., s. 161.

<sup>292</sup> *Ibidem*.

na poznaniu nie same pytania są istotne – w szczególności nie te, na które nie ma jednoznacznej odpowiedzi i które są związane ze znaczeniem, jakie przyjmują dla jednostki. Zamiast tego istotne jest poszukiwanie jednoznacznych i pewnych odpowiedzi<sup>293</sup>. Cytując Husserla, Szestow unaukowanie filozofii podsumowuje stwierdzeniem, że „»nauka powiedziała, mądrość ma się odtąd uczyć« (...)»<sup>294</sup>. Oznacza to zaprzeczenie znaczenia metafizyki, która okazuje się być wyłącznie „przednaukową, niedojrzałą próbą rozwiązania pilnych problemów wszechświata”<sup>295</sup>. W takim ujęciu zostaje ona sprowadzona do roli naiwnego pocieszenia, które uzyskuje się operując bezpośrednimi wyobrażeniami dotyczącymi, np. istnienia dobrego Boga. Metafizyka może nieść ulgę i stanowić źródło namiastki sensu istnienia, lecz nie ma przy tym nic wspólnego z prawdą.

Dotychczasowa analiza szestowowskiego ujęcia rozumu może sugerować, że jest on związany z beznamiętnym poznaniem, nie zaś z ocenami czy emocjami. W rzeczywistości jednak sam rozum jest namiętny i pożądlivy – tak na gruncie poznania, jak i moralności. Drugi aspekt zniewolenia oznacza zatem, że rozum nie jest wolny od wartości pozapoznawczych, lecz u podstaw jest powiązany z moralnością. Zależność ta oparta jest na dwóch założeniach:

„Pierwszym (...) warunkiem istnienia nauki i etyki jest wieczny porządek panujący zarówno w niebie, jak i na ziemi, obowiązujący zarówno ludzi, jak i bogów. I drugie założenie: człowiek zdolny jest ów porządek poznać”<sup>296</sup>.

Dychotomia ładu i chaosu w takim ujęciu przebiega po linii wyznaczonej przez *ratio*. Przekonanie o istnieniu wiecznych praw samej rzeczywistości, które rozum jest w stanie poznać pociąga za sobą podział na dobro i zło, przy czym z dobrem zostaje powiązany ład cechujący rzeczywistość, co oznacza, że wartościowe jest poznanie go i zgodne z nim życie. Chaos, przeciwnie, pod względem moralnym oznacza zło, a w kontekście poznawczym – fałsz, a zatem zboczenie ze ścieżki dyktowanej przez prawa, oddalenie od rzeczywistości i poddanie się destrukcyjnej samowoli. Ponadto, w perspektywie rozumu dobro analogicznie do praw logiki poprzedza boskość czy Byt sam. Niemniej, jak zauważa Szestow, nie oznacza to automatycznego przewyciężenia zła

---

<sup>293</sup> Por. *ibidem*, s. 154.

<sup>294</sup> *Ibidem*, 160.

<sup>295</sup> *Ibidem*, s. 161.

<sup>296</sup> L. Szestow, *Sola fide...*, s. 47.

i samowoli, gdyż „(...) bez pomocy *empirycznego zniewolenia* (...) »czyste« idee nigdy nie osiągną pełnego zwycięstwa i triumfu, na których tak im zależy»<sup>297</sup>. Wynika stąd, że rozum, chociaż jest często utożsamiany z dobrem, stanowi źródło przymusu i zniewolenia nie tylko na płaszczyźnie myślenia, lecz także istnienia empirycznego, gdzie służy jako usprawiedliwienie przemocy i zaprzeczenia znaczenia jednostki.

W ramach krótkiej dygresji można zaznaczyć, że powiązane z rozumem kategorie dobra i zła nie są analogiczne z *valde bonum* i boskim dobrem wykraczającym poza możliwości ujęcia poznawczego. Drugie ujęcie nie stanowi rezultatu zwyczajnych przeobrażeń w sferze wartościowań, lecz opiera się na różnicy jakościowej względem racjonalnego dobra i zła związanej z antynomią rozumu i wiary. Niemniej na gruncie szestowowskiego myślenia istnieje moralna podstawa, która nie wykraczając poza dychotomię dobra i zła, lecz akcentując wartość jednostki stanowi jeden ze składników krytyki rozumu. Tym samym szestowska krytyka moralnego aspektu rozumu nie musi oznaczać odrzucenia podziału na dobro i zło, lecz wyznaczenie mu odpowiednich granic. Podobnie rzecz ma się w kwestii poznania, gdzie Szestow nie tyle odrzuca samą naukę, co jej roszczenia do dogmatycznego absolutyzmu. Jednakże granice, jakie Szestow wyznacza w obu przypadkach są nieostre i nie mogą zostać utożsamione z podziałem na zjawiska i Byt sam<sup>298</sup>.

Istnieje również trzeci aspekt zniewolenia przez rozum, który można określić mianem egzystencjalnego. Rozum nie stanowi źródła zniewolenia w znaczeniu narzucenia z zewnątrz, nawet jeśli może prowadzić do przymusu na gruncie empirycznym. Dla ludzkiej postawy względem rozumu charakterystyczna jest dobrowolna akceptacja jego poznawczego i moralnego aspektu z uwagi na pragnienie pewności i egzystencjalnego bezpieczeństwa. Wiedza w tym przypadku prowadzi do poczucia zaznajomienia z Bytem i jego bliskości, które faktycznie są uzyskiwane przez wyparcie wszystkiego, co nieoczekiwane i niepasujące. Oznacza to, że u źródeł bezgranicznego podporządkowania rozumowi i przyjęcia przekonania o wieczności praw leżą ludzkie potrzeby sensu i kontroli wpływające z tego, iż „(...) kiedy tylko człowiek zacznie się rozglądać, »widzi« coś strasznego, niebezpiecznego, grożącego zgubą (...)»<sup>299</sup>. Rozum w tym przypadku niesie ukojenie, lecz nie wynikające z usunięcia metafizycznych zagrożeń, tylko z zapomnienia

---

<sup>297</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 156.

<sup>298</sup> Por. *ibidem*, s. 357 i 400.

<sup>299</sup> *Ibidem*, s. 442.



człowieka o sobie samym, a przez to popadnięcia w wygodny sen, w którym wszelka problematyczność istnienia zostaje przesłonięta przez to, co abstrakcyjne.

Reasumując, pomimo przekonania o możliwości poznania przez rozum wszelkiego bytu, „(...) u źródeł wiedzy racjonalnej leży całkowicie arbitralny, nieusankcjonowany teoretycznie (...) wybór, akt wiary w wartość wiedzy (...)”<sup>300</sup>. Uznanie znaczenia rozumu sprawia, że „(...) poza granice wyznaczone przez »zasadę« sprzeczności wykroczyć śmiertelnikowi nie wolno”<sup>301</sup>. U podstaw absolutyzacji rozumu i poddania się mu leżą wyłącznie względy praktyczne – pragnienie bezpieczeństwa i pewności, a więc organizacji życia bez empirycznych i metafizycznych zagrożeń oraz wątpliwości. Tym samym zniewolenie przez rozum determinuje istnienie człowieka we wszystkich jego aspektach. Ponadto, wraz z zamknięciem na to, co wykracza poza możliwości racjonalnego ujęcia nie dociera się do Bytu na drodze eliminacji irracjonalnych, wprowadzających w błąd składników myślenia lecz tworzy się mniemanie, którego jednym ze skutków jest scjentyzm.

Z czym wobec tego jest związana druga postawa względem konieczności? Szestow, określając ją jako *iubere*<sup>302</sup> wskazuje, że jest ona nie tylko aktywnym przeciwstawianiem się konieczności, lecz stanowi panowanie nad nią, a więc odwrócenie *parere*. Przeciwnością rozumu w tym ujęciu okazuje się „własna, wolna i swobodna wola, własny – niechby nawet najdzikszy – kaprys, własna fantazja, niekiedy pobudzona zgoła do szaleństwa (...)”<sup>303</sup>. Naprzeciw niezmiennych zasad Szestow umieszcza nieskrępowaną nimi twórczość, tak w perspektywie jednostki, jak i Boga, pozbawionego ograniczeń w postaci praw rzeczywistości, logiki czy możliwego do poznania dobra. Opowiedzenie się po stronie woli oznacza afirmację własnej jednostkowości, która jest powiązana nie z ogólnymi, wiecznymi i niezmiennymi prawami, lecz z przypadkowością, brakiem uzasadnienia i podążaniem za pragnieniem istnienia pomimo wypływającej z rozumu zasady nieodwracalnego przemijania i destrukcji wszelkiego bytu. *Iubere* pociąga za sobą również zerwanie z ideałem unaukowania filozofii – „wystarczy przyjąć, że zakres oddziaływania praw przyrody ograniczony jest czasem i przestrzenią (...), a całe gigantyczne marzenie o filozofii jako nauce legnie w gruzach”<sup>304</sup>. Filozofia ma być

---

<sup>300</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa...*, s. 131.

<sup>301</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 191.

<sup>302</sup> Por. np. *Ibidem*, s. 95.

<sup>303</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia. Gracze...*, s. 24.

<sup>304</sup> L. Szestow, *Sola fide...*, s. 156.

swobodnie poszukującą metafizyką, zdolną poddać w wątpliwość każdą oczywistość oraz niezamykającą się na tajemniczość, brak pewności czy pytania, na które nie sposób udzielić odpowiedzi innej niż milczenie<sup>305</sup>.

Radykalizm w podejściu do rozumu ma swoje dopełnienie w równie skrajnym pozytywnym wartościowaniu wiary religijnej, w której Szestow dostrzega przede wszystkim afirmację samowoli nie liczącej się z ogólnymi zasadami. Jak sam stwierdza, z letargu rozumu jest w stanie wybudzić „tylko szaleństwo wiary, wiary nie pytającej o nic nikogo (...)”<sup>306</sup>. Oznacza to, że cel szestowowskiej krytyki rozumu wykracza poza odrzucenie zniewolenia na gruncie epistemicznym czy moralnym, ze swej istoty będąc soteriologicznym. Wraz z wyzwoleniem od rozumu znika rozgraniczenie na konieczność i możliwości. W nawiązaniu do szestowowskiego pojmowania metafory raj u oznacza to powrót do pierwotnej, niczym nieskrępowanej niewinności, a także wolności polegającej nie na dopasowaniu się do zasad, lecz przeciwnie, na ich zupełnym braku. Metafora raj u ukazuje Boga jako niczym nieograniczonego twórcę, człowieka zaś jako zdolnego do pełnej samorealizacji. Jeżeli konieczność nie stanowi inherentnej części rzeczywistości, Szestow może głosić wiarę we wspomnianą już możliwość uczynienia byłego niebyłym. Ma to dwie naczeln e implikacje. Po pierwsze, pozwala mieć nadzieję na przewyciężenie śmierci – nie tyle na jej religijne przekroczenie i dalsze trwanie, co paradoksalne nigdy niez aistnienie. O ile bowiem opieranie się na empirii nie prowadzi ku koniecznej i niezmiennej zasadzie rzeczywistości, istnienie śmierci – a także wszelkie przekroczenie „praw” – może zależeć od boskiej decyzji. Po drugie zaś, tak pojmowana kategoria cudu uwalnia od ciężaru tego, co moralne, a więc z jednej strony nieodwołalności i wieczności każdego wyboru, z drugiej natomiast ich podejmowania przez odniesienie do ogólnych kategorii dobra i zła. W przeciwieństwie bowiem do Jaspersa, Szestow upatruje możliwości stawania się człowieka nie w konkretnych wyborach w świecie, lecz w nieograniczonej niczym samorealizacji. Innymi słowy, „odkupienie polega (...) na tym, że człowiek wyzwala się spod panowania grzechu, spod panowania krępujących go prawd i praw, że wraca doń utracona wolność niewinności, wolność niewiedzy”<sup>307</sup>.

---

<sup>305</sup> Por. *ibidem*, s. 24 i L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 438.

<sup>306</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 366.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

### 1.3.2. Centrum i peryferie; rozum a wola w filozofii Szestowa

W szestowowskiej konstrukcji teoretycznej określonej w jego słowniku mianem rozumu da się wyodrębnić wtórny względem poznania komponent osobisty, odczytywany zarówno w związku z moralnością, jak i z najogólniej pojmowaną tożsamością. To, co osobiste nie dotyczy jedynie osoby filozofa, z uwagi na związek z rozumem może zostać uznane za podstawę wyznaczanego przezeń sposobu istnienia. Szestow sposób ten obrazuje posługując się porównaniem m.in. do centrum i peryferii<sup>308</sup>, równika i biegunów<sup>309</sup> czy arystotelesowskiego złotego środka i jego skrajnych punktów<sup>310</sup>. Poddając tę wieloraką metaforę uogólnieniu możliwe jest wyróżnienie dwóch rozłącznych przestrzeni, które choć mogą jawić się jako opozycyjne, w rzeczywistości dopełniają się stanowiąc całość. Podział ten nie jest zarazem opisywany w sposób bezstronny: jedna z przestrzeni jest zawsze wartościowana pozytywnie, druga natomiast negatywnie, lecz oceny te są zawsze perspektywiczne i wtórne względem tego, w której przestrzeni znajduje się ten, kto wydaje sąd wartościujący.

Pierwsza z przestrzeni, tożsama z granicami, które Szestow przypisuje rozumowi, charakteryzuje się pewnością i oczywistością właściwym osobie filozofa czy badacza, a ponadto swoistym wrażeniem „zestrojenia” świata i człowieka – dzięki przyjmowaniu tożsamości bytu i myślenia – a więc ujmowaną metafizycznie stałością i uregulowaniem przekładającymi się na wrażenie posiadania *quasi*-kontroli, a wtórnie bezpieczeństwa i braku zagrożeń. Oznacza to „bycie w prawdzie”, przez co należy rozumieć nie tyle jej osiągnięcie, co przekonanie o odkryciu niezawodnej drogi wiodącej ku niej przy jednoczesnym oderwaniu prawdy od konkretnej rzeczywistości. W rezultacie uczynienia prawdy abstrakcyjną, pierwszą przestrzeń cechuje bezgraniczność i totalność – tylko to, co do niej przynależy, jest. Rozwijając szestowowskie porównanie do „mieszkańców centrów”<sup>311</sup>, sposób istnienia wyznaczony przez tę przestrzeń można zilustrować zamieszkiwaniem ludzi w miastach, którzy będąc w stanie w pełni wykorzystywać dostępne im udogodnienia, nie potrzebują wykraczać poza ustalony rytm życia – co, pomimo jawnej monotonii, może prowadzić do zadowolenia i satysfakcji z osiągniętej stabilności czy wrażenia rozwoju poprzez rutynę. W zaproponowanym ujęciu

---

<sup>308</sup> L. Szestow, *Apoteoza niezakorzenia...*, s. 23.

<sup>309</sup> L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Solowjowa i inne artykuły...*, s. 257.

<sup>310</sup> *Ibidem*, s. 256.

<sup>311</sup> L. Szestow, *Apoteoza niezakorzenia...*, s. 23.

interpretacyjnym oznacza to, że – uwzględniając cechę bezgraniczności i totalności – pomimo istnienia peryferii, które warunkują możliwość wyodrębnienia centrum, dla mieszkańców pierwszej przestrzeni stanowi ona całość nieuwarunkowaną przez jej przeciwieństwo. Dopiero wtórnie, po wykroczeniu poza centrum, ukazuje się ono jako jeden z elementów dualistycznego podziału.

Wybiegając nieco wprzód i dokonując jednak analizy centrum z perspektywy wyznaczonej przez drugą, peryferyjną przestrzeń, zaczyna ono jednak jawić się jako związane z pragnieniem bezpieczeństwa i wygody. Jest to sposób istnienia człowieka zadowolonego z samego siebie, przyzwyczajonego do intelektualnej wygody i pozbawionego przenikliwości oraz wątpliwości potrzebnych do ujrzenia swojej sytuacji jako ograniczającej, a nawet zniewalającej czy – do pewnego stopnia – sztucznej. W dystopijnej przestrzeni rozumu, ewokującej konstrukcję heglowskiego systemu, wedle którego „rozumne jest tym, co rzeczywiste”<sup>312</sup>, jednorodności determinowanej przez *ratio* odpowiada brak odrębności u ludzi, którzy w niej żyją, ponieważ nie istnieje nic, co można by uznać za element umożliwiający wprowadzenie różnicy. Można mówić o czymś na kształt charakteryzującego funkcjonowanie rozumu „mechanizmu” wypierania wszystkiego, co choć trochę odstaje od jego zasad. Tym samym, chociaż przestrzeń centrum zdaje się wyznaczać rozum i to, co dzięki niemu poznawalne, rozpatrywana z zewnętrznej, peryferyjnej perspektywy okazuje się być niepełna, zaś jej jednorodność wspiera się na tym, co pomijane, przemilczane, niedostrzegane czy tłumione.

W szestowowskim pojmowaniu drugiej przestrzeni, krańcowych sfer „(...) ludzkiego i kosmicznego życia (...)”<sup>313</sup>, istnieją dwa etapy pokrywające się z przekształceniami zachodzącymi w jego myśleniu, co pozwala nadać jej podwójne miano *alogosu*-wiary. Podobnie jak w przypadku rozpatrywanych niezależnie zmian w znaczeniu krytyki rozumu i stosunku względem zagadnienia wiary, tak i przemiany w odczytywaniu tej przestrzeni stanowią przede wszystkim rozwinięcie i wyciągnięcie konsekwencji z początkowych intuicji<sup>314</sup>. Jeżeli pierwszą przestrzeń wyznaczały ściśle i totalne prawa, stanowiące niemalże „kryształowy pałac”, który wypada „(...) uznać (...) za absolutną prawdę i ostatecznie oniemieć”<sup>315</sup>, to druga może zostać określona jako jego antyteza.

---

<sup>312</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 17.

<sup>313</sup> L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły...*, s. 257

<sup>314</sup> Dlatego, w miarę możliwości, peryferie rozpatruję jako względną całość, z której Szestow akcentuje odmienne aspekty. (Por. R. A. Gal'tseva, *The lawsuit against reason as the task of saving the individual (Lev Shestov's epistemological utopianism...*, s. 54 i C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie...*, s. 189-190).

<sup>315</sup> F. Dostojewski, *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*, tł. M. Leśniewska, Czuły Barbarzyńca, Warszawa 2010, s. 92.

Należy przez to rozumieć nie tyle wypracowanie odmiennych kryteriów, co całkowite wyzbycie się ich – porzucenie porządku na rzecz chaosu<sup>316</sup>. Oznacza to radykalne zerwanie – peryferie nie stanowią samego „miejsca” istniejącego poza obrębem centrum, lecz są nade wszystko związane ze spostrzeżeniem fikcyjności cechującego go porządku, ujawnieniem pozoru, który konstytuuje rozum. W tym sensie można mówić o charakteryzującym przewartościowanie całkowitym rozpadzie centrum, *zastąpieniu*, jakie dokonuje się wraz ze zmianą przestrzeni. Prowadzi to do cechującej peryferie nieadekwatności względem rzeczywistości, „przesunięcia” odpowiadającego dotychczasowemu „zestrojeniu”, które można opisać odwołując się do wrażenia zagubienia czy zdezorientowania w sytuacji, gdy można jedynie „(...) posuwać się na oślep i w ciemności odnajdywać drogę”<sup>317</sup>, nie po to jednak, by na powrót ustanowić utracone zasady rozumu, lecz by w panującym chaosie dostrzec to, co w pierwszej przestrzeni było pomijane. Tym samym jednorodność przestrzeni rozumu przechodzi we fragmentaryczność i rozproszenie myślenia, jak i istnienia<sup>318</sup>. Ponieważ wnioskowanie

---

<sup>316</sup> Wprowadzenie rozróżnienia na porządek i chaos umożliwia posłużenie się jeszcze jednym porównaniem przy opisie obu przestrzeni – zaczerpniętym z nauk fizycznych. Chociaż taka analogia ma dla prowadzonej analizy znaczenie marginalne, pozwoli uchwycić perspektywiczność jako istotę podejścia do opisu przestrzeni. Jeśli za przykład przyjąć zamknięte pomieszczenie wypełnione gazem to podejście reprezentowane przez pierwszą przestrzeń charakteryzowałoby się tym, że na podstawie możliwości wyznaczenia toru i miejsca jednej cząsteczki w określonym czasie wnioskuje się o możliwości ich wyznaczenia dla całej reszty. Jak się jednak okazuje, zastosowanie tej samej metody do innych cząsteczek nie prowadzi jednak do oczekiwanych rezultatów, lecz ujawnia przypadkowość i chaotyczność zachodzących zmian – ostatecznie każda konfiguracja cząstek, nawet najbardziej nieprawdopodobna, okazuje się możliwa (Por. np. T. Maudlin, *Metafizyczne konsekwencje mechaniki kwantowej*, tł. E. Drozdowska, [w:] „Roczniki filozoficzne”, t. LXIX (4/2021), s. 408-409). Należy jednak pamiętać, że stosowanie takich porównań do filozofii Szestowa może być mylące, ponieważ szestowowskie pojmowanie możliwości opiera się na powiązaniu ich z ukierunkowaną wolą i sprawstwem transcendentnego bytu – przy odczytaniu Szestowa jako myśliciela dosłownie religijnego – lub co najmniej z zerwaniem wszelkich relacji pomiędzy zachodzącymi zdarzeniami – w sytuacji, w której personalnego Boga religii odczytuje się jako metaforę, przy której pomocy Szestow stara się wyrazić swoją ideę. Ze względu na wspomniany rozwój jego filozofii możliwe jest komplementarne traktowanie obu interpretacji. W tym przypadku posłużenie się przykładem zaczerpniętym z nauk fizycznych ma na celu ukazanie obu przestrzeni jako różnicy podejść w stosunku do tej samej treści, nie polega natomiast na zbliżeniu stanowiska Szestowa do zagadnień naukowych. Prawdopodobieństwo samoczynnego powstania mózgu Boltzmanna, do którego luźno nawiązuje przykład z pomieszczeniem wypełnionym gazem ma niewiele wspólnego z intencjami stojącymi za szestowowskim sformułowaniem mówiącym, że „wszystko jest możliwe”, m.in. z powodu metody Szestowa, który opiera swoje twierdzenie jedynie na wierze – co oznacza, że odrzucenie rozumu ma już świadczyć o nieograniczonych możliwościach – nie zaś na próbie argumentacyjnej, a więc ostatecznie rozumowego uzasadnienia prawdopodobieństwa zaistnienia danego bytu, charakterystycznego dla najogólniej pojmowanych nauk szczegółowych. Podsumowując tę dygresję, szestowowskie znaczenie cudu można rozumieć na dwa sposoby; w znaczeniu węższym jako zdarzenie nieuwarunkowane niczym prócz woli, albo, w znaczeniu szerszym, jako zdarzenie, którego zaistnienia nie sposób wytłumaczyć odwołując się do „reguł” rozumu, a mimo to jest ono prawdopodobne. Jednakże w obu przypadkach szestowowski cud stanowi przykład *creatio ex nihilo*, zdarzenia którego źródła nie sposób uchwycić.

<sup>317</sup> L. Szestow, *Apoteoza niezakorzenia...*, s. 23.

<sup>318</sup> Fragmentaryczność peryferii da się zilustrować zaczerpniętym z literatury przykładem, w którym można dostrzec zarówno przeciwieństwo kryształowego pałacu, jak i rozproszenie istnienia. „To, co odnajduję w dziecięco ukształtowanym wspomnieniu, nie jest budynkiem; jest we mnie zupełnie pokawałkowane: tu

traci na znaczeniu, jego miejsce zajmuje element emocjonalny, który nie jest jednak tożsamy z rozpazą czy zachwytem, lecz z wolą.

Znaczenie woli w związku z drugą przestrzenią najtrafniej obrazują dwa przypadki. Jeżeli centrum charakteryzowało się byciem w prawdzie, to peryferiom właściwe jest jej pragnienie, przez co należy rozumieć nie tyle metodyczne działanie w oparciu o określone zasady, co aktywne poszukiwanie wyznaczone przez postawę otwartości na nowość i odmienność, a zarazem gotowość na sprzeczności – czy to w znaczeniu epistemicznym, czy egzystencjalnym<sup>319</sup>. Nie chodzi zatem o samo poznanie prawdy, lecz nade wszystko o *chcenie* prawdy, które jest wyznaczone zarówno przez porzucenie złudzeń rozumu, jak i przez gotowość na to, że może ona okazać się czymś wykraczającym poza nasze zdolności poznawcze. Uznanie odrzucenia kryteriów rozumu jako wystarczającego warunku poszukiwania prawdy prowadzi do możliwości wysnucia zarzutu o niepełny wymiar szestowowskiego wątpienia. Szestow nie rezygnuje jednak całkowicie z możliwości uchwycenia prawdy, lecz odrzuca możliwość dotarcia do niej przy pomocy rozumu. Tym samym jednak otwiera inne możliwości – według niego bezgraniczne – jej poszukiwania. Uwolnienie się od rozumu wiąże się ponadto z dostrzeżeniem wartości w możliwości posiadania własnych złudzeń<sup>320</sup>. Docelowo zatem druga przestrzeń jest wtórna i uwarunkowana pojmowaniem pierwszej, ponieważ to, co było uznawane za świadczące o wartości rozumu, jest w niej obecne jako zanegowane, lecz tym samym nieprzekroczone.

Wtórność ta staje się jeszcze bardziej wyraźna w związku z wiarą, drugim przypadkiem ukazującym szczególne znaczenie woli dla przestrzeni peryferii. Mogłoby wydawać się, iż wiara stanowi nową, odrębną jakość, a więc że peryferie są jedynie warunkiem koniecznym do jej osiągnięcia. Szestowowskie pojmowanie wiary należy postrzegać jednak jako wysnucie pełnych konsekwencji z krytyki rozumu. Wiara nie zawiera żadnej konkretnej treści, dogmatu, lecz jest właśnie zerwaniem z dogmatami rozumu i tym samym otworzeniem się na nowe perspektywy. Nie oznacza zatem przekonania niepopartego dowodami lub nawet z nimi sprzecznego, lecz jest odrzuceniem

---

komnata ówdzie komnata, a tam kawał korytarza, który nie łączy dwu tych komnat, lecz zachowany jest sam w sobie jako fragment, W ten sposób wszystko we mnie jest rozsypane (...)" (R.M. Rilke, *Malte. Pamiętniki Malte-Lauridsa Brigge*, tł. W. Hulewicz, Pavo, Warszawa 1993, s. 20).

<sup>319</sup> „Ostatecznie być może sprzeczność pozostaje jedną z oznak zbliżenia się do prawdy ostatecznej, albowiem świadczy o tym, że człowiek wyzbył się strachu przed zwykłymi kryteriami” (L. Szestow, *Potestas clavium...*, s. 46-47).

<sup>320</sup> „Dlaczego nie pozostawić każdemu człowiekowi prawa do oszukiwania się w sposób uznany przezeń za stosowny?” (L. Szestow, *Apoteoza niezakorzenia...*, s. 52).

wartości wszelkich dowodów. Jeżeli można mówić o jakimkolwiek ukierunkowaniu szestowowskiej wiary, to wynika ono z woli, która wprowadza aspekt religijny w otwarcie na możliwości. Oznacza to, że wśród ujawnionych przez odrzucenie rozumu możliwości Szestow dostrzega jedną szczególnie istotną – możliwość najogólniej pojmowanego zbawienia<sup>321</sup>. Chociaż zbawienie jest związane z figurą Boga i bezsilnością człowieka streszczającą się w często przywoływanej przez Szestowa formule „*De profundis ad te, Domine, clamavi*”<sup>322</sup>, u swoich podstaw ma przede wszystkim przekonanie o naczelnej wartości istnienia pojedynczego człowieka. Dostrzegając w zbawieniu możliwość przekroczenia konieczności – a więc ograniczeń, które mają owo istnienie unicestwić – Szestow zwraca się do Boga<sup>323</sup>, który jest nie tyle możliwością jedyną, co ultymatywną. Wiara i możliwość zbawienia nie niosą jednak żadnego rozwiązania w postaci pocieszenia, poczucia bezpieczeństwa czy namiastki pewności, które uczyniłyby istnienie mniej tragicznym, gdyż przekształciłyby to peryferie w przestrzeń zblizoną, czy nawet identyczną z centrum. Tym samym, z uwagi na wolę z jednej strony, a brak aspektu pozytywnego z drugiej, szestowowska wiara nie stanowi wykroczenia poza drugą przestrzeń, lecz jej dopełnienie.

Na obronę nie tyle samego rozumu, co sposobu istnienia, który według Szestowa wiąże się z rozumem, należy stwierdzić, że wszystko to, co Szestow utożsamia z przestrzenią peryferii, a więc m.in. wyjątek, niepewność, absurd, przypadek, rozpacz, zagubienie czy niedostępne *sacrum*, na dłuższą metę może okazać się równie nurzące, co monotonna jednorodność rozumu. Związany z tym problem zaczyna się już w przyjęciu przez Szestowa antynomii rozumu-konieczności i woli-życia. Tak ostry podział i opowiedzenie się całkowicie po jednej z jego stron może być odczytany jako próba radykalnego przeobrażenia ludzkiego istnienia, poszukiwania wyzwolenia od wszystkiego, co czyni je tragicznym. Czy jednak oparcie istnienia jedynie na woli – ludzkiej czy boskiej – w rzeczywistości prowadzi do oczekiwanego wyzwolenia? Czy istnienie takie z czysto ludzkiego punktu widzenia nadal byłoby wartościowe? Może *valde bonum* i raj niewiedzy, gdyby nie stanowiły jedynie nieosiągalnego odwrócenia ideału przez wiarę, pozbawiałyby istnienie szczególnej intensywności? Może wszechmoc prowadzi jedynie do nudy? Można

---

<sup>321</sup> „Możliwość zbawienia znajduje się tam, gdzie nasz rozum mówi, że wszystkie możliwości się skończyły” (L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły...*, s. 213).

<sup>322</sup> Por. np. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 69-72.

<sup>323</sup> Nie jest w tym przypadku istotne czy szestowowskiego Boga interpretuje się w znaczeniu wywiedzionym z religii Abrahamowych – tzn. jako osobowego i transcendentnego wobec świata – czy też całkowicie inaczej.

to ująć innymi słowami, pytając „czyż wartość niedzielnej trywialności nie rośnie proporcjonalnie do miary, w jakiej nuży nas kult stanów wyjątkowych, tych kontynuacji cudowności najskrajniejszymi środkami?”<sup>324</sup>

Szestow stawia człowieka między dwiema skrajnościami, „między szaleństwem rozumu, dla którego odślaniane przez niego »prawdy« o potwornościach realnego bytu są prawdami ostatecznymi (...) i szaleństwem (...) »Absurdu«, który decyduje się na rozpoczęcie walki wówczas, kiedy, wedle świadectwa naszego rozumu i jego oczywistości, walka nie jest możliwa, jest ona bowiem skazana na sromotną klęskę”<sup>325</sup>. Ostatecznie jednak zarówno jedna, jak i druga skrajność wyobcowuje człowieka, opiera się bowiem na tym, co wobec niego zewnętrzne: abstrakcyjnym rozumie lub nieuchwytnym Bogu, w obliczu którego pokora jest jedynym, co człowiek może uczynić. Ponieważ szestowowska wiara zatrzymuje się na tym, co negatywne, tj. na odrzuceniu rozumu, nigdy nie wykracza poza moment bezowocnej walki – nawet jeśli projektuje idealną sytuację rajskiego istnienia. W tym sensie peryferie, chociaż stanowią antytezę centrum, podobnie jak ono nie są w stanie zaofiarować człowiekowi nawet namiastki sensu jego istnienia, prawa do stanowienia o własnym losie, który nie opierałby się na założeniu naczelnej wartości życia. Szestow dużo uwagi poświęca uświadomieniu sobie własnej śmiertelności, twierdząc m.in. że „patos strachu przed śmiercią jest największym ze znanych ludziom patosów”<sup>326</sup>. Całe jego rozważania opierają się jednak na projekcji śmierci jako na znaczącym warunku pragnienia przezwyciężenia konieczności. Tym samym całkowicie pomija on sytuację, w której człowiek może *wybrać* odrzucenie istnienia – co nie jest poddaniem się konieczności, lecz przejawem samostanowienia. Sytuacja taka nie musi być rozumiana jako ucieczka ani bezpośredni przejaw buntu wobec Boga, co uosabia postać Kiryłowa z *Biesów* Dostojewskiego. Więcej nawet, ktoś, kto odrzucając wartość bytu, nie unicestwia się, zdaje się wykraczać poza szestowowską dychotomię abstrakcyjnego centrum z jednej strony, a z drugiej wynikłej z woli bezsilności i *de profundis*, do których prowadzą peryferie. Ostatecznie bowiem odrzucenie istnienia nie musi prowadzić do przyjęcia jego przeciwieństwa, ponieważ w tym względzie nie można wypracować jakiegokolwiek konsekwencji. Ktoś, kto istnieje w ten sposób nie musi cechować się heroizmem człowieka zbuntowanego, czyniącego ze swojego życia arenę walki

---

<sup>324</sup> P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2013, s. 10.

<sup>325</sup> L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Solowjowa i inne artykuły...* s. 262.

<sup>326</sup> L. Szestow, *Wielkie wigilie...*, s. 88.



z wszechogarniającym, obcym i wrogim absurdem. „Dlaczego nie popełniam samobójstwa? Bo czuję wstręt zarówno do śmierci, jak i do życia”<sup>327</sup>. W postawie takiej nie ma napięcia, które pozwalałoby dostrzec w niej możliwość wiary<sup>328</sup> i afirmacji istnienia, a jednocześnie to nie zewnętrzna konieczność ani stoicka rezygnacja warunkują brak woli istnienia; jest to raczej „(...) jakiś międzyląd, kraj między życiem a śmiercią”<sup>329</sup>, który wykracza jednak poza przypisywaną człowiekowi przez Szestowa afirmację własnego bycia, a tym samym związaną z nią dychotomię centrum i peryferii.

### 1.3.3. Rozum a byt jednostkowy – egzystencjalne znaczenie rozumu w filozofii Jaspersa

Zarówno Szestow, jak i Cioran dostrzegają w rozumie zagrożenie dla jednostki, a tym samym negatywnie go wartościując, rozwijają swoje myślenie na zasadzie kontrastu wobec tego, co ogólne. W przeciwieństwie do tego Jaspers w związku z rozumem szczególnie akcentuje dążenie do jedności i przekraczanie zastanych granic. Aby dokładniej określić jaspersowskie stanowisko pod tym względem, należy zwrócić uwagę na różnicę pomiędzy intelektem a rozumem, nieobecną *explicite* u dwóch pozostałych autorów z racji istotowej nieostrości ich myślenia.

Opierając się na filozofii Kanta<sup>330</sup>, Jaspers określa intelekt jako „(...) *jasne myślenie przedmiotowe* (...), przechodzenie z nieprzeniknionego w przejrzystość (...)”<sup>331</sup>. Oznacza to, że intelekt umożliwia poznanie zjawisk przez uogólnienie i klasyfikację danych empirycznych. Mówiąc najogólniej, dla intelektu charakterystyczne jest zatem abstrahowanie od tego, co jawi się bezpośrednio, tworzenie na tej podstawie ogólnych pojęć i dokonywanie na nich operacji. Podążając za Kantem można stwierdzić, że intelekt jest „(...) dla *władzy poznania* (dla teoretycznej [władzy poznania] przyrody) tym, co zawiera *konstytutywne* podstawowe zasady (*Principien*) *a priori*”<sup>332</sup>. Natomiast na gruncie filozofii Jaspersa jest on z kolei związany ze świadomością w ogóle<sup>333</sup>. Intelekt wyróżnia

<sup>327</sup> E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, s. 116.

<sup>328</sup> W przypadku zacytowanego Ciorana można uznać wstręt do życia za element składowy pełniejszego jego doświadczenia – co jednak nie prowadzi do czystej afirmacji istnienia.

<sup>329</sup> R. M. Rilke, L. Andreas-Salome, *Listy*, tł. W. Markowska, Czytelnik, Warszawa 1986, s. 136-137. Międzyląd ten można odczytywać jak sytuację całkowitego wyobcowania, braku przynależności nawet do istniejących czy zmarłych. „Słysząc tu tylko bicie serc (...) co nic o sobie wzajem nie wiedzą, osamotnionych, bo zerwane są między nimi wszelkie związki i więzy” (*Ibidem*, s. 137-138).

<sup>330</sup> Por. np. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tł. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2004, s. 61-63.

<sup>331</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 61.

<sup>332</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia...*, s. 63.

<sup>333</sup> Por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 122.

się ponadto dwoma naczelnymi cechami: uniwersalnością – a co za tym idzie ogólnością i brakiem znaczenia tego, co jednostkowe i osobiste – oraz zdolnością do wtórnego odniesienia do poznanych zjawisk na drodze ich technicznej manipulacji<sup>334</sup>. Oznacza to, że z intelektem związane jest istnienie nauki jako jej zobiektywizowanej, uwarunkowanej historycznie i społecznie formy<sup>335</sup>. Warto podkreślić nadmieniony już w odniesieniu do świadomości w ogóle stosunek Jaspersa do nauki. Jak zauważa P. Wójs, w przekonaniu Jaspersa „bez akceptacji poznania naukowego człowiek popada z własnej winy w niewolę swoich emocji i arbitralnych działań”<sup>336</sup>. Zarazem jednak intelekt i nauka muszą funkcjonować w granicach zjawisk. Pomimo dążenia do objęcia i wyjaśnienia wszelkiego bytu, nie są one w stanie adekwatnie uchwycić tego, co wykracza poza przedmiotowość. Wszelkie próby totalizacji poznania intelektualnego muszą kończyć się zafałszowaniem lub zupełną negacją. Jak stwierdza Jaspers, „podstawowym błędem intelektu jest następujące przekonanie: [jeśli coś] pojawia się w myśleniu, oznacza to, że jest ono możliwe do pomyślenia w sensie świadomości w ogóle”<sup>337</sup>.

Warto podkreślić, że chociaż Szestow i Jaspers odmiennie pojmują intelekt – bez względu na różnice terminologiczne – to ogólne intencje przyświecające obu myślicielom są zbieżne. Obaj bowiem wskazując na istotową różnicę pomiędzy filozofią a nauką, podkreślają niebezpieczeństwo płynące z absolutyzacji poznania zjawisk. Ponadto, dla obu fundamentalne znaczenie odgrywa kwestia granic, które rozumieją nie tylko w aspekcie poznawczym, lecz przede wszystkim egzystencjalnym i w powiązaniu z pytaniem o jednostkę. Jaspers jednak, choć zwraca uwagę na związane z intelektem zagrożenia egzystencjalne, nie odrzuca zupełnie znaczenia tego, co ogólne i intelektualne. Intelekt w jego ujęciu, nie będąc tożsamy z rozumem, stanowi jego nieodzowną podstawę.

Jak stwierdza Jaspers, „podstawową cechą rozumu jest wola jedności”<sup>338</sup>. Ta najbardziej ogólna charakterystyka rozumu może być jednak myląca, nie oznacza bowiem właściwego dla intelektu dążenia do jedności przez absolutyzację jednej z form odnoszenia się do bytu i zamknięcie się w niej. Zamiast tego rozum powiązany jest z otwartością na to, co obce i odmienne.

---

<sup>334</sup> Por. *ibidem*, s. 124.

<sup>335</sup> Por. np. P. Wójs, *Rozum w filozofii egzystencji*, Universitas, Kraków 2013, s. 155-158.

<sup>336</sup> *Ibidem*, s. 155.

<sup>337</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 123.

<sup>338</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism...*, s. 123.

„Myślenie rozumu jest zawsze ruchem, który nie zna spoczynku ani kresu. Intelpekt szuka schronienia w tym, co utrwalone, chce poznać jednię i osiąść całość w postaci doktryny. Rozum stale obala to, co zdobył intelekt”<sup>339</sup>.

Nie oznacza to ich całkowitej antynomiczności, a jedynie stałe wykraczanie przez rozum poza ustalone prawdy i oczywistości intelektu w ruchu wątplenia i otwartości na nieznanne. Ten egzystencjalny rozum nie znosi i nie unicestwia tego, co jednostkowe, lecz przeciwnie, charakteryzuje się świadomością tego, że „prawda nie jest jedna, bo rozsadza ją wyjątek (...)”<sup>340</sup>. Tym samym, choć rozum wedle Jaspersa dąży do jedności, to nie może zostać zabsolutyzowany jak intelekt<sup>341</sup>.

Rozumowe dążenie do jedności nie oznacza procesu możliwego do jednoznacznego ukierunkowania i osiągnięcia, np. w pełni wiedzy. Zamiast tego stanowi ono ogólną tendencję rozumu, kierunek myślenia nastawiony na poszukiwanie powiązania pomiędzy wszystkim, co istnieje. „Ta jednia istniejąca w niedosiężnej dali staje się dzięki rozumowi obecna jako siła przyciągania, która przewycięża wszelkie podziały”<sup>342</sup>. Nie należy wiązać jaspersowskiego dążenia przez rozum do jedności z syntezą w znaczeniu heglowskim. Jedność nie oznacza bowiem w tym przypadku przewyciężenia tego, co przeciwne poznaniu intelektualnemu na drodze zniesienia dwóch antynomicznych elementów poprzez złączenie, które je przekracza. Ujęcie takie na gruncie jaspersowskiej filozofii nie stanowiłoby wykroczenia poza myślenie oparte na rozumie, lecz byłoby potwierdzeniem dominacji intelektu dążącego do zawłaszczenia wszelkiego bytu. Zamiast tego otwartość cechująca rozum oznacza świadomość jego zależności od jego przeciwieństwa. Jak stwierdza Jaspers, „(...) rozum we wszystkich sytuacjach jest tym, co łączy”<sup>343</sup>, w tym także, jako „źródło ładu, towarzyszy wszystkiemu, co ład ten przełamuje (...)”<sup>344</sup>. *Alogon* nie zostaje jednak wchłonięty przez rozum, lecz pozostając odrębnym, umożliwia dostrzeżenie granic *logosu*<sup>345</sup>.

---

<sup>339</sup> *Ibidem*, s. 126.

<sup>340</sup> *Ibidem*, s. 123.

<sup>341</sup> Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 172.

<sup>342</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism...*, s. 123.

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> *Ibidem*, s. 124.

<sup>345</sup> Por. np. Cz. Piecuch, *Otwartość rozumu*, [w:] „Karl Jaspers: logos i alogon”, Cz. Piecuch (red.), Universitas, Kraków 2018, s. 11.

Myślenie, które przekracza intelekt i związaną z nim logikę, wikłając się w paradoksy, antynomie i błędne koła, nie powinno być na gruncie szeroko pojmowanej metafizyki uznawane za pozbawione podstaw. Nie tylko nie stanowi ono ślepej uliczki, lecz jest inherentne samej filozofii, wskazuje bowiem niebezpośrednio na niemożliwe do uchwycenia w inny sposób źródło. „Właśnie w filozofowaniu w odróżnieniu od poznania rzeczy w świecie, myśli się coś, co jeśli ma być uchwycone, nie może nic mieć poza sobą, bowiem jest źródłem: czy to będzie byt sam, czy warunek wszelkiej przedmiotowości w filozofii kantowskiej, czy egzystencja”<sup>346</sup>. W źródle tym – i jedynie w nim – możliwa jest właściwa jedność. Rozum natomiast, choć nie pozwala jej odsłonić i poznać, to otwiera na jej uświadomienie.

Rozum w ujęciu Jaspersa, choć jest zależny od intelektu, cechuje się wykraczaniem poza zjawiska i rzeczywistość bezpośrednio daną<sup>347</sup>. Tym samym kluczowy jest nie tyle jego aspekt poznawczy, lecz ten, który może zostać określony mianem egzystencjalnego. Wedle Jaspersa, rozum „przejawia swą potęgę jako wymiar, dzięki któremu wszystko otrzymuje sens”<sup>348</sup>. Oznacza to, że rozum stanowi spoiwo wszystkich rodzajów ogarniającego, które bez niego pozostałyby odrębne i nawzajem sprzeczne<sup>349</sup>. Szczególne znaczenie odgrywa stosunek rozumu i egzystencji. Jak podkreśla Jaspers, warunkują one siebie nawzajem i dopełniają: „egzystencja *rozjaśnia się* dla siebie tylko dzięki rozumowi; rozum posiada *treść* tylko dzięki egzystencji”<sup>350</sup>. Bez rozumu egzystencja pozostałaby „ślepa”<sup>351</sup> i uwikłana wyłącznie w to, co historyczne oraz empiryczne. Byłaby więc wydana na grę namiętności i niepoddanych refleksji emocji. Rozum z kolei stałby się ruchem myślenia „(...) niezobowiązującym [do niczego] (...)”<sup>352</sup>, czystą spekulacją spełniającą się w oderwanych od jednostki i jej decyzji abstrakcjach.

Nawet skrótowa analiza znaczenia rozumu na gruncie trzech stanowisk filozofii egzystencji ukazuje ich częściowe podobieństwo. O ile bowiem każdy z myślicieli ujmuje rozum w kontekście akcentowanych przez siebie zagadnień, to zarazem każdy podkreśla egzystencjalny wymiar odnoszenia się do rozumu i jego znaczenie w kontekście jednostki.

---

<sup>346</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 128.

<sup>347</sup> A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 151-152.

<sup>348</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 186.

<sup>349</sup> Por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 61 i M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej...*, s. 425.

<sup>350</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 64.

<sup>351</sup> Por. *ibidem*, s. 66.

<sup>352</sup> *Ibidem*, s. 66.

W takim ujęciu bez względu na to, czy, jak u Szestowa, rozum pojmuje się na zasadzie skrajnego przeciwieństwa względem wiary religijnej, czy też, jak u Jaspersa, jako otwarty, a tym samym stanowiący nieodzowną podstawę dla wiary filozoficznej, to jest on charakteryzowany w kontekście wykroczenia poza wąski racjonalizm. Jak podkreślają interpretatorzy<sup>353</sup>, sprawia to, że ujęcia rozumu w filozofii Szestowa, Jaspersa i Ciorana wpisują się w koncepcję metaracjonalizmu zaproponowaną przez W. Stróżewskiego<sup>354</sup>. Jak stwierdza Stróżewski, „(...) rozum w określonych okolicznościach zdolny jest odkryć swe ograniczenia i uznać, że istnieją dziedziny, których jako rozum nie będzie zdolny przeniknąć”<sup>355</sup>. Oznacza to charakteryzujące rozum autoodniesienie umożliwiające dostrzeżenie własnych granic i otwarcie na to, co od niego odmienne.

Bliska takiemu ujęciu jest nie tylko jaspersowska koncepcja rozumu, lecz również skrajna krytyka przeprowadzona przez Szestowa. O ile bowiem rozum jest ujmowany negatywnie, to zarazem nie jest przez Szestowa porzucany, wszelkie zaś argumenty przeciwko *ratio* formułowane są na jego własnym gruncie. Ponadto, oba ujęcia wiążą wykroczenie poza wąsko pojmowany rozum z kategorią sensu niemożliwego do uchwycenia w ramach czysto intelektualnych konceptualizacji<sup>356</sup>. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że wpisywanie się obu koncepcji w metaracjonalizm nie znosi w kwestii rozumu znaczących różnic pomiędzy nimi. Tym samym znaczenie rozumu okazuje się mieć podwójne implikacje dla kwestii komunikacji egzystencjalnej. Z jednej bowiem strony stosunek do rozumu, ujmowany w szerszym kontekście refleksji egzystencjalnej, zbliża niebezpośrednio trzy stanowiska do siebie i nadaje im wspólny kurs. Natomiast z drugiej strony, ujmowany od strony poszczególnych stanowisk i ich konkretnych zagadnień, stosunek ten oddala i różnicuje – w szczególności myśl Szestowa i Jaspersa.

---

<sup>353</sup> Por. P. Wójs, *Rozum w filozofii egzystencji...*, s. 221, C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa...*, s. 184 i A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 163.

<sup>354</sup> Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, s. 419-422.

<sup>355</sup> *Ibidem*, s. 419.

<sup>356</sup> Por. P. Wójs, *Rozum w filozofii egzystencji...*, s. 221.

## Rozdział II

### 2.1. Komunikacja i wspólnota na gruncie immanencji

Chociaż stanowiska Jaspersa, Szestowa i Ciorana różnią się w kwestiach tak zasadniczych jak: podejście do wiary, znaczenie przypisywane rozumowi czy pojmowanie wolności, to zarazem są sobie szczególnie bliskie w odniesieniu do egzystencji. Wynika to ze wspólnego kierunku myślenia, który cechuje się odejściem od czysto poznawczego rozumienia filozofii na rzecz szeroko pojmowanej refleksji egzystencjalnej i dążenia do autentyczności. Kierunek ten szczególnie akcentuje osobiste zaangażowanie jednostki<sup>357</sup> w filozofowanie, w oparciu o które odróżnia się ona od tego, co ogólne i bezpośrednie, jak np. bezwiednie następujących po sobie sytuacji, przekonań przyjmowanych jako oczywiste czy wreszcie świata jako wszystkiego, co dostępne na gruncie dualizmu podmiotu i przedmiotu. Jednostka jest zarazem ukierunkowana na to, co poza ów dualizm wykracza, a więc transcendencję, która choć sama nigdy nie jest uchwytna, to jako przedmiot świadomości odgrywa ona zasadniczą rolę w kształtowaniu się egzystencji.

Tak skrótowe ujęcie egzystencji nie może jednak zostać uznane za identyczne w przypadku każdego z trzech myślicieli. Na przykładzie kilkakrotnie już przywołanej metafory snu i przebudzenia można dostrzec, że ukierunkowanie na transcendencję nie zawsze jest tak klarowne i oczywiste, jak w przypadku myśli Jaspersa. Przykładowo, na gruncie filozofii Ciorana ruch opisywany przez tę metaforę jest odwrócony i polega na – z góry skazanej na porażkę – próbie powrotu do naiwnego czy „mineralnego”<sup>358</sup> istnienia pozbawionego samoświadomości i związanej z nią indywiduacji. Chociaż w skupionej na przeżyciach wewnętrznych filozofii Ciorana obecna jest silna tęsknota za religijnym czy metafizycznym Absolutem nietożsamym z pierwotną jednością sprzed indywiduacji, to nie stanowi on punktu docelowego cioranowskich rozważań, myśl o nim nie niesie również żadnego pocieszenia w istnieniu naznaczonym przez cierpienie i świadomość nieuniknionej ostatecznej klęski<sup>359</sup>.

Należy również podkreślić, że pomiędzy charakteryzowaną przez dualizm immanencją a egzystencją występuje niemożliwa do usunięcia różnica. W związku z podziałem na podmiot i przedmiot, na gruncie immanencji wszelki byt ma – mówiąc

---

<sup>357</sup> Jednostka jest w tym kontekście rozumiana egzystencjalnie, w przeciwieństwie do jej znaczenia jako empirycznego egzemplarza. Por. także punkt 2.2. w odniesieniu do rozróżnienia *Ichsein* i *Selbstsein*.

<sup>358</sup> E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, s. 44 i 147.

<sup>359</sup> Por. np. A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 264-265.

metaforycznie – swoje miejsce. Jest to źródłem bliskości i zadomowienia czy – używając szestowowskiego terminu – zakorzenia człowieka w bycie. W przeciwieństwie do tego egzystencję cechuje nie tylko zapośredniczone przez autorefleksję nakierowanie na transcendencję, lecz także każdorazowa jednostkowość uniemożliwiająca zredukowanie jej do ogólnych kategorii. Rodzi to pytanie o egzystencjalną samotność, a więc poczucie wyobcowania lub co najmniej niepełnej przynależności do świata zjawisk z jednej strony, a niepewności i zagubienia związanych z odniesieniem do transcendencji z drugiej. Samotność ta jest szczególnie znacząca w filozofii Ciorana, gdzie człowiek „(...) ma wrażenie absolutnego opuszczenia w świecie (...)”<sup>360</sup> bez jednoczesnego „(...) robienia sobie złudnych nadziei na jakąkolwiek transcendencję”<sup>361</sup>. Warto również pobieżnie zwrócić uwagę na kilka ogólnych motywów dotyczących komunikacji, które nasuwają się w związku z takim pojmowaniem egzystencji. Przede wszystkim, wszelkie próby wyrażenia egzystencji przy pomocy pojęć muszą zakończyć się na aproksymacji i niedopowiedzeniach. Jest to związane zarówno z transcendowaniem przez egzystencję immanencji i myślenia opartego wyłącznie na intelekcie, jak i kluczową rolę, jaką w egzystencji odgrywa subiektywność. Sposób mówienia o egzystencji jest zatem związany ze sposobem jej pojmowania, jak i szeregiem innych czynników charakterystycznych dla danego stanowiska, np. skalą wspomnianego poczucia egzystencjalnej samotności czy szczególnie silnym zaznaczeniem antynomii rozumu i egzystencji. Chociaż każdy z trzech autorów mniej lub bardziej świadomie obiera ścieżkę komunikacji niebezpośredniej zapoczątkowaną przez Kierkegaarda, to pojmują ją oni nieco inaczej i akcentują jej odmienne motywy. Wreszcie na sposób mówienia o egzystencji ma wpływ osobowość filozofa; nie można bowiem oddzielić jednego od drugiego jak ma to miejsce w myśleniu opartym wyłącznie na intersubiektywnym intelekcie.

Osobną kwestię stanowi zagadnienie samej istoty komunikacji egzystencjalnej – mianowicie sposób w jaki możliwe jest porozumienie pomiędzy egzystencjami pomimo konieczności zapośredniczenia w zjawiskach. Jest to związane nie tylko ze szczególną funkcją języka czy czysto praktyczną stroną komunikacji, lecz również ze znaczeniem ról, jakie przyjmują jej uczestnicy. Przypadek komunikacji egzystencjalnej, w którym podział ról pomiędzy jej uczestnikami jest szczególnie wyraźny dotyczy samej filozofii – w głównej mierze zaś stanowisk i ujęć odwołujących się do egzystencji nie tylko

---

<sup>360</sup> E. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, tł. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 93.

<sup>361</sup> *Ibidem*, s. 107.

teoretycznie i opisowo, lecz starających się uchwycić ją z czysto subiektywnej perspektywy. Odrębność odbiorcy nie oznacza w tym przypadku, że jego znaczenie jest ograniczone wyłącznie do poznawczego zaznajomienia się z treścią danego stanowiska i zajęcia względem niego całkowicie zewnętrznej, niezaangażowanej postawy. Z uwagi na charakter filozofii egzystencjalnej właściwa okazuje się umiejętność odczytywania jej przez odbiorcę w kontekście własnej subiektywności. W takim jednak ujęciu ewentualna porażka komunikacji egzystencjalnej może prowadzić do błędnych prób naśladowania filozofii na gruncie istnienia empirycznego, np. w postaci światopoglądu czy postawy życiowej, która sprawia, że człowiek zamiast afirmować własną wolność zamyka się w kręgu podporządkowujących reguł.

Chociaż nakreślenie kilku głównych motywów wstępnie ukierunkowuje na komunikację egzystencjalną, to jej szczegółowe rozjaśnienie musi zostać poprzedzone analizą form<sup>362</sup> komunikacji charakterystycznych dla immanencji. Dopiero na takim tle znaczenie komunikacji egzystencjalnej może zostać ukazane w pełni. Już na samym początku trzeba jednak zaznaczyć, że nie implikuje to jednoznacznego oddzielenia od siebie poszczególnych form komunikacji. Chociaż zachodzi pomiędzy nimi różnica jakościowa, dopełniają się one i wzajemnie warunkują podobnie jak ma to miejsce w przypadku jaspersowskiego ujęcia rodzajów ogarniającego. Ponieważ ujęcie komunikacji egzystencjalnej przez Jaspersa nie jest w domyśle wyłącznie opisem subiektywnych, ograniczonych do jednostkowej perspektywy przeżyć, może posłużyć jako naczelnny punkt odniesienia dla myśli Szestowa i Ciorana. W takim przypadku wymaga ono odrębnej analizy.

U samych początków, przed możliwością jakiegokolwiek komunikacji Jaspers zakłada bezpośrednią prawspólnotę, w której nie zaszła jeszcze indywiduacja, a więc nie wykształciła się samoświadomość jednostkowa nawet na poziomie istnienia empirycznego. Prawspólnota ta jest zatem związana z następującymi po sobie bezrefleksyjnie kolejnymi sytuacjami, stanowi bowiem rezultat utożsamienia człowieka z otaczającym go światem.

„Substancja wspólnego życia, świat i myślenie człowieka, do których ów człowiek przynależy, nie przeciwstawiają szczególnej samoświadomości jednostki jako czegoś od owej substancji

---

<sup>362</sup> Chociaż sam Jaspers nie wprowadza podziału komunikacji ze względu na formy, dzieląc ją zamiast tego w oparciu o rodzaje ogarniającego, zastosowanie tego określenia ma na celu uściślenie wyводу i rozjaśnienie powstałych rozróżnień. Należy jednak pamiętać, że termin „forma komunikacji” pełni w tym przypadku jedynie funkcję pomocniczą.



innego, dopuszczającego pytania i weryfikację. W naiwnym byciu tu oto czynię to, co czynię, wierzę w to, w co wszyscy wierzą, myślę to, co myślą wszyscy. Mniemania, cele, lęki, radości przenoszą się z kogoś jednego na kogoś innego, bez zwracania na ten fakt uwagi, gdyż zachodzi tu źródłowa, pozbawiona pytań identyfikacja. Świadomość jest jasna, samoświadomość zaś pokrywa swoista zasłona”<sup>363</sup>.

Prawspólnota nie oznacza zatem wyłącznie bezrefleksyjnej przynależności człowieka do pierwotnie danej grupy, lecz jest nade wszystko *stanem* sprzed uświadomienia sobie podziału na podmiot i przedmiot. W takiej jedności człowiek i jego świat przynależą do siebie, nie ma bowiem wprowadzającej podział samoświadomości. Ponieważ nie istnieje możliwość kwestionowania i wątpienia, człowiek nie jest w stanie ustanawiać i wybierać wartości, a więc ukierunkowywać się na konkretne cele. Zamiast tego prawspólnotę cechuje przedsamoświadome podleganie wartościom wywodzącym się, np. z tradycji, bez zapytywania o ich znaczenie i źródło. Z uwagi na rozgraniczenie świadomości i samoświadomości, prawspólnota może przywołać na myśl cioranowską metaforę raj, w której brak indywidualności związany jest z nieobecnością świadomości śmierci, a tym samym utożsamieniem człowieka z światem w pierwotnej jedności<sup>364</sup>. Jaspersowskie ujęcie prawspólnoty nie akcentuje jednak metafizycznej Jedni, w której człowiek nie utracił jeszcze bliskości bytu, lecz wskazuje, m.in. na automatyzm i bezrefleksyjność charakterystyczne dla naiwnie doświadczanej codzienności i zatracenia w „się” następujących po sobie sytuacji, a więc odnoszenia się do rzeczywistości w sposób pozbawiony wszelkiego dystansu. Z uwagi na niewyodrębnienie się jeszcze podmiotu i przedmiotu, z prawspólnotą nie jest związana żadna forma komunikacji – można co najwyżej mówić o przedsamoświadomej czy intuicyjnej bliskości poprzedzającej komunikację rozumianą jako czynność wymagająca uczestnictwa minimum dwóch podmiotów. Zamiast tego prawspólnota jest negatywnym punktem odniesienia, poprzedzającym komunikację, a zarazem ją warunkującym, analogicznie jak w przypadku naiwnego trwania w sytuacjach przed wyodrębnieniem poszczególnych rodzajów ogarniającego. Również w odniesieniu do komunikacji wpraw musi dokonać się skok ku samoświadomości<sup>365</sup>. Dopiero wraz z odrębnym i samoświadomym „ja” – a tym samym leżącym naprzeciw niego światem, z perspektywy podmiotu cechującym się regularnością

---

<sup>363</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 87.

<sup>364</sup> Por. np. M. Rura, *Podmiot w filozofii Emila Ciorana...*, s. 10.

<sup>365</sup> Por. K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 88 i Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa...*, s. 138.

i uchwytymi powiązaniem pomiędzy poszczególnymi bytami, „(...) pojawia się pytanie, w jaki sposób ja i ja mogą się *rozumieć* i nawzajem do siebie *odnosić*”<sup>366</sup>. Chociaż Jaspers szczególnie wyraźnie podkreśla znaczenie logicznego myślenia i związanej z nim świadomości w ogóle, to komunikacji nie należy wiązać wyłącznie z tym, co ogólne. O ile bowiem *bewußtsein überhaupt* odgrywa naczelną rolę w uświadamianiu sobie możliwości i warunków komunikacji, o tyle każdy z rodzajów ogarniającego, którym na gruncie immanencji jest człowiek charakteryzuje się właściwą mu formą.

Wedle Jaspersa właściwa immanencji komunikacja charakteryzuje się trzema ogólnymi cechami. Pierwsza cecha polega na tym, że wyodrębnienie podmiotu i przedmiotu jest związane z przejściem od pierwotnej prawspólnoty do wspólnoty, na której gruncie możliwa jest komunikacja, a która jest zawsze zapośredniczona przez jeden z rodzajów ogarniającego<sup>367</sup>. Bez względu na to, czy oznacza to cele istnienia empirycznego, poznanie czy też idee, ogarniające wyznacza treść komunikacji stanowiąc zarazem podstawę wspólnoty między podmiotami. Można wskazać również szersze znaczenie zapośredniczenia tak wspólnoty, jak i samej komunikacji – zależność od języka. Jeżeli na gruncie istnienia empirycznego język nie stanowi większego problemu, jest bowiem używany bezkrytycznie i bezwiednie, to w odniesieniu do dwóch pozostałych rodzajów ogarniającego – świadomości w ogóle i ducha – jego niedoskonałość jest przedmiotem refleksji właściwej namysłowi nad komunikacją. Drugą z cech komunikacji stanowi jej dynamizm<sup>368</sup>. Oznacza to, że komunikacja nigdy nie może dojść do kresu i zamilknąć w spełnieniu. Zamiast tego jest ona nieskończonym procesem, który podlega ciągłym przemianom w zależności od podmiotów i okoliczności zewnętrznych. Jak stwierdza Jaspers, komunikacja „(...) znajduje się na nieodgadnionej drodze, na której następuje ustawiczne jej przeobrażanie się poprzez przypominanie i przyswajanie tego, co minęło, jak też zawsze nowe projektowanie tego, co przyszło”<sup>369</sup>. Trzecia cecha jest związana z szerszym kontekstem jaspersowskiego pojmowania człowieka jako istniejącego w pełni nie w skrajnym osamotnieniu i wyobcowaniu z wszelkiego bytu, lecz w ścisłym związku z immanencją oraz światem. Implikuje to przekonanie, że komunikacja współdeterminuje byt człowieka. „Każde nowe bycie człowiekiem rozpoczyna się dzięki

---

<sup>366</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 88.

<sup>367</sup> Por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 80.

<sup>368</sup> Por. *ibidem*.

<sup>369</sup> *Ibidem*.

tej komunikacji, a nie już wraz ze swą biologiczną faktycznością<sup>370</sup>. Korzystając z heideggerowskiego określenia można zatem powiedzieć, że człowiek jest bytem istotowo rzuconym w komunikację, która dopiero go kształtuje. W odniesieniu do rodzajów ogarniającego oznacza to, że komunikacja umożliwia przekraczanie bycia przez człowieka w kolejnych sytuacjach i wyzwala go od zamknięcia w granicach wyznaczonych przez jego empiryczne uwarunkowania. Dopiero wraz z komunikacją możliwe jest otwarcie na kolejne immanentne ogarniające i stawanie się przez człowieka samym sobą. Jak stwierdza Jaspers, „(...) nie tylko faktycznie nie istnieję sam dla siebie, ale nawet nie mogę stać się sobą jako właśnie ja sam, jeśli dla siebie nie wynikam ze współistnienia z innymi”<sup>371</sup>. Oznacza to, że „(...) wszechogarniające, którym *my jesteśmy*, jest w każdej postaci komunikacją (...)”<sup>372</sup>, zaś absolutyzacja jednego z rodzajów ogarniającego i zamknięcie na pozostałe jest tożsama z częściowym zerwaniem komunikacji. Jaspers wskazuje przy tym na podwójne znaczenie powiązania pomiędzy rodzajami ogarniającego pod tym względem. Ujmując je hierarchicznie, niższa forma komunikacji jest ograniczana i ukierunkowywana przez to, że stanowi warunek możliwości istnienia komunikacji wyższego rzędu<sup>373</sup>. Zarazem komunikacja nie odbywa się w próżni, lecz może rozwinąć się w oparciu o jej niższą formę – podobnie jak rodzaje ogarniającego, które wspierają się na sobie, będąc zarazem od siebie odrębne. Przykładowo, komunikacja właściwa dla ducha może rozwinąć się dopiero w oparciu o istnienie empiryczne oraz świadomość w ogóle wykraczając jednakże poza te dwie formy.

Komunikacja charakterystyczna dla *Dasein* opiera się na realizacji celów życiowych, w szczególności zaś przetrwania i rozwoju empirycznie pojmowanej jednostki<sup>374</sup>. Sprawia to, że jej główny wyznacznik stanowi przeciętność i związane z nią dążenie do bycia zrozumianym przez jak największą liczbę uczestników komunikacji. Zrozumienie to nie opiera się na pojęciowej ścisłości i jednoznaczności, lecz ogólności i odwołaniu się do troski o własny byt jako tego, co dotyczy każdego człowieka. Komunikacja istnienia empirycznego jest zatem zatroskana przede wszystkim codziennymi sprawami, zaś właściwa jej wspólnota nie ma na celu dążenia do prawdy, lecz realizację własnych interesów tworzących ją jednostek<sup>375</sup>. Kategorie, które wyznaczają tę formę

---

<sup>370</sup> *Ibidem*. Por. także K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 93-94.

<sup>371</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 82.

<sup>372</sup> *Ibidem*, s. 81.

<sup>373</sup> Por. *ibidem*, s. 93.

<sup>374</sup> Por. *ibidem*, s. 83.

<sup>375</sup> Por. *ibidem*, s. 87-88.

komunikacji – jak zysk, rozwój, szczęście, etc. – są traktowane w sposób pragmatyczny, nawet jeśli często są ukrywane pod płaszczem pseudoargumentacji i terminologii aksjologicznej.

„Gdy przemawia nagie istnienie empiryczne, to nie jest to na serio mowa o prawdzie, lecz o tym, co – albo ukryte, albo wyraźnie uświadamiane – jawi się dla tego empirycznego istnienia jako jego interes, jego życzenie, które stara się ono spełnić na polu doznań zmysłowych, dobrobytu, władzy – albo pod postacią czego ukazuje mu się zawsze dwuznaczne »szczęście«”<sup>376</sup>.

Chociaż może wydawać się, że istnienie empiryczne odznacza się w kwestii komunikacji indywidualizmem czy wręcz egoizmem, w skrajnych przypadkach zaś walką wszystkich ze wszystkimi, to z uwagi na świadomość stałego niebezpieczeństwa dla jednostki prowadzi do uległości i podporządkowania. Nie oznacza to jednak powrotu do prawspólnoty, a więc zniesienia własnej odrębności. Zamiast tego uległość jest związana z podziałem na konkurujące między sobą wspólnoty, które powstają w oparciu o czynniki empiryczne, a zarazem z hierarchizacją jako sposobem na zwiększenie własnych szans na przetrwanie i rozwój. „Potrzeba każe połączyć się razem przeciwko naturze, która wszystkim pospołu zagraża, i przeciwko innym wspólnotom”<sup>377</sup>. Odniesienie do drugiego człowieka, a więc i komunikacja, na poziomie istnienia empirycznego nie są dobrowolne, lecz stanowią rezultat bytowej konieczności.

Na gruncie wyznaczonym przez świadomość w ogóle komunikacja jest z kolei determinowana przez poznanie świata przedmiotowego. Jeżeli dla istnienia empirycznego właściwe jest uwarunkowanie komunikacji przez cele praktyczne, to w przypadku świadomości w ogóle „przekaz pozbawiony pobudek osobistych kieruje się na rzecz, by na wspólnej drodze metodycznego argumentowania ustalić jej faktyczność lub przekonywującą ważność (...)”<sup>378</sup>. W tej formie komunikacji nie mają zatem znaczenia przypadkowe cechy i motywy jej uczestników, jest ona bowiem „(...) komunikacją pomiędzy nie podobnymi do siebie, *lecz* zgadzającymi się ze sobą punktami świadomości, które dają się dowolnie zastępować”<sup>379</sup>. Wymienność podmiotów jest związana z tym, że kluczową rolę w komunikacji odgrywa intelekt. Dla komunikacji świadomości w ogóle

---

<sup>376</sup> *Ibidem*, s. 86-87.

<sup>377</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>378</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>379</sup> *Ibidem*, s. 84-85.

właściwe jest zatem myślenie analityczne, związane nie tylko z dążeniem do usunięcia sprzeczności czy ścisłością terminologiczną wywodu, lecz nade wszystko z poznaniem polegającym na podziale w obrębie bytu. Z jednej strony sprawia to, że komunikacja opiera się na wnioskowaniach, przyjęciu właściwej metodologii i poszukiwaniu dowodów, z drugiej zaś może mieć przełożenie na istnienie empiryczne w technicznym opanowywaniu poznanego świata. Wspólnota oparta na świadomości w ogóle jest „(...) uniwersalnością czegoś ogólnego, co wszystkich ludzi jako istoty rozumne łączy na identycznej [zasadzie] w jedną zobojętniałą, bezsilną wspólnotę, wyznaczoną wyłącznie przez to, co prawdziwe”<sup>380</sup>. Jest ona zatem czysto hipotetyczną wspólnotą, do której przynależą wszyscy ludzie z racji ich zdolności poznania intelektualnego.

Charakterystyczną dla komunikacji świadomości w ogóle zależność od intelektu można jednak za Szestowem odczytywać jako czynnik, który zawęża i utrudnia komunikację. W takim ujęciu zamiast otwierać jednostkę na to, co inne, obce i niepowtarzalne, komunikacja ta zamyka w ramach ogólnych pojęć. Chociaż może wydawać się, że komunikacja dotyczy uchwyconego poznawczo bytu przedmiotowego, to odzwierciedla ona jedynie sposób funkcjonowania samego intelektu. Jednakże, jak wskazuje Sawicki, takie podejście oznacza, że „Szestow koncentrując się na zniewalającej funkcji poznania racjonalnego pomija pozytywny aspekt komunikacji”<sup>381</sup>. Analogicznie Cioran odrzuca znaczenie tej formy komunikacji twierdząc, że „metoda i system zabijają umysł (...). Za każdym razem, gdy próbujemy czegoś dowieść, jesteśmy poza myślą, *przy niej*, ale nie w jej środku”<sup>382</sup>. Zamiast zbliżyć do nas samych i drugiego człowieka, komunikacja oparta o wnioskowania i abstrakcje prowadzi jedynie do wyobcowania i samotności.

Komunikacja związana z duchem polega z kolei na zapośredniczeniu jej uczestników w jednoczącej ich idei<sup>383</sup>. Tym samym jest komunikacją jednostek przy zachowaniu znaczenia występujących pomiędzy nimi różnic zależąc zarazem od intelektu i tego, co ogólne, lecz wykracza poza dwie poprzednie formy w dążeniu do całości. Komunikacja ducha jest zatem „(...) komunikacją członu z całością (...)”<sup>384</sup> przez

---

<sup>380</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>381</sup> A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 162.

<sup>382</sup> E. Cioran, *Zmierzch myśli*, tł. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 129.

<sup>383</sup> Por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 85 i K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 89.

<sup>384</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 85.

odniesienie do wspólnej idei, co jednak nie oznacza jej biernej i bezkrytycznej afirmacji czy totalnego podporządkowania, lecz aktywne i twórcze uczestnictwo, dzięki któremu podtrzymywana jest jej aktualność. Wspólnota powstała w oparciu o ideę stanowi całość, lecz zawsze konkretną, zamkniętą i ograniczoną, nie zaś obejmującą pełnię bytu<sup>385</sup>. Chociaż wspólnota ta może powstać w oparciu o jedną lub kilka naczelných idei, to w najszerszym zakresie jej odzwierciedlenie stanowi, np. kultura, w której pomimo stałych przeobrażeń i różnic poszczególných idei trwa określająca ją komunikacja.

Do pewnego stopnia za egzemplifikację wspólnoty zorganizowanej zarówno w oparciu o świadomości w ogóle, jak i ducha można uznać skupioną wokół uniwersytetu społeczność uczonych. O ile bowiem cechuje ją dążenie do prawdy – co jest właściwe świadomości w ogóle – o tyle tym, co w głównej mierze ją charakteryzuje jest właściwa duchowi jednocząca idea nauki. Bliskość komunikacji opartej na świadomości w ogóle jest dostrzegalna szczególnie wyraźnie w kontekście uniwersytetu. Jak jednak twierdzi Jaspers:

„(...) komunikacja na uniwersytetach może być udana, ponieważ poszukiwanie prawdy nie jest związane z bezpośrednią praktyczną odpowiedzialnością. Istnieje tu jedynie odpowiedzialność wobec samej prawdy”<sup>386</sup>.

Chociaż pomiędzy uczestnikami tak pojmowanej komunikacji występują stałe konflikty, które ją dodatkowo intensyfikują, to w zamyśle nie dotyczą one celów istnienia empirycznego, lecz płaszczyzny *stricte* badawczej. Oznacza to, że wspólnota uczonych w założeniu cechuje się podwójnym dystansem: od troski o byt empiryczny oraz bezpośredniej odpowiedzialności za możliwe implikacje poznania występujące na gruncie praktycznym, moralnym, społecznym czy politycznym. Jednocześnie, chociaż nie opiera się ona wyłącznie na potencjalnej zdolności abstrahowania od bezpośrednich percepcji i poszukiwania powiązań, to zarazem nie bierze pod uwagę różnic pomiędzy uczestnikami komunikacji, które nie mają związku z poszukiwaniem prawdy<sup>387</sup>. Należy jednak mieć na uwadze, że jeśli komunikacja świadomości w ogóle jest w niektórych aspektach pokrewna funkcjonowaniu wspólnoty uczonych, to sam uniwersytet w przekonaniu Jaspersa oprócz poznawczej pełni również inne role, wśród których trzeba podkreślić szczególnie

---

<sup>385</sup> Termin „całość” może być zatem mylący, oznacza on bowiem zbiór inherentnie powiązanych części, organizm (*Organismus*) (Por. *ibidem*) czy system, który jest jednak ograniczony od zewnątrz, nie zaś *Totalität*.

<sup>386</sup> K. Jaspers, *Idea uniwersytetu*, tł. W. Kunicki, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2021, s. 100.

<sup>387</sup> Por. *ibidem*, s. 105.

formacyjną<sup>388</sup>. Wykracza tym samym poza świadomość w ogóle opierając swoje funkcjonowanie na jednoczących ideach ducha.

Filozofię Jaspersa cechuje między innymi przekonanie o nieodzowności komunikacji, bez której człowiek zafałszowuje poszukiwanie prawdy zarówno o samym sobie, jak i o otaczającym go świecie. „Jeżeli »ja« jestem tylko »ja«, to napełnię samego siebie pustką”<sup>389</sup>. Próba oparcia się wyłącznie na sobie samym, bez uznania fundamentalnej roli komunikacji, nie zbliża jednak do prawdy, a sprawia jedynie, że „bycie tu oto nabiera (...) ciemnych barw”<sup>390</sup>.

Komunikacja na gruncie immanencji jest zdeterminowana przez indywidualizację będącą skutkiem dualizmu podmiotowo-przedmiotowego. W konsekwencji „(...) u odseparowanego ja pojawia się możliwość, by wszelkie inne *ja* traktować *jako rzecz*”<sup>391</sup>. Uprzedmiotowienie najbardziej wyraźnie dostrzegalne jest w przypadku istnienia empirycznego, gdzie drugi człowiek może bezpośrednio stać się środkiem do realizacji osobistych celów. W odniesieniu do świadomości w ogóle jest ono natomiast związane z ujmowaniem bytu człowieka wyłącznie z perspektywy wyznaczonej przez nauki szczegółowe – a więc redukcyjne ujmowanie go w kontekście ogólnych zjawisk, klasyfikowanie tego, co jest istotowo jednostkowe oraz negowanie jego egzystencjalnego znaczenia. W związku z duchem uprzedmiotowienie może – w skrajnym przypadku – prowadzić do utożsamienia człowieka z właściwą mu ideą, a więc ujmowania go jedynie przez pryzmat całości. Bez zaprzeczenia jednostkowości, komunikacja ducha nie może uwolnić się zupełnie od uprzedmiotowienia. Chociaż na jej gruncie możliwa jest najpełniejsza komunikacja spośród form właściwych immanencji, to zarazem „(...) absolutną bliskość »mnie samego« z innym byciem sobą, w której nie byłaby możliwa żadna zastępowalność jednego przez drugiego, być może z punktu idei można byłoby lekceważyć jako coś prywatnego”<sup>392</sup>. Przedmiotowe ujmowanie drugiego „ja” może jawić się wyłącznie jako jedno z możliwych zagrożeń dla komunikacji, lecz w rzeczywistości na gruncie wyznaczonym przez immanentne rodzaje ogarniającego jest ono jej nieusuwalną cechą warunkującą dążenie do przewyciężenia ograniczeń wynikających

---

<sup>388</sup> Por. *ibidem*, s. 84-85.

<sup>389</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 94.

<sup>390</sup> *Ibidem*.

<sup>391</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>392</sup> *Ibidem*, s. 90.

z poszczególnych jej form<sup>393</sup>. Komunikacja wymaga aktywności każdego z jej uczestników. Jeżeli dochodzi w niej do uprzedmiotowienia drugiego człowieka lub też jej uczestnicy sami się uprzedmiotwiają, np. przyjmując redukcijną perspektywę zabsolutyzowanej świadomości w ogóle, to popadają oni w „(...) męczącą relację wiecznego niezadowolenia”<sup>394</sup> i konfliktów opartych na dążeniu do dominacji.

„Dopiero we wzajemnym uznaniu obydwaj wyrastamy jako my sami. Tylko razem możemy osiągnąć to, co chce osiągnąć każdy z nas”<sup>395</sup>.

Komunikacja zamknięta w ramach immanencji cechuje się zatem źródłową niedostatecznością, dostrzeganie zaś wpisanych w nią ograniczeń jest związane z przekraczaniem jej kolejnych form. Trzy formy komunikacji nie stanowią zamkniętej w sobie całości. Nie tylko bowiem występują pomiędzy nimi sprzeczności – polegające, np. na dążeniu do empirycznego podporządkowania w komunikacji z założenia opartej na bezosobowym poznaniu – lecz właściwe dla tych form jest towarzyszące im niezadowolenie wynikające z ich partykularności i fragmentaryczności. Niezadowolenie to stanowi kolejną po uprzedmiotowieniu niezbywalną własność form komunikacji zachodzących w ramach immanencji. Uczestnictwo w nich odbywa się „(...) tylko w określonym kierunku jako czyste bycie tu oto, jako ja w ogóle, jako funkcja idealnej całości, jako ten oto charakter, ale nie jako ja sam”<sup>396</sup>. Podobnie jednak, jak w przypadku rodzajów ogarniającego, ograniczenia komunikacji ukierunkowują na to, co wykracza poza jej immanentne formy. Jak stwierdza Jaspers, „(...) rozjaśnianie egzystencji zaczyna się od doświadczenia niewystarczalności komunikacji”<sup>397</sup>, a więc dostrzeżenia właściwych jej partykularności i uprzedmiotowienia.

## 2.2. Komunikacja egzystencjalna a stawanie się sobą

Chociaż formy komunikacji związane z immanentnymi rodzajami ogarniającego mogą w pierwszej chwili jawić się jako kompletne nawet pomimo nieusuwalności uprzedmiotowienia i uogólnień, to w jaspersowskim ujęciu właściwy im brak, niemożność odzwierciedlenia wszystkiego, co chciałoby się wyrazić „jest ciemniem, który (...) pobudza

---

<sup>393</sup> Por. *ibidem*, s. 96.

<sup>394</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>395</sup> *Ibidem*.

<sup>396</sup> *Ibidem*, s. 92.

<sup>397</sup> *Ibidem*.



do głębszej komunikacji egzystencjalnej”<sup>398</sup>. W zaproponowanym ujęciu interpretacyjnym oznacza to, że na gruncie komunikacji odzwierciedla się ta sama zależność odnośnie powiązania immanencji i egzystencji co w przypadku struktury bytu człowieka, zaś kluczową rolę ponownie pełnią potrzeba sensu i związana z nią świadomość determinizmu właściwego bytowi przedmiotowemu. Komunikacja w ramach immanencji jest zatem nieodłączna od poczucia rozczarowania, co można interpretować przez pryzmat dychotomii zamkniętości i otwartości na to, co transcendentne. Jeżeli bezrefleksyjne poddawanie się kolejnym sytuacjom oraz pierwotnie danej prawspólnocie może zostać określone jako zupełne zamknięcie w ramach tego, co dane bezpośrednio, to każda, nawet ujęta immanentnie komunikacja oznacza częściowe ich przekroczenie.

Jak stwierdza Jaspers, już „każdy stosunek do jakiegoś człowieka daje możliwość wyjścia poza ramy określonej i dlatego ograniczonej jego realności”<sup>399</sup>. W takim kontekście komunikacja egzystencjalna w szczególności umożliwia uchwycenie w drugim tego, co wykracza poza możliwość podmiotowego ujęcia wyznaczonego przez istnienie empiryczne, świadomość w ogóle i ducha. Nie jest to jednak możliwe w odniesieniu do samej treści komunikacji, bezpośredniego przekazu, lecz jedynie wspomnianego braku i niezadowolenia, który mu towarzyszy. Jaspers wskazuje przede wszystkim na zachodzące z winy uczestników komunikacji błędy i zaniedbania, jak np. ograniczone, przedmiotowe traktowanie drugiego czy osobiste konflikty, które prowadzą do zerwania zachodzącej relacji<sup>400</sup>. Nie oznacza to jednak, że komunikacja na gruncie immanencji jest tylko i wyłącznie niedoskonałą, aczkolwiek konieczną podstawą dla jej właściwej, wykraczającej poza przedmiotowe ograniczenia formy. Nie tylko w kontekście przedmiotowym spełnia ona swoje zadanie, bowiem nie każdy przypadek komunikacji może dotyczyć egzystencji – ujęcie takie zupełnie deprecjonowałoby sferę immanencji, a tym samym byłoby fundamentalnie niezgodne z intencjami Jaspersa. Tymczasem, co charakterystyczne dla całego jaspersowskiego myślenia, komunikacja egzystencjalna jest możliwa z jednej strony przy ugruntowaniu jej w formach immanentnych, z drugiej natomiast przez ich „przełamywanie”<sup>401</sup> na drodze uświadamiania właściwych im ograniczeń.

---

<sup>398</sup> *Ibidem*, s. 96.

<sup>399</sup> *Ibidem*.

<sup>400</sup> Por. *ibidem*.

<sup>401</sup> Por. *ibidem*.

„Trzy pierwsze z odmian Obejmującego, którym jesteśmy, cechuje jednoznaczna komunikowalność. Egzystencja może siebie komunikować pośrednio w tych trzech mediach. Dlatego istnieje nieokreślona granica komunikacji i niepojmowalna komunikacja”<sup>402</sup>.

Przełamywanie nie może ograniczać się do samego tylko zdawania sobie sprawy z błędów w zachodzącej komunikacji czy jej niepełności, nie może również polegać na zniesieniu różnic empirycznych pomiędzy jej uczestnikami czy ujednoczeniu przez zrównanie do ogólnie ustalonego poziomu. W komunikacji egzystencjalnej nie może być z góry obranych ról, jak np. bycia spolegliwym opiekunem w ujęciu Tadeusza Kotarbińskiego<sup>403</sup>. Także niwelacja przez utożsamienie w idei, które co do zasady miałyby obejmować wszystkich ludzi – jak np. religijna idea zjednoczenia w Chrystusie – nie może oznaczać przełamania immanentnych form komunikacji. Zamiast tego przełamanie to jest związane z egzystencjalnym przekroczeniem możliwości porównywania przez zdystansowanie jednostki względem tego, co ogólne, a więc pełnionych ról społecznych, partykularnych interesów istnienia empirycznego oraz ograniczonej wspólnotowości właściwej ideom ducha – w szczególności zaś tym, które wprowadzają bądź usprawiedliwiają wcześniej już istniejące dwubiegunowe podziały skoncentrowane wokół osi my–oni.

Jednym z przykładów empirycznej relacji obrazującej wymóg przełamania właściwy dla zaistnienia komunikacji egzystencjalnej jest istotowo oparta na nierównościach społecznych dychotomia poddaństwa i panowania. „Ażeby wkroczyć w komunikację [egzystencjalną – M.R.], ten, kto wyższy, musi się zniżyć, ten zaś, kto niższy, wywyższyć, ale obaj nie powinni tego zauważyć”<sup>404</sup>. Nie oznacza to bowiem czysto zewnętrznego unicestwienia istniejącej relacji, lecz umiejętność spojrzenia na siebie i drugiego poza pełnionymi rolami społecznymi, dzięki czemu możliwe stałoby się przekroczenie ogólnych określeń i związanych z nimi konwenansów. Nie może to być jednak celowe, a więc sztucznie ukierunkowane działanie. W tym samym kontekście również wszelki autorytet – jeśli pod tym terminem rozumieć bezkrytyczne przyznawanie danemu człowiekowi lub jego dziełu niemożliwej do podważenia wartości – nie może zostać zachowany, ponieważ w takiej sytuacji istniałoby wyłączone z komunikacji

---

<sup>402</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 140.

<sup>403</sup> Por. np. D. Miller, *Opiekun spolegliwy w koncepcji Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 57 (1/2006), s. 141-145.

<sup>404</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 146.

niepodważalne residuum immanencji, np. zbiór idei czy arbitralnych reguł, w których można by skryć się przed drugim zrywając tym samym z nim więź.

Komunikacja egzystencjalna jest przez Jaspersa określana jako zachodząca „(...) między dwoma byciami sobą (*Selbst*), które są wyłącznie *tymi* byciami sobą (*Selbst*), a nie jakimiś reprezentantami, i dlatego nie są zastępowalne”<sup>405</sup>. Należy wyraźnie odróżnić dwa terminy stosowane przez Jaspersa na określenie człowieka jako bytu jednostkowego<sup>406</sup>. Przez bycie „ja” (*Ichsein*) rozumie on człowieka na gruncie wyznaczonym przez immanentne rodzaje ogarniającego, a więc będącego zarazem odrębnym i określonym podmiotem, jak i egzemplarzem możliwym do zdefiniowania przy pomocy ogólnych kategorii, np. w odniesieniu do cech fizycznych lub psychologicznych, pełnionych funkcji społecznych i posiadanych poglądów. Bycie sobą (*Selbstsein*) jest z kolei związane z dokonującym się na drodze przeżywania sytuacji granicznych samouświadomieniem istnienia jako możliwa egzystencja. Rozróżnienie tych dwóch dotyczy nie tylko przeobrażenia znaczenia jednostki, lecz ponadto fundamentalnej roli, jaką w stawaniu się sobą odgrywa komunikacja. Stawanie się sobą nie może bowiem zachodzić wyłącznie w oparciu o wyobcowujące z immanencji doświadczenie sytuacji granicznych i stanowiący ich rezultat zwrot ku transcendencji<sup>407</sup>. Co fundamentalne dla koncepcji Jaspersa, „egzystencja tylko wtedy się ujawnia, gdy dochodzi do siebie samej z drugą egzystencją, dzięki niej i równocześnie wraz z nią”<sup>408</sup>. Oznacza to, że egzystencji właściwe jest współbycie (*Mitsein*) z innym<sup>409</sup>. Nie polega ono na odnoszeniu się egzystencji do siebie nawzajem jako wtórnym rezultacie stania się sobą przez każdego człowieka z osobna. Zamiast tego relacja z drugim jest inherentnie wpisana w *Selbstsein*, gdyż „(...)

---

<sup>405</sup> *Ibidem*, s. 96-97.

<sup>406</sup> Warto zwrócić uwagę na zbliżony podział na „ja” i bycie sobą lub sobość (*soi*) obecny w filozofii Paula Ricœur. Pomimo podobieństw terminologicznych ujęcie Ricœur jest jednak znacznie szersze i zakłada zależność bycia sobą od świadomości możliwości działania. Chociaż *soi* jest związane z odniesieniem do innego drugiego to zarazem jest pozbawione wymiaru egzystencjalnego oraz wyróżnionej roli komunikacji. Kluczową rolę pełni w nim natomiast aspekt moralny. Zarówno jednak u Ricœur, jak i Jaspersa stawanie się sobą jest zadaniem postulatem i niemożliwym do pełnego zrealizowania celem, nie zaś konkretnym, uchwytywanym poznawczo faktem. Por. P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, tł. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 192-196.

<sup>407</sup> Odnośnie stawania się samym sobą w znaczeniu wykraczającym poza komunikację egzystencjalną por. np. J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej...*, s. 159-171.

<sup>408</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 97.

<sup>409</sup> Por. np. D. Trela, *Relacje jednostki z drugim człowiekiem w świetle etyki egzystencjalnej Karla Jaspersa*, [w:] „Filo-sofija”, nr 22 (3/2013), s. 259.

komunikacja zdaje się wytwarzać także to, co zawiera się w komunikacji – istoty będące sobą (*Selbstseiende Wesen*) (...)”<sup>410</sup>.

Chociaż komunikacja egzystencjalna oznacza istotowe współistnienie z drugim, to jest zależna od poprzedzającej ją samotności. W tym kontekście samotność może być pojmowana dwojako. Po pierwsze, jako fenomen społeczno-psychologiczny oznacza ona odizolowanie jednostki od wspólnoty i związane z tym poczucie wyobcowania czy braku więzi z grupą. Bez względu na możliwe przyczyny oraz bardziej szczegółowe własności, właściwe temu ujęciu samotności jest jej pełne zawieranie się w ramach sfery immanencji. Samotność w drugim znaczeniu może z kolei zostać określona jako uświadomiona. Odznacza się ona dystansem nie tylko w ujęciu społecznym, lecz dotyczącym immanencji jako takiej. Jednocześnie dystans ten nie oznacza jej dobrowolności czy zupełnego oderwania od immanentnych przyczyn samotności. Zamiast tego właściwe jej jest ujmowanie przez jednostkę siebie jako możliwej egzystencji. „Jeśli ważę się na to, by wyrastać ze swego własnego źródła i w ten sposób wkraczać w głębszą komunikację, muszę chcieć samotności”<sup>411</sup>. Chociaż samotność ta nie jest dobrowolna, to jest afirmowana i tym samym świadomie wybierana<sup>412</sup>. Odważając się na samotność i potwierdzając ją, jednostka nie traktuje jej wyłącznie jako zjawiska immanencji. Zarazem jednak z takim ujmowaniem samotności związane jest zagrożenie zatraty. Jeżeli bowiem stanie się ona ostatnim momentem na drodze stawania się sobą, a więc zostanie oderwana od komunikacji egzystencjalnej, to może prowadzić albo w pustkę możliwej egzystencji,

---

<sup>410</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 97. Współbycie występuje również m.in. w filozofii Heideggera i Sartre'a. W myśli pierwszego stanowi jedną z kluczowych kategorii związanych z analizą egzystencjalną *Dasein*. Nie jest ono jednak w tym przypadku związane z egzystencjalną niepowtarzalnością, lecz ze źródłowym, prerefleksyjnym odniesieniem do drugiego na gruncie codzienności. „Spotykamy innych na gruncie *świata*, w którym z istoty zatrzymuje się zatroskane i przeglądające jestestwo”. (M. Heidegger, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 152). Por. także J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej...*, s. 190-192 i 200-201. Sartre natomiast zakłada, że „(...) byt-dla-siebie odsyła do bytu-dla-innego” (J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tł. J. Kielbasa, P. Mróz i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 289). Chociaż inny nie jest dany bezpośrednio, to przekonanie o jego odrębnym istnieniu poprzedza wszelką działalność poznawczą, a tym samym może być określone jako odmiana *cogito* (Por. np. J. Bukowski, *Problem Innego u Sartre'a*, [w:] „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 3 (57/1981), s. 143). Wszelkie odniesienie do innego jest jednak obarczone uprzedmiotowieniem. Według Sartre'a „(...) muszę konstytuować innego jako pewną jedność, jako zespolenie, które moja spontaniczność narzuca wielości i różnorodności wrażeń (...)” (J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej...*, s. 300). W takim ujęciu „istotą stosunków pomiędzy świadomościami nie jest *Mitsein*, ale konflikt” (*Ibidem*, s. 527) oraz odbieranie sobie nawzajem wolności.

<sup>411</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 101.

<sup>412</sup> W szerszym znaczeniu to ujęcie samotności może być odczytywane jako związane z kontemplatywnym zwróceniem się ku samemu sobie. Por. P. Domeracki, *Związki samotności z kontemplacją w perspektywie filozoficznej*, [w:] „Kultura i Edukacja” nr 1 (65/2008), s. 7-32.

wyobcowanej tak z immanencji, jak i transcendencji, albo ku ponownemu pochłonięciu przez immanencję, w którym jednostka wypiera się samej siebie. Samotność jest zatem dialektycznie związana z komunikacją egzystencjalną. Nie oznacza jednego kroku na drodze ku komunikacji egzystencjalnej, lecz stanowi jeden z momentów komunikacji, dzięki któremu może ona w nieskończoność trwać i rozwijać się. „Możliwość egzystencji w napięciu pomiędzy samotnością i komunikacją jest wyborem, który (...) jest bezwarunkowy dla bycia sobą, o tyle, o ile oznacza dostępne dzięki niemu uchwycenie bytu w człowieku”<sup>413</sup>. A zatem bez samotności jednostka nie byłaby w stanie ani wykroczyć poza to, co ogólne i obiektywne, ani wkroczyć w komunikację inną niż ta, która jest zdeterminowana przez immanencję.

Na gruncie immanencji drugi jest odzwierciedleniem tego, kim sam jestem, a zatem stanowi rezultat projekcji mojego „ja” (*Ichsein*). Mówiąc inaczej, z uwagi na dualizm podmiotowo-przedmiotowy jest on dostępny wyłącznie w oparciu o moją własną podmiotowość. Tworzę sobie jego obraz, lecz nie docieram do niego samego – podobnie jak ma to miejsce, np. w myśli Husserla<sup>414</sup>. Egzystencja natomiast – przynajmniej w ujęciu Jaspersa – nie może być związana z solipsyzmem i zamknięciem w czystej subiektywności. Drugi stanowi na jej płaszczyźnie istotowo odrębne i wykraczające poza sferę przedmiotową bycie sobą. Nie może być zatem mowy o ujmowaniu go przez pryzmat tego, kim samemu się jest ani o tworzeniu obrazu drugiego jako *alter ego*, przeczyłoby to bowiem decydującemu dla *Selbstsein* konstytuowaniu siebie wraz z drugim. Komunikacja egzystencjalna nie oznacza więc apriorycznie danej pełnej dostępności drugiego, której iluzji dostarcza jego uprzedmiotowiony obraz. Zamiast tego opiera się ona na akceptacji jego odrębności czy wręcz jego źródłowej obcości, a także świadomości tego, że wykracza on poza wszelkie wyobrażenia, jakie możemy o nim posiadać. Istotna jest przy tym nie tyle sama droga negatywna umożliwiająca przekroczenie zachodzących zewnętrznych różnic i społecznych determinant, co przede wszystkim bezgraniczna wola komunikacji. Jak stwierdza Jaspers:

„Niedostateczność każdego poszczególnego sposobu komunikacji rodzi wolę komunikacji totalnej, która może być tylko jedna i we wszystkich swych rodzajach jest tą, która w sposób właściwy wprawia w ruch i łączy”<sup>415</sup>.

<sup>413</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 104.

<sup>414</sup> Por. M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej...*, s. 434.

<sup>415</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 101.

Wola ta stanowi zatem pozytywne podłoże wszelkiej komunikacji oraz czynnik w nieskończoność ją intensyfikujący. Ponieważ właściwe jej jest – ostatecznie niemożliwe do osiągnięcia – dążenie do komunikacji pozbawionej wszelkich ograniczeń, nie jest związana z żadnymi konkretnymi cechami i warunkami, po których spełnieniu, mogłaby zatrzymać się. Zamiast tego ogarnia ona wszelkie możliwe formy komunikacji nie tyle przekraczając je i porzucając, co wszechobejmując. W tym znaczeniu, przy świadomości ograniczeń immanentnych form komunikacji, wola ta ukierunkowuje na jej wymiar egzystencjalny. Ponadto, w związku z nią uwypuklone zostaje szczególne znaczenie, jakie w komunikacji odgrywa rozum. Analogicznie do jego roli w odniesieniu do rodzajów ogarniającego, stanowi on „(...) uniwersalne *spoiwo*, jak też [źródło] *niepokoju*, który wypędza nas z każdego usztywnienia”<sup>416</sup> w poszczególnych formach komunikacji. To zatem rozum wprowadza jedność pomiędzy poszczególne formy komunikacji zapobiegając dominacji, np. wyłącznie tej, która jest związana ze świadomością w ogóle. W tym znaczeniu nie jest on związany z żadną odrębną, przypisaną tylko jemu formą komunikacji, lecz uobecnia się w każdej z nich. W związku z takim ujęciem rozumu bardziej zrozumiałe staje się twierdzenie, że wola komunikacji jest totalna czy też zwrócona ku nieskończoności. Nie oznacza to bowiem, że możliwe jest osiągnięcie pełnego odniesienia do drugiego, pozbawionego wszelkich wad i zawężeń. Zamiast tego granice komunikacji wyznaczone są przez rozum i egzystencję – „granica ta istnieje tam, gdzie [człowiek] jest samym sobą; jest sobą jako rozum, a nim jest tylko jako możliwa egzystencja”<sup>417</sup>. W odniesieniu do rozumu oznacza to, że wszelkie wykroczenie poza wyznaczone przez granice skutkuje zerwaniem komunikacji – nie istnieje komunikacja irracjonalna. W przekonaniu Jaspersa zatem wszelkie próby ujęcia egzystencji bądź to nieuwzględniające rozumu, bądź tworzone w pełnej opozycji do niego są skazane na niewyraźność analogiczną do tej, która jest właściwa mistycyzmowi. Niemniej nawet na tym irracjonalnym gruncie nadal możliwa jest egzystencja. „Owa egzystencja negatywna (...) [stanowi – M.R.] ignorujące świat (*Weltlose*) zatracenie się w niepojętej transcendencji – wyłącznie na drodze, na której rezygnuje się z pełnego urzeczywistnienia swojego rozumu i ostatecznie go porzuca”<sup>418</sup>. Rozjaśnia to możliwe powiązanie stanowisk Szestowa i Ciorana z komunikacją egzystencjalną. Należy mieć na uwadze, że o ile obaj myśliciele na swój sposób zwracają się przeciwko rozumowi, to nigdy nie wykraczają zupełnie poza

---

<sup>416</sup> *Ibidem*, s. 98.

<sup>417</sup> *Ibidem*, s. 99-100.

<sup>418</sup> *Ibidem*, s. 100.

jego obręb popadając w milczenie bądź niezrozumiałość. Chociaż jest to najbardziej dostrzegalne w filozofii Szestowa, również i myśl Ciorana balansuje na granicy egzystencji negatywnej pozostając w ramach tego, co w pewien – aczkolwiek niebezpośredni – sposób komunikowalne. Jak zauważa Jaspers, gdy egzystencja uchwytuje granicę „(...) którą tworzy to, co jest w każdym sensie sprzeczne z rozumem, [a – M.R.] co jest równoznaczne z przerwaniem wszelkiej komunikacji, to przecież ona sama może uzmysłwić sobie tę swoją możliwość tylko dzięki rozumowi”<sup>419</sup>.

Bycie sobą (*Selbstsein*) jako egzystencją jest zatem możliwe wyłącznie na gruncie źródłowego odniesienia do drugiego człowieka (*Mitsein*). Nie należy tej relacji z drugim odczytywać w kontekście właściwych immanencji nauk społecznych, np. jako przyczynku do empirycznych analiz relacji międzyludzkich. Ponieważ każda komunikacja egzystencjalna jest historycznie niepowtarzalna, nie może zostać opisana przy pomocy ogólnych pojęć świadomości w ogóle a następnie zreplikowana w zupełnie odmiennych okolicznościach. Jak wskazuje Jaspers, jest to związane zarówno z egzystencjalnym byciem sobą, jakie dochodzi w niej do głosu, jak i właściwą jej bezwarunkowością<sup>420</sup>, a więc wykroczeniem poza cechującą immanencję troską o własny byt empiryczny oraz postrzeganie drugiego człowieka jako konkurenta i zagrożenie. Na gruncie komunikacji egzystencjalnej „nawet zwalczając się wrogowie mogą jeszcze osiągnąć najwyższy stopień jasności i prawdy (...)”<sup>421</sup> przez przeobrażenie zachodzącego między nimi konfliktu w grę wedle określonych reguł i z poszanowaniem drugiego jako *Selbstsein*. Jak stwierdza Jaspers, „(...) gdyby udało się to osiągnąć, to faktycznie nastąpiłby już skok do prawdziwej komunikacji (...)”<sup>422</sup>.

Pomimo tego, że relacja, w której dwa istnienia empiryczne są zdeterminowane przez wzajemną wrogość może uchodzić za przykład skrajny, to uwypukla się w nim jedna z istotnych własności komunikacji egzystencjalnej – powiązanie z walką. Nie jest to jednak walka właściwa immanencji, a więc taka, której celem jest osiągnięcie osobistego zysku, zaś drugi człowiek jawi się wyłącznie jako przeszkoda do przewyciężenia bądź podporządkowania czy to przy pomocy manipulacji, czy przemocy fizycznej. Zamiast tego, w przypadku dwóch odniesionych do siebie egzystencji walka jest prowadzona we wzajemnej miłości. Nie oznacza to po prostu formy, jaką konflikt przybiera na gruncie

---

<sup>419</sup> *Ibidem*.

<sup>420</sup> Por. *ibidem*, s. 98.

<sup>421</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>422</sup> *Ibidem*.

egzystencji. Walka w miłości stanowi „(...) metodę albo wręcz narzędzie komunikacji egzystencjalnej”<sup>423</sup>, a więc oznacza podstawę relacji wzajemnego stawania się sobą. Oznacza to, że chociaż komunikacji egzystencjalnej nie można uchwycić w sposób bezpośredni, to walka w miłości jest w stanie posłużyć za częściowy drogowskaz przy próbie jej charakterystyki. Zgodnie z jaspersowskim pojmowaniem miłości, kochać we właściwym znaczeniu można „(...) tylko coś, co się uobecnia w sposób niezastępowalny”<sup>424</sup>. Takie ujęcie może błędnie sugerować, że miłość ta jest pokrewna choćby stadium estety refleksyjnego z myśli Kierkegarda, gdzie pożądany drugi jawił się jako absolut pozbawiony wszelkich wad, lecz zarazem niedostępny, ponieważ dążenie do niego było zapośredniczone przez kontakt z empiryczną jednostką. Jaspers jest w tym względzie daleki od idealizacji drugiego. Chociaż jest on ujmowany przez pryzmat egzystencjalnej jednostkowości, to miłość w tym przypadku nie ogranicza się do jednego, wybranego człowieka, walka zaś stanowi jej nieodzowny element. Oznacza ona tutaj odniesienie do drugiego, które jest pozbawione zarówno złudzeń negatywnych – np. uprzedzeń czy wrogiego nastawienia – jak i pozytywnych. Drugi nie jest zatem obiektem zauroczenia, a więc nie może być obdarzany bezpodstawnym autorytetem czy specjalnymi przywilejami – we właściwym znaczeniu nie jest on nawet obiektem, lecz niepowtarzalną i jednostkową egzystencją. Walka w miłości nie prowadzi zatem do tego, by wkraść się w łaski drugiego człowieka lub zupełnie go zdominować, lecz by dzięki komunikacji egzystencjalnej zerwać z wszelkimi iluzjami, jakie ma się o sobie. „Jako walka jest owa komunikacja walką jednostki o egzystencję, która jest równocześnie walką o egzystencję własną i innego”<sup>425</sup>. Tym samym walka ta wymaga pełnej gotowości na otwarcie się przed drugim oraz na otwarcie się drugiego przede mną. Ponieważ właściwy jest jej brak wzorców zachowań i ograniczeń, jest związana z odwagą do samokrytyki oraz niechowaniem urazy z powodu naruszenia tego, co jawi się nam jako tabu. Jednocześnie nie oznacza to ironicznego zdystansowania się od rozmówcy, lecz pełne, uczciwe i solidarne<sup>426</sup> zaangażowanie w komunikację egzystencjalną.

„W walce tej obie strony odważają się na to, by się całkowicie odkryć i by móc się nawzajem podać w wątpliwość. Jeśli

---

<sup>423</sup> Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa...*, s. 155.

<sup>424</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 407.

<sup>425</sup> *Ibidem*, s. 106.

<sup>426</sup> Por. *ibidem*, s. 107.



egzystencja jest możliwa, to objawi się ona jako owo uzyskiwanie samego siebie (...) poprzez oddanie samego siebie (...)<sup>427</sup>.

Walka w miłości nie jest prowadzona w oderwaniu od tego, co empiryczne. Ponieważ może zostać określona jako wzajemne uświadamianie iluzji posiadanych na temat siebie, wpływ czynników psychologicznych czy biologicznych nie może zostać pominięty lub przemilczany bez zniekształcenia komunikacji egzystencjalnej. Niemniej świadomość zależności nie może oznaczać przyzwolenia na bezgraniczne podporządkowanie czynnikom immanentnym. Przeciwnie, walka w miłości stanowi afirmację wolności obu egzystencji do tego, by stały się one sobą. Jako taka, walka ta nie może zostać dostrzeżona z perspektywy zewnętrznej – istnieje wyłącznie dla prowadzących ją egzystencji. Dopiero jej rezultat, przeobrażenie siebie, może zostać częściowo uchwycony przez niezaangażowanego obserwatora, nawet jednak wtedy nie będzie to oznaczało zrozumienia przez niego komunikacji dwóch konkretnych egzystencji.

Dotychczasowe próby ujęcia komunikacji egzystencjalnej mogą zostać porównane do zbliżania się do niej z różnych stron: związków z immanencją, przeobrażenia jednostki czy znaczenia walki w miłości. Żadna z tych perspektyw nie odzwierciedla jednak komunikacji egzystencjalnej w pełni. Podobnie jak nie można uchwycić egzystencji przy pomocy ogólnych pojęć bez częściowego zafałszowania, tak i mówienie o związanej z nią komunikacji może ograniczać się jedynie do jej zewnętrznych przejawów. Kolejnym takim przejawem, na który należy zwrócić uwagę w kontekście ogólnej charakterystyki komunikacji egzystencjalnej jest możliwość załamania się i w konsekwencji zerwania. Jak stwierdza Jaspers, „gdy załamuje się komunikacja, sam się załamuję, i to zanim jeszcze załamałem się wraz z innym”<sup>428</sup>. Główna przyczyna załamania się komunikacji egzystencjalnej nie leży zatem po jej stronie.

Proces komunikacji egzystencjalnej nie ma wpisanej w siebie granicy, której osiągnięcie skutkowałoby zatrzymaniem go. Ponieważ zakres tej komunikacji<sup>429</sup> zawsze jest ograniczony, podlega ona ciągłym przeobrażeniom, które ją intensyfikują. Zamiast tego winę za jej zerwanie ponoszą uczestnicy komunikacji egzystencjalnej, co jawi się jako skutek przeciwieństwa rozjaśniania egzystencji – ucieczkę od niej w uprzedmiotowione istnienie empiryczne lub wyobcowaną, samowystarczalną pustkę możliwej egzystencji

---

<sup>427</sup> *Ibidem*, s. 106.

<sup>428</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>429</sup> Należy wyraźnie odróżnić komunikację jako nieskończony proces od jej zakresu przedmiotowego, tj. treści, która w każdym momencie jest ograniczona.

oderwanej od świata. W takim ujęciu zerwanie komunikacji egzystencjalnej może być spowodowane dwoma powiązаныmi z sobą czynnikami. W pierwszym przypadku jest to lęk przed zaturą swojego konkretnego empirycznego istnienia w wyniku odsłonięcia się przed drugim w komunikacji. W takiej sytuacji „ulegam samemu sobie, uchylam się od mojego bycia wolnym, poddam się mojemu byciu takim oto (*Sosein*) (...)”<sup>430</sup>. Lęk zakłada przyjmowanie istnienia sprzeczności pomiędzy egzystencją z właściwym jej komunikacyjnym otwarciem na drugiego a dalszym trwaniem jako *Dasein*. Innymi słowy, jest to lęk przed tym, że wraz z *Selbstsein* zaturacie ulegnie empirycznie wyznaczone „ja”. Właściwa jest mu zarówno niechęć do otwarcia się przed drugim, jak i niepokój o przekształcenie samego siebie w wyniku komunikacji. Ktoś, kto lęka się komunikacji egzystencjalnej, maskuje się przed drugim i nie dopuszcza do odsłonięcia się wobec niego wierząc, że tym samym zachowa samego siebie.

Drugi przypadek doprowadzający do załamania się komunikacji egzystencjalnej również jest oparty na dychotomii egzystencji i *Dasein*, lecz polega na przewadze oporu własnego istnienia empirycznego<sup>431</sup> nad dążeniem do stawania się sobą. Przykładowo, w wyniku redukcyjnego ujmowania rzeczywistości, drugi może być postrzegany nie jako możliwa egzystencja, lecz obiekt, który należy sobie podporządkować na drodze walki. W takiej sytuacji wszelkie próby komunikacji egzystencjalnej z jego strony będą trafiały w próżnię. Inny przykład wpływu własnego istnienia empirycznego na komunikację egzystencjalną jest związany z niezdolnością do zdystansowania się względem sfery popędów, co skutkuje zafałszowanym podejściem do siebie i drugiego jako całkowicie zdeterminowanych przez poprzedzające świadomość siły zarówno biologiczne, jak i psychiczne. Oba czynniki załamania komunikacji egzystencjalnej – lęk i opór – są zatem do siebie zbliżone. Lęk zakłada możliwość egzystencjalnego skoku i ujmuje go jako prowadzącego do zatury niektórych z własności empirycznych składających się na „ja”. Opór natomiast jest związany z bezsilnością wobec naporu własnego istnienia empirycznego. O ile zatem nie sposób zupełnie zerwać z własnym *Dasein* bez popadnięcia

---

<sup>430</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>431</sup> Przez własne istnienie empiryczne (*Eigendasein*) należy rozumieć właściwą każdemu bytowi pojedynczemu konkretność na gruncie *Dasein*. W przypadku człowieka jest to wszystko, czym jest on jako ten konkretny byt empiryczny. W przeciwieństwie do tego *Ichsein* przysługuje tylko i wyłącznie człowiekowi (Por. *ibidem*, s. 55) i jest związane z uświadomieniem własnej bytowej odrębności, na którą składają się trzy aspekty ja: ciało, odniesienia społeczne i pamięć przeszłości. Ponadto kluczową rolę odgrywa charakter jako to, co z jednej strony przekracza jednostkowe istnienie i nad czym nie ma się nigdy pełnej kontroli, z drugiej zaś co daje się ująć w ogólne kategorie i tym samym może stanowić obiekt badań, np. nauk psychologicznych. Niepełność immanentnego rozumienia „ja” pośrednio ukierunkowuje, według Jaspersa, na bycie sobą w znaczeniu egzystencjalnym (Por. *ibidem*, s. 53-63).

w próżnię, o tyle zagrożeniem dla komunikacji egzystencjalnej w równym stopniu jest oderwanie go od związku z egzystencją.

„Komunikacja występuje tylko wówczas, gdy chroniąc swe własne bycie tu oto (*Eigendasein*), gotowi jesteśmy do otwarcia się przed innym. Jest rozjaśnianiem samego siebie i innego, gdy podstawy pozostają ciemne”<sup>432</sup>.

### 2.3. Dwie interpretacje komunikacji egzystencjalnej. Komunikacja a prawda

Komunikacja egzystencjalna ujmowana bez szerszego kontekstu może, co prawda, jawić się jako pobudzająca do otwarcia się na samego siebie, ale nie odzwierciedla to w pełni jej znaczenia. Nie tylko jest ona zależna od doświadczenia sytuacji granicznych, lecz ponadto zyskuje nowe światło na tle filozofii Jaspersa ujmowanej jako całość. Pośród możliwych interpretacji znaczenia komunikacji egzystencjalnej wyróżniają się dwie kontradykcyjne tendencje, które można określić jako ujęcie moralne i metafizyczne. Należy jednak podkreślić, że o ile obu ujęciom można zarzucić radykalizm wykluczający u źródeł alternatywne odczytania komunikacji egzystencjalnej lub co najmniej umniejszający ich znaczenie, o tyle ich uzasadnienie nie implikuje opowiedzenia się po którejkolwiek ze stron. Odwołanie się do nich ma bowiem na celu wyłącznie uwypuklenie przy ich pomocy tych spośród związanych z komunikacją egzystencjalną zagadnień, które nie są możliwe do właściwego rozjaśnienia bez odpowiedniego tła: rolę drugiego, związek z transcendencją i pojmowanie prawdy.

Zgodnie z pierwszym ujęciem podstawowy dla relacji komunikacji egzystencjalnej i stawania się sobą jest wymiar moralny. Przykładowo, według K. Salamuna komunikacja egzystencjalna jest związana z czterema normami moralnymi:

„(...) odwagą do medytacyjno-twórczej samotności i autonomicznej, nie zdeterminowanej zewnętrznie autorefleksji; wolą otwartości jako gotowością do spotkania z innymi ludźmi bez kamuflujących zapewnień i dopuszczeniem do kwestionowania własnych poglądów oraz przekonań bez zastrzeżeń; gotowością do nieegoistycznego zaangażowania na rzecz innych; gotowością do uznania innych ludzi w możliwości ich samorealizacji jako równych co do zasady, pomimo różnic w uchwytnych własnościach zewnętrznych, takich jak płeć, status społeczny,

---

<sup>432</sup> *Ibidem*, s. 132.

sytuacja materialna, poziom wykształcenia, pochodzenie etniczne, itp.”<sup>433</sup>.

Ujęcie to oznacza zatem, że wymiar moralny nie jest wyłącznie wpisany w komunikację egzystencjalną jako jeden z jej aspektów, lecz że posiada on dla niej prymarne znaczenie. Próba wyznaczenia ogólnych norm na takim gruncie opiera się na założeniu ścisłości i jednoznaczności zewnętrznych przejawów oraz warunków wystąpienia komunikacji egzystencjalnej. Tymczasem są one wyłącznie szcztkowe i nie stanowią jednoznacznie określonych ram, po których osiągnięciu komunikacja egzystencjalna automatycznie stanie się możliwa. Ponieważ komunikacja ta jest w każdym przypadku niepowtarzalna, ogólne jej wyznaczniki można co najwyżej porównać do drogowskazów, które mogą nań ukierunkowywać, lecz w żadnym razie nie gwarantują jej osiągnięcia. Przeciw takiemu odczytaniu komunikacji egzystencjalnej przemawia również to, że nawet gdyby wymiar moralny pełnił w niej naczelną rolę, to na gruncie filozofii Jaspersa „(...) nadal nie moglibyśmy uznać jego postrzegania komunikacji za coś innego niż niejasne sformułowanie *postaw mentalnych*, które Existenz rozwija w obliczu spekulatywnej możliwości spotkania drugiego”<sup>434</sup>. Mówiąc inaczej, ujęcie takie może być odczytane przez pryzmat psychologizmu zamykającego egzystencję na to, co odeń odmienne. Abstrahując jednak od ewentualnej krytyki rola drugiego może w tym przypadku zostać określona jako spekulatywna. Oznacza to, że nie tyle sam akt komunikacji z drugim jest istotny, co możliwa wyłącznie przez odniesienie do niego realizacja norm moralnych, ogólny cel, dla realizacji którego komunikacja pozostaje środkiem. Trzeba również zaznaczyć, że pomimo określania roli drugiego jako spekulatywnej, nie oznacza to, że on sam jest konstruktem istniejącym wyłącznie ze względu na realizację norm. Zamiast tego spekulatywność należy pojmować szerzej jako ujmowanie drugiego przez pryzmat tego, co ogólne, a zarazem wobec niego zewnętrzne, nie zaś w kontekście tego, kim jest on jako egzystencja.

---

<sup>433</sup> K. Salamun, *Karl Jaspers. Physician, Psychologist, Philosopher, Political Thinker*, Palgrave Macmillan, Stuttgart 2022, s. 48. („(...) The courage for meditative-creative solitude and autonomous, not externally determined self-reflection; the will to openness as the willingness to encounter other people without camouflaging reassurances and to allow one’s own views and convictions to be questioned without reservation; the readiness for a non-egoistic commitment to others; the readiness to recognize other people in the possibility of their self-realization as equal in principle, despite their differences in comparable external matters, such as gender, social status, financial circumstances, level of education, ethnic origin, etc.”; tłum. – M.R.).

<sup>434</sup> R. Miron, *Karl Jaspers. From Selfhood to Being*, Editions Randopi, New York 2012, s. 124. („(...) we could still not view his perception of communication as anything other than a vague phrasing of *mental positions* that Existenz develops in the face of the speculative possibility of meeting another”; tłum. – M.R.).

Należy ponadto zaznaczyć, że w filozofii Jaspersa, w przeciwieństwie do podejścia Szestowa i Ciorana, aspekt etyczny nigdy nie był odrzucany. Wynika to z cechującego ją wzajemnego dopełniania się immanencji i transcendencji, z czym jest powiązane uwypuklenie praktycznej sfery istnienia – moralnej, społecznej czy politycznej. Nie oznacza to jednak, że aspekt moralny może zostać określony przy pomocy zamkniętego zbioru norm, przeczyłoby to bowiem myśleniu kładącemu jednoznaczny nacisk na jednostkową, egzystencjalną niepowtarzalność i wykraczanie poza zamknięte, *quasi*-systemowe ujęcia przy pomocy zasad wyznaczających granice postępowania. Nawet po doświadczeniach II wojny światowej – gdy akcent jaspersowskiego myślenia przesunął się z egzystencji na filozofię świata i rodzaje ogarniającego, a moralność zaczęła odgrywać większą rolę<sup>435</sup> – komunikacja nie utraciła swego egzystencjalnego, nieredukcyjnego charakteru.

W świetle komunikacji egzystencjalnej myśl Jaspersa jawi się jako z gruntu antysolipsystyczna – stawanie się sobą we właściwym znaczeniu jest bowiem związane z transcendowaniem zamkniętego, istotowo skupionego na własnym świecie „ja” i otwieraniem na to, co radykalnie odmienne. Zgodnie z drugim ujęciem, zaproponowanym przez R. Miron<sup>436</sup>, komunikacja przede wszystkim „(...) jest częścią procesu kształtowania świadomości metafizycznej – lub dokładniej, etapem, na którym ta świadomość stała się dostępna jako cel dla Existenz (...)”<sup>437</sup>. Podobnie jak z egzystencją, tak i z właściwą jej komunikacją związana jest świadomość metafizyczna określana przez Jaspersa jako absolutna. Nie jest ona świadomością przedmiotową, co oznacza, że nie można w jej przypadku mówić o żadnej wiedzy dotyczącej egzystencji czy transcendencji, lecz o ich pozapoznawczej<sup>438</sup> pewności osiągananej w wierze filozoficznej. Według tego podejścia – które może zostać określone jako metafizyczne – komunikacja egzystencjalna stanowi jeden z momentów jaspersowskiej filozofii Bytu. Egzystencja nie jest tu *causa sui*, a więc w tym przypadku bytem ontycznie samowystarczalnym i będącym zarówno własnym źródłem, jak i celem. Mówiąc dokładniej, na gruncie komunikacji egzystencjalnej możliwe dla egzystencji staje się ukierunkowanie na transcendencję. Rola komunikacji

---

<sup>435</sup> Por. np. K. Jaspers, *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, tł. J. Garewicz, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 47-50.

<sup>436</sup> Por. R. Miron, *Karl Jaspers. From Selfhood to Being...*, s. 109-125.

<sup>437</sup> *Ibidem*, s. 123. („(...) it is a part of the formation process of metaphysical consciousness – or more precisely a stage where this consciousness became a conscious goal of Existenz (...)”; tłum. – M.R.).

<sup>438</sup> „Jeśli nie mogę nic wiedzieć ani o jego [tj. transcendentnego źródła – M.R.] bycie, ani o niebycie, to jako możliwa egzystencja, która odnosi się do siebie samej i innych egzystencji, mogę je odczuwać” (K. Jaspers, *Filozofia*, t. II..., s. 380).

egzystencjalnej jest przy tym w pierwszym momencie negatywna – nie prowadzi ona do zbliżenia do siebie jej uczestników, np. poprzez przyjęcie konkretnego stanowiska dotyczącego transcendencji. Zamiast tego najistotniejsze okazują się niedostatki komunikacji egzystencjalnej i uświadomienia sobie niemożności całkowitego jej spełnienia, ponieważ to „*niedoskonałość komunikacji* i ciężar jej rozbitcia objawiają głębię, którą może wypełnić tylko *transcendencja* (...)”<sup>439</sup>.

Już w oparciu o ten pierwszy moment można wyraźnie dostrzec, że ujęcie metafizyczne współdzieli z moralnym spekulatywną rolę drugiego. W obu przypadkach drugi jest nade wszystko pojmowany przez pryzmat tego, co ogólne i co przekracza go jako egzystencję – normy moralne czy ukierunkowanie na transcendencję. Niemniej, jeżeli w pierwszym przypadku najistotniejsze jest to, co zbliża do siebie dwie egzystencje, to w drugim fundamentalna okazuje się nieusuwalna różnica i świadomość niemożności ostatecznego porozumienia. Wbrew pozorom spekulatywnego pojmowania roli drugiego nie należy uważać za wadę czy ograniczenie. Przeciwnie, oderwanie jej odczytywania od konkretnej sytuacji komunikacyjnej i zamiast tego rozpatrywanie jej w szerszym, abstrakcyjnym kontekście pozwala wykroczyć poza wąskie ramy ujmowania komunikacji jako rozmowy dwóch egzystencji. Jednocześnie otwiera to możliwość spojrzenia na twórczość filozoficzną jako na jedną z form komunikacji egzystencjalnej – w tym również tam, gdzie zagadnienia z nią związane nie są formułowane wprost, jak ma to miejsce w myśli Szestowa i Ciorana.

Powiązanie komunikacji egzystencjalnej z transcendencją przebiega w oparciu o dwojako pojmowane zapośredniczenie. Według M. Potępy „(...) stosunek egzystencji do egzystencji jest zapośredniczony przez transcendencję (...)”<sup>440</sup>. Źródłowa zależność egzystencji od transcendencji zawiera w sobie również odniesienie do drugiego. Oznacza to więc nic innego jak stwierdzenie, że na gruncie egzystencjalnym nie może być stosunku do drugiego, które nie byłoby uwarunkowane przez transcendencję. Zarazem jednak „również stosunek do transcendencji jest zapośredniczony przez stosunek jednej egzystencji do drugiej”<sup>441</sup>. Z uwagi na to, że wszelka, nawet komunikacja egzystencjalna dokonuje się w medium immanencji, ukierunkowanie na transcendencję nigdy nie oznacza jej osiągnięcia. Jednakże związek komunikacji egzystencjalnej z transcendencją kończy

---

<sup>439</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 113.

<sup>440</sup> M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej...*, s. 422.

<sup>441</sup> *Ibidem*.

się wraz z konstatacją niedoskonałości i szczątkowości ich powiązania. Należy szczególnie mocno podkreślić, że chociaż ten pierwszy moment posiada elementarne znaczenie, to w przekonaniu Jaspersa równie istotne są wszelkie próby pozytywnego ujmowania transcendencji i jej komunikowania, nawet jeśli są one nieadekwatne – stanowią bowiem szyfry transcendencji. Jednym z przykładów są idee metafizyki. „Idee te poprzez swe zanikanie uniemożliwiają wyraźne poznanie tego, czego jednakże na moment dotykają (...)”<sup>442</sup>. Nie są one ani jednoznacznym odzwierciedleniem Bytu, ani nie są w pełni uwarunkowane przez czynniki immanentne. Zamiast tego idee stanowią odzwierciedlenie stosunku jednostkowej egzystencji do transcendencji. Ich komunikowanie może być tym samym pojmowane jako dokonujące się na gruncie języka przekraczanie ograniczonego myślenia o transcendencji. Nie jest to związane z poznaniem transcendencji w sposób właściwy bytom immanentnym ani jakimkolwiek intelektualnym czy bezpośrednim jej uchwyceniem. Zamiast tego – mówiąc językiem Jaspersa – komunikacja idei poszerza horyzont Ogarniającego. Może to być rozumiane na dwa sposoby w zależności od przyjmowanego związku idei z transcendencją. W pierwszym przypadku transcendencja jest rozpatrywana w perspektywie przeszłości. Oznacza to myślenie o niej w kategoriach źródłowego Jedna<sup>443</sup>, które jest częściowo odzyskiwane na drodze komunikacji „(...) jakby mógł ucichnąć zamęt zwijającej się z powrotem [w jedność] wielości, jakby zapomniana prawda nigdy w pełni nie została zdobyta”<sup>444</sup>. W drugim przypadku komunikacja jest skierowana „(...) naprzód, do bezgranicznego ujawniania się po to, by ukazało się to, co (...) naprawdę jest (...)”<sup>445</sup>. Żadna z tych perspektyw nie sięga samej transcendencji, ukierunkowują one jednak na granice komunikacji egzystencjalnej. Co istotne, powiązanie z transcendencją wskazuje również na właściwe komunikacji egzystencjalnej pojmowanie prawdy.

Odczytywanie transcendencji przez pryzmat abstrakcyjnego czasu i Jedna może przywodzić na myśl cioranowską pierwotną jedność. Nie jest to jednak całkowicie adekwatne porównanie. W przeciwieństwie do cioranowskiego myślenia o jedności, u Jaspersa nie następuje powrót do źródła czy pierwotnego Bytu ani też zespolenie na drodze komunikacji egzystencjalnej „fragmentów” Jedna. Inna jest również motywacja – dla Ciorana podstawowa jest egzystencjalna melancholia i trwoga wynikająca

---

<sup>442</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 114.

<sup>443</sup> Por. *ibidem*.

<sup>444</sup> *Ibidem*.

<sup>445</sup> *Ibidem*, s. 115.

z indywidualności, a więc w ostateczności nieprzekraczalna, jednostkowa perspektywa. Egzystencjalne odczytywanie idei metafizyki w kontekście umieszczonego w przeszłości Jedna charakteryzuje po prostu jeden ze sposobów myślenia o transcendencji w najbardziej ogólnym znaczeniu. Jeśli istnieje w tym przypadku pokrewieństwo z pierwotną jednością Ciorana to można co najwyżej mówić o wspólnym rdzeniu idei, z którego czerpie zarówno Cioran, jak i – przykładowo – Plotyn<sup>446</sup> czy Parmenides<sup>447</sup>.

Pojmowanie prawdy w komunikacji egzystencjalnej<sup>448</sup> Jaspers kontrastuje z jej znaczeniem dogmatycznym, które oznacza „(...) przekonanie, że dla wszystkich ludzi istnieje jedna, powszechnie ważna prawda (...)”<sup>449</sup>. Bez względu na to czy, jak w myśleniu religijnym, została dana przez Boga w konfesyjnym rozumieniu, czy też może zostać osiągnięta, np. wyłącznie na drodze badań w naukach szczegółowych, to prawda ujmowana dogmatycznie jest związana z wiecznym i niezmiennym porządkiem, który człowiek może jedynie poznawać, akceptować i biernie się do niego dostosowywać. Wynika stąd, że najbliższa znaczeniu dogmatycznemu w rozumieniu Jaspersa jest klasyczna koncepcja, zgodnie z którą prawda stanowi *adaequatio rei et intellectus*, choć w najszerszym sensie dotyczy każdego ujęcia, w którym człowiek nie partycypuje aktywnie w jej kreacji, lecz zdany jest na jej odtwarzanie – tak na gruncie jednego czy kilku rodzajów ogarniającego, jak i immanencji jako takiej. Nie ma przy tym znaczenia, czy prawda jest związana z rozumem, czy wiarą pojmowaną na zasadzie powszechności – w każdym przypadku „(...) przed tą zniewalającą (*gewaltsame*) prawdą ma się ugiąć wszystko, choćby samo nie mogło w niej uczestniczyć”<sup>450</sup>. Przywodzi to na myśl bardzo zbliżone podejście Szestowa, przy czym to, co odróżnia stanowiska obu filozofów w tym kontekście jest ukierunkowanie ich krytyki. O ile obaj wskazują na zniewolenie właściwe uniwersalnemu znaczeniu prawdy,

---

<sup>446</sup> Plotyńskie myślenie o Byciu oddaje, m. in. metafora wypływających z jednego źródła rzek. „(...) pomyśl sobie źródło bez żadnego innego początku, które się użyczyło wszystkim rzekom, ale nie zostało wyczerpane przez te rzeki, lecz trwa jako takie w spokoju, a rzeki, które zeń wypłynęły, kiedy jeszcze są razem (...), wiedzą już niejako z góry, gdzie każda wyśle swe nurty (...). Toteż sprowadzanie do »jednego« zachodzi wszędzie (...) aż ktoś dojdzie do Jednego bezwzględnie, ono zaś już się nie daje sprowadzić do innego”. (Plotyn, *Enneady*, t. I, tł. A. Krokiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 432).

<sup>447</sup> Por. np. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tł. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Poznań 1999, s. 244-245.

<sup>448</sup> Tak dogmatyczne, jak i egzystencjalne znaczenia prawdy odnoszą się do Bytu. Należy odróżnić je od prawdy naukowej, która „(...) dotyczy fragmentu rzeczywistości, można ją poznać obiektywnie, przekazać w oparciu o dowód i negację, zdobyć w samotności, dzielić ludzi na tych, którzy mają do niej dostęp i niewtajemniczonych (...)”. (Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa...*, s. 162).

<sup>449</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 111. Por. także T. Kupś, *Prawda religijna i tolerancja*, [w:] M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), „Fundamentalizm i kultury”, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005, s. 309-310.

<sup>450</sup> *Ibidem*, s. 112.



o tyle Szestow akcentuje przede wszystkim jej przeciwieństwa – tajemniczość czy jednostkowość<sup>451</sup>. „Prawda jest absurdalna i paradoksalna, ponieważ odsyła człowieka do rzeczywistości ponadnaturalnej, gdzie nie obowiązują prawa i zasady logiki”<sup>452</sup>. Jest to jednak związane z *sola fide*, przekonaniem, że jedyną „metodą” dotarcia do prawdy jest wiara. Nawet jeśli na gruncie filozofii Szestowa można powiązać prawdę z działalnością człowieka, to jest to zawsze aktywność jednostkowa i w ostateczności ukierunkowująca na wiarę. „Filozoficzna prawda ma służyć nie *objaśnianiu* świata, ale powinna stać się sposobem wyrażania wiary i odniesieniem się do Boga”<sup>453</sup>. W przeciwieństwie do Szestowa, Jaspers szczególnie mocny nacisk kładzie na aktywność człowieka we współtworzeniu prawdy. Ponadto, chociaż w jego rozumieniu wiara filozoficzna stanowi integralną część tej aktywności, to nie oznacza ona przeciwieństwa tego, co ogólne czy immanencji.

Dogmatyczne ujmowanie prawdy zawsze prowadzi do jej wypaczenia. Obejmuje ograniczoną perspektywę – np. jednego z rodzajów ogarniającego – z czym związane jest uznanie jej za jedyną i totalną. Skutkuje to konfliktem opartym na świadomości zachodzących sprzeczności, co jednak nie oznacza zwrotu ku relatywizmowi znoszącemu dogmatyzm jednej, powszechnej prawdy. Zamiast tego „(...) rodzi się fanatyzm, który przerywa wszelką komunikację”<sup>454</sup>. Tym samym dogmatyczny sposób myślenia o prawdzie prowadzi do jej przeciwieństwa – nieprawdziwości i zamknięcia w ramach zawężającej perspektywy. W przeciwieństwie do tego Jaspers wskazuje na konieczność uwzględnienia znaczenia komunikacji w myśleniu o prawdzie. Nie jest to jednak prawda powszechna i dogmatyczna, obowiązująca wszystkich i zniewalająca ich. Zamiast tego jej uświadomienie „jest możliwe na tej drodze, że przemyśli się wszystkie rodzaje ogarniającego tak, ażeby droga możliwej egzystencji w świecie uzyskała najszerszą przestrzeń”<sup>455</sup>. Prawda nie jest więc związana wyłącznie z komunikacją, lecz może zostać określona jako egzystencjalna. U podstaw cechuje ją otwartość na wszystkie rodzaje ogarniającego i świadomość granic tak w odniesieniu do transcendencji, jak i bytu drugiego człowieka.

---

<sup>451</sup> Por. J.A. Prokopski, *Nadzieja skowana niepewnością. Wokół myśli Lwa Szestowa*, [w:] „Ruch filozoficzny”, nr 1 (78/2022), s. 90-91.

<sup>452</sup> A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 43.

<sup>453</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>454</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 112.

<sup>455</sup> *Ibidem*, s. 106.

W przekonaniu Jaspersa w czasowym istnieniu nie ma możliwości uchwycenia Jednej prawdy – oznaczałoby to zniesienie transcendencji i czyniłoby tego, kto ją osiągnął kimś na podobieństwo Boga. W ontycznej sytuacji człowieka, z jednej strony ukierunkowanego na wieczność, z drugiej natomiast istotowo zależnego od immanencji, możliwa jest wyłącznie wielość prawd związanych z odmiennymi perspektywami na Byt. „Ponieważ człowiekowi jest niedostępne w czasowym istnieniu posiadanie transcendencji na podobieństwo poznawalnego przedmiotu, (...) każdy rodzaj tej Jednej prawdy, [rozumianej] jako prawda absolutna, w świecie może być tylko w istocie historyczny: bezwarunkowy dla tej egzystencji i właśnie dlatego pozbawiony powszechnej ważności”<sup>456</sup>. Prawda nie jest więc zewnętrzna wobec człowieka i niezależna względem jego działań. Na gruncie egzystencjalnym w sposób fragmentaryczny i niepowtarzalny człowiek uczestniczy w prawdzie stając się samym sobą. Oznacza to „(...) wewnętrzną przemianę człowieka, który przyjmuje wtedy nową postawę wobec świata i drugiego człowieka, otwiera się na treści, które mu przekazuje Drugi, i sam swoje przekonania jemu udostępnia”<sup>457</sup>. Tym samym komunikacja egzystencjalna i prawda są od siebie nieodzowne. Nie chodzi przy tym o narzucenie przy pomocy komunikacji egzystencjalnej swojego pojmowania Bytu, lecz o nieskończoną wolę wspólnego poszukiwania go. Komunikacja egzystencjalna otwiera na transcendencję, lecz jej nie odsłania. Prowadzi to do wielości możliwych prawd egzystencjalnych, które wszystkie w równym stopniu są zasadne. Jednocześnie jednak, „(...) w komunikacji nie można nigdy osiągnąć prawdy ostatecznej i zachować jej na stałe, jeśli zarówno prawda, jak i komunikacja widzą, że jakby *zanikają w obliczu transcendencji* (...)”<sup>458</sup>. Na drodze wyznaczonej przez komunikację egzystencjalną prawda zawsze pozostaje zatem prawdą stającą się.

„Czymś ostatecznym dla nas, w sensie filozoficznym, są rodzaje naszych postaw, nasze cele, które same dają się pomyśleć tylko jako formy, prawdy, które odczuwamy tylko w zarodku. Nie są nimi odległe niemożliwości, lecz możliwości, które stanowią wstęp do rozmowy (...)”<sup>459</sup>.

Z jaspersowskim pojmowaniem wielości prawd związane jest zagrożenie dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, jeśli prawda nie będzie ujmowana w sposób egzystencjalny, lecz czysto zewnętrzny, to wielość zawsze doprowadzi do relatywizmu.

---

<sup>456</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>457</sup> Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa...*, s. 163.

<sup>458</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 102.

<sup>459</sup> *Ibidem*, s. 113.

W zaproponowanym ujęciu interpretacyjnym oznacza to traktowanie prawd bez jednoczesnego osobistego zaangażowania się. O ile wszystkie prawdy są w takim przypadku równie wartościowe, o tyle jednocześnie nie mają one żadnego znaczenia dla stojącego się sobą człowieka – mogą zostać porównane do różnych, często sprzecznych stanowisk, które są analizowane bez opowiadania się za jednym z nich. Po drugie, wielość bez otwartości może skutkować przeobrażeniem własnej prawdy na sposób dogmatyczny i ewentualnymi próbami narzucenia jej innym. Tym istotniejsza okazuje się wynikająca ze świadomości nieuchwytności transcendencji tolerancja, „która słucha i udziela się wstępując w bezkresny proces komunikacji unikającej przemocy”<sup>460</sup>.

---

<sup>460</sup> *Ibidem*. Odnosnie znaczenia tolerancji w kontekście wątków egzystencjalnych por. T. Kupś, *Prawda religijna i tolerancja...*, s. 311-314.

## Rozdział III

### 3.1. Rola filozofii w kontekście komunikacji egzystencjalnej

#### 3.1.1. Filozofia między biografią a teorią

Dotychczasowe analizy komunikacji egzystencjalnej miały przede wszystkim charakter ogólnych rozważań skupionych wokół związanych z nią kontekstów, m.in. różnic względem jej form immanentnych, rolą pełnioną w ukierunkowaniu na transcendencję czy wyłaniającym się na jej gruncie znaczeniem prawdy. Abstrakcyjność wywodu może jednak błędnie przywozić na myśl, że w znaczeniu egzystencjalnym komunikacja odbywa się wyłącznie jako bezpośrednia rozmowa dwóch możliwych egzystencji. W rzeczywistości natomiast nie jest ona zależna od żadnego konkretnego sposobu komunikowania. W zaproponowanym ujęciu interpretacyjnym oznacza to, że za przykłady komunikacji egzystencjalnej mogą zostać uznane również takie metody ekspresji, które nie mają jednoznacznie określonego odbiorcy, jak najszerzej pojmowana działalność artystyczna, religijna czy filozoficzna<sup>461</sup> – pod warunkiem, że stanowią przejaw egzystencji, nie zaś immanentnych rodzajów ogarniającego. To właśnie w twórczości filozoficznej, w szczególności jej związkach ze stawaniem się sobą i odniesieniem do drugiego, najbardziej dostrzegalne staje się powiązanie myśli Szestowa i Ciorana z komunikacją egzystencjalną. Tym samym wyodrębnienie motywów komunikacji egzystencjalnej należy poprzedzić krótką analizą pojmowania znaczenia filozofii przez trzech myślicieli. W odniesieniu do Jaspersa pełni to dwojaką funkcję. Po pierwsze, jest uzupełnieniem zagadnień poruszonych już w innych ujęciach, np. w odniesieniu do znaczenia rozumu. Po drugie, stanowi kontekst interpretacyjny dla podejścia Szestowa i Ciorana, analogicznie do dotychczas prowadzonych analiz. To z kolei umożliwi wyodrębnienie motywów posiadających szczególne znaczenie dla komunikacji egzystencjalnej – paradoksu i niezakorzenia w przypadku Szestowa oraz liryzmu i subiektywności myślenia u Ciorana.

Znaczenie filozofii na gruncie myśli Jaspersa należy rozpatrywać w trzech podstawowych kontekstach: w związku z egzystencją i stawaniem się sobą, systematyką

---

<sup>461</sup> Należy jednak podkreślić, że w przeciwieństwie do koncepcji Jaspersa, gdzie filozofia, religia i sztuka posiadają wyraźnie określone znaczenia, w myśli Szestowa i Ciorana różnice pomiędzy nimi są bardziej płynne, co prowadzi do ich przenikania się również w związku z komunikacją czy twórczością ujmowaną od jej strony praktycznej. Por. np. K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 445-448 i 495-497 oraz K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 611.

myślenia oraz komunikacją<sup>462</sup>. W przekonaniu Jaspersa filozofia nie jest działalnością uprawianą w sposób zupełnie oderwany od osoby jej twórcy. Po pierwsze oznacza to, że filozofia jest pod tym względem odmienna od badań naukowych, gdzie z uwagi na elementarną rolę świadomości w ogóle poszczególni uczestnicy mogą być zastępowani po spełnieniu określonych kryteriów. Chociaż mogą pomiędzy nimi występować różnice pod względem uzdolnienia czy preferencji naukowych, to dla treści badań nie ma znaczenia sama osobowość badacza, tj. to, kim on jest jako jednostka – nawet w odniesieniu wyłącznie do immanentnych rodzajów ogarniającego. Po drugie natomiast filozofia nie jest anonimowa w sposób, który może zostać określony jako oderwanie myśli, nawet najbardziej abstrakcyjnej, od życia filozofa. Jak miał niegdyś stwierdzić Heidegger, w odniesieniu do filozofa istotne jest wyłącznie to, że „(...) urodził się, myślał i umarł – cała reszta to czysta anegdota”<sup>463</sup>. Można to pojmować nie tylko jako propozycję spojrzenia na historię filozofii przez pryzmat samych idei, bez uwzględniania znaczenia biografii twórców czy wpływu zewnętrznych czynników na ich powstanie. W szerszym, wykraczającym poza Heideggera ujęciu sformułowanie to można odczytywać jako próbę redukcji lub zupełnej negacji oddziaływania osobowości filozofa, w szczególności tego, kim jest on jako egzystencja, na treść głoszonych poglądów filozoficznych. Nawet jeśli nie sposób oddzielić filozofii od ewentualnego wpływu czynników psychologicznych, społecznych czy dziejowych, to w tym ujęciu wydarza się ona poza wymiarem egzystencjalnym, nie angażuje pełni bytu człowieka. W kontraście do tego Jaspers stwierdza, że „filozofia musi móc się urzeczywistnić w *jednym* człowieku oraz w napięciu *jednego* życia”<sup>464</sup>. Oznacza to całkowite powiązanie filozofii z jednostką polegające nie tylko na tym, że filozofia nie może być działalnością kolektywną, lecz przede wszystkim, iż stanowi odzwierciedlenie egzystencjalnej sytuacji filozofa.

Wspomniane przez Jaspersa powiązanie z życiem może sugerować, że pojmuje on filozofię w sposób zbliżony do Nietzschego, który twierdzi, iż filozofia jest „(...) wyznaniem swego twórcy, rodzajem *mémoires* (...)”<sup>465</sup>, a więc formą intelektualnej

---

<sup>462</sup> Jak skrótowo stwierdza sam Jaspers, „(...) bycie tu oto filozofii jest przede wszystkim dziełem pojedynczego człowieka. W ramach tego dzieła powinna ona mieć swój charakter konieczny jako efekt jego sytuacji i bycia tu oto człowieka. Filozofia jako struktura myślenia jest następnie umieszczana w jednym zwartym systemie. Wreszcie w *komunikacji* odwołującej się do wspomnień staje się ona *historią filozofii*”. (K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 406).

<sup>463</sup> Cyt. za: M. Kaźmierczak, *Marrańska auto-bio-thanato-heterografia jako figura dekonstrukcji w pismach Jacques'a Derridy*, [w:] A. Bielik-Robson, P. Sadzik (red.), „Widma Derridy”, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2019, s. 263.

<sup>464</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 406.

<sup>465</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości...*, s. 13.

autobiografii. Abstrahując od treści filozofii Nietzschego należy zauważyć, że o ile trop ten jest znacznie bliższy intencjom Jaspersa, o tyle zamysł przyświecający dwóm myślicielom nie jest identyczny. Myśl Nietzschego jest bowiem z gruntu witalistyczna<sup>466</sup>, dla Jaspersa zaś znaczenie związku filozofii z życiem filozofa nie kończy się na konstatacji jej jednostkowego i immanentnego aspektu. Zamiast tego każdy filozofujący człowiek posiada własną, niepowtarzalną perspektywę na nieuchwytny jednoznacznie Byt<sup>467</sup>. Tym samym filozofowanie oprócz aspektu jednostkowego – egzystencjalnego i „biograficznego” posiada również drugi, teoretyczny.

„Filozofowanie ma niejako dwa skrzydła, przy czym jedno porusza się w żywiole komunikowalnego myślenia, powszechnej teorii, drugie zaś w żywiole indywidualnej egzystencji. Oba skrzydła tylko razem mogą osiągnąć wzlot”<sup>468</sup>.

Dwa aspekty filozofowania są zatem nierozłączne – gdy ztraca się odniesienie do egzystencji, myśl staje się jałowym teoretyzowaniem, jeśli zaś jest zupełnie oderwane od tego, co ogólne, pozostaje w obrębie subiektywności i nie może zostać zakomunikowane. Niemniej filozofowanie według Jaspersa jest u podstaw skupione na egzystencji – jego znaczenie w tym kontekście najtrafniej określa troska o stawanie się samym sobą. Według Jaspersa „(...) chcę dopiero przez filozofowanie stać się kimś, kim jestem jako możliwość”<sup>469</sup>. Filozofowanie nie jest więc ani poznaniem, które po spełnieniu określonych warunków prowadzi do stworzenia teorii, ani autobiografią filozofa, lecz egzystencjalnym działaniem i jedną z dróg urzeczywistnienia się jako egzystencja. Można stąd wysnuć wniosek, że bez względu na treść filozofowania, a więc konkretne głoszone poglądy, w ostatecznym rozrachunku mówi ono zawsze o samym filozofującym człowieku. Nie można tego jednak uznać za zarzut; przeciwnie, „(...) kto tego nie czyni, ten nie filozofuje, lecz oszukuje, bo (...) się od nas izoluje”<sup>470</sup>.

---

<sup>466</sup> Por. np. H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia...*, s. 350 i K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii...*, s. 147-148.

<sup>467</sup> „(...) zadanie filozofii, przez długi czas prawie zapomniane: dojrzeć źródła rzeczywistości i ująć ją w sposób, w jaki myśląc obcuje z samym sobą – w wewnętrznym działaniu” (K. Jaspers, *Filozofia egzystencji...*, s. 80).

<sup>468</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 606. Należy również zaznaczyć, że podobnie jak ma to miejsce w przypadku Szestowa i Ciorana, również Jaspers nie uniknął odczytywania przez pryzmat własnej filozofii myśli Nietzschego przypisując jej analogiczne dwa aspekty. Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii...*, s. 9.

<sup>469</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 415.

<sup>470</sup> *Ibidem*, s. 416.

Z drugiej zaś strony, skupiając się wyłącznie na jednym „skrzydle” filozofowania, pozostaje się w ramach prywatnego, zazwyczaj chaotycznego myślenia, dla którego równie dobrą metodę ekspresji może stanowić, np. nadmieniona działalność artystyczna. Nieodzowny teoretyczny aspekt filozofowania nie oznacza jednak zamknięcia egzystencji w ramach systemu. Podobnie bowiem jak ograniczona do samej siebie egzystencja „(...) jest czymś w rodzaju więzienia (...)”<sup>471</sup>, tak i przeobrażenie myślenia w system może zostać uznane za wypaczające i ograniczające filozofowanie. System w przekonaniu Jaspersa zawodzi w trzech kluczowych obszarach: immanencję, która zawsze pozostaje otwarta, zamyka w ramach pozornej całości; egzystencję wypacza przez uniemożliwienie źródłowego stawania się sobą wspólnie z drugim; transcendencję zaś stara się uchwycić na gruncie konieczności<sup>472</sup>. Filozofowanie nie powinno opierać się na odgórnie ustalonych, nieprzekraczalnych aksjomatach, które wyznaczając schematy myślenia mają na celu uchwycenie Bytu samego. Zamiast tego filozofowanie „(...) może za pomocą systematyki orientować, rozjaśniać oraz wielorako objawiać (...)”<sup>473</sup> możliwości egzystencji. Podobnie jak inne zagadnienia filozofii Jaspersa systematykę można przyrównać do drogowskazów, które ułatwiają poruszanie się w nieznanym terenie, lecz nie ograniczają ścieżki wyłącznie do wytyczonych traktów<sup>474</sup>. Zamiast tego sama droga jest tworzona wraz ze stawianiem kolejnych kroków, a więc upewnianiem się w filozofowaniu odnośnie podjętych egzystencjalnych rozstrzygnięć. Systematyka nie stanowi więc odmiany myślenia systemowego, od początku dążącego do uchwycenia całości Bytu, lecz oznacza wolę „(...) metodycznego przysposobienia już zdobytych środków dla dalszego toku filozofowania”<sup>475</sup>.

Z powiązaniem egzystencjalnego i systematycznego aspektu filozofowania – czy też, szerzej, egzystencji i rozumu – związane są dwie główne implikacje dla komunikacji. Po pierwsze, filozofowanie nie może oznaczać zamknięcia we własnej egzystencji, a więc myślenia *stricte* subiektywnego. Chociaż filozofia jest zawsze dziełem jednostki, to w przekonaniu Jaspersa jej najważniejszym źródłowym impulsem – oprócz zdziwienia,

---

<sup>471</sup> *Ibidem*, s. 417.

<sup>472</sup> Por. *ibidem*, s. 423.

<sup>473</sup> *Ibidem*, s. 422.

<sup>474</sup> „Filozofia oznacza bycie w drodze. Jej pytania są istotniejsze od odpowiedzi, a każda odpowiedź przemienia się w nowe pytanie” (K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych...*, s. 8). W odniesieniu do rozróżnienia systemu i systematyki Jaspers posługuje się również zbliżonym znaczeniowo porównaniem do budowania, które nie trzyma się ściśle planów. Por. K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 429.

<sup>475</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji...*, s. 78.

wątpienia oraz doświadczenia sytuacji granicznych – jest dążenie do komunikacji i autentycznego odniesienia do drugiego. „Świadczy o tym fakt, że filozofia od początku dąży do przekazu, wypowiada siebie i chce być słyszana, że jej istotą jest właśnie przekazywalność, której nie sposób oddzielić od prawdy”<sup>476</sup>. Innymi słowy, filozof nie może być eremita, który w niekomunikowalnym myśleniu oddziela się od świata, by w mistycznej samotności odnosić się do Bytu. Na gruncie koncepcji Jaspersa oznaczałoby to zaprzeczanie własnej egzystencjalnej sytuacji i stanowiło formę ucieczki od wolności. Ale filozof nie może być eremita również w znaczeniu zamknięcia na myślenie drugiego i filozofowania wyłącznie w oparciu o samego siebie, bez komunikacyjnego przyswojenia prawd innych niż własne. Nie sposób filozofować w próżni, bowiem „(...) jestem tylko z innym człowiekiem – sam jestem niczym”<sup>477</sup>.

Po drugie, ze względu na to, że filozofia stanowi odzwierciedlenie prawdy filozofującego człowieka, jest w istocie niepolemiczna. Ponieważ filozofia nie oznacza konfliktu perspektyw, które mogą zbliżać się lub oddalać od jednej i powszechnie obowiązującej prawdy, nie ma na celu zajmowania stanowisk, do których należy potem przekonać oponentów. Mówiąc inaczej, filozofia Platona nie jest obiektywnie bardziej prawdziwa od poglądów Arystotelesa – i *vice versa*. „Filozofia nie może niczego wieścić, nie może ukazywać niczego stałego, niczego absolutnego jako realnej ostoji w świecie”<sup>478</sup>. Zamiast tego przybiera ona formę apelu, który – używając szestowowskiej metafory – ma budzić człowieka do uświadomienia sobie własnych możliwości egzystencjalnych. Nie odwołuje się zatem do powszechnej, profetycznej prawdy, lecz do wolności jednostki. Jest z tym związane odczytywanie przez Jaspersa historii filozofii jako pełniącej rolę ukierunkowującą na dotychczas nieuświadomione możliwości – a więc stanowiącej formę komunikacji egzystencjalnej, w której przez uobecnianie innych koncepcji, człowiek staje się samym sobą. Jak zaznacza Jaspers, poznanie historii filozofii oraz idei innych myślicieli, choć umożliwia odsłonięcie tego, co jest odmienne ode mnie samego,

„(...) nie oznacza wyjścia poza granice mojego skończonego bycia tu oto. I nawet idealne dopełnienie historycznych wspomnień obecnej komunikacji (...) odnosi mnie tylko do *bycia samym sobą* [podkr. – M.R.], którego nie można zmienić w całość bytu”<sup>479</sup>.

---

<sup>476</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych...*, s. 17.

<sup>477</sup> *Ibidem*.

<sup>478</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 605.

<sup>479</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 408.



Podobną rolę można przypisać polemice filozoficznej. Nie jest ona odzwierciedleniem konfliktu, lecz u swoich podstaw ma walkę w miłości i otwartość na prawdę drugiego człowieka. W tym ujęciu może być ona wartościowa nawet wtedy, gdy nie prowadzi do porozumienia odnośnie konkretnych poglądów. Należy ponadto nadmienić, że jeżeli Jaspers proponuje, by koncepcje filozoficzne odczytywać w kontekście egzystencjalnym, nie zaś przez pryzmat klasycznie pojmowanej prawdy, to również jego stanowisko powinno się interpretować w ten sam sposób. Wynika z tego, że właściwym podejściem do rodzajów ogarniającego, komunikacji egzystencjalnej czy szyfrów transcendencji nie jest ich dosłowne, bierne przyjmowanie, lecz spoglądanie „poza nie” na ich egzystencjalne źródło i odnoszenie do własnej sytuacji.

Reasumując, w kontekście powiązania komunikacji egzystencjalnej z myślą Szestowa i Ciorana należy szczególnie zaznaczyć, że filozofia musi stanowić unikalny wytwór jej autora, a więc odzwierciedlenie jego egzystencji. Nie jest ona światopoglądem ani zbiorem reguł, które należy stosować w celu osiągnięcia określonych rezultatów, np. szczęścia. Każda koncepcja filozoficzna stanowi przykład szyfru<sup>480</sup>, który jest odczytywany przez odniesienie do sytuacji egzystencjalnej autora, a tym samym dokonuje przeobrażenia szyfru – przeobrażając zarazem siebie samego<sup>481</sup>.

### 3.1.2. Egzystencjalna krytyka filozofii w myśli Szestowa i Ciorana

O ile Jaspers jest przekonany o konieczności pojmowania filozofii przez odwołanie się do jej „dwóch skrzydeł”, o tyle podejście Szestowa i Ciorana odznacza się antynomicznością tego, co ogólne i tego, co systemowe. Chociaż z perspektywy jaspersowskiego pojmowania egzystencji jej absolutyzacja kosztem immanencji stanowi formę zamknięcia, przeobrażenia w egzystencję negatywną, to zarówno dla Szestowa, jak i Ciorana dopiero po przekroczeniu rozumu i abstrakcyjnego myślenia możliwe staje się właściwe filozofowanie. Niemniej dychotomia ta nie jest tak jednoznaczna, zwłaszcza na gruncie szestowowskiej krytyki, gdzie kluczowe znaczenie odgrywa różnica w powiązaniu myślenia i życia. Kontekstualne uwypuklenie wybranych zarzutów, jakie Szestow i Cioran

---

<sup>480</sup> „Filozofia trwa w kręgu szyfrów, które pozostają w stanie zawieszenia” (K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 605).

<sup>481</sup> Por. K. Jaspers, *Filozofia*, t. I..., s. 416.

stawiają filozofii może posłużyć za negatywny punkt wyjścia dla tego, co w przypadku obu myślicieli może zostać nazwane egzystencjalnym stawaniem się sobą.

Próba wypracowania teoretycznego modelu, a więc całościowego lub częściowego ujęcia zagadnień z uwzględnieniem zachodzących pomiędzy nimi relacji musi w przypadku filozofii Szestowa zakończyć się fiaskiem<sup>482</sup>. Jednakże, nawet pobieżna jej analiza prowadzi do spostrzeżenia wskazanego już<sup>483</sup> ostrego dualistycznego podziału, który chociaż jest najbardziej uwypuklony w związku z przewodnim motywem konfliktu zachodzącego między rozumem i wiarą, to przebiega przez wszystkie zagadnienia i istniejące podziały.

Jeden z przykładów odzwierciedlenia dualizmu stanowi dychotomia między figurami filozofa i proroka. W analizowanym znaczeniu podział ten można scharakteryzować następująco: istnienie filozofa<sup>484</sup> wyznacza pozór, ponieważ pomimo tego, że dla niego „istnieje najpierw prawda”<sup>485</sup>, a więc dążenie do osiągnięcia wiedzy stanowi naczelną wartość jego istnienia, to nigdy nie jest on w stanie osiągnąć niczego ponad jej surogat, do którego dochodzi w wyniku zaślepienia głoszonymi przez siebie ideami oraz stłumienia zarówno własnej jednostkowości, jak i związanych z nią wątpliwości. Stoickie uspokojenie, które temu towarzyszy i do którego stara się przekonać

---

<sup>482</sup> Głównym tego powodem jest już sprzeczność takiego dążenia z założeniami filozofii Szestowa, która niejako programowo stawia sobie za cel kontestowanie jednoznacznych klasyfikacji głosząc, że „przy każdej okazji, na każdym kroku, potrzebnie i bez jakiegokolwiek potrzeby, w sposób uzasadniony i nieuzasadniony, należy wyśmiewać powszechnie akceptowane sądy i wygłaszać paradoksy” (L. Szestow, *Apoteoza niezakorzenia...*, s. 30). W związku z tym taka próba szybko natrafiłaby na sprzeczności, które nie tylko wypełniają szestowowskie rozważania, lecz stanowią również ich integralną część. Taki charakter filozofii Szestowa wskazuje na naczelną cel jej przyświecający: radykalne dążenie do zniesienia wszelkich ograniczeń przypisywanych rozumowi, a tym samym wkroczenie w otwierający się wówczas „nowy wymiar myślenia”. Założenie o niemożliwości wypracowania teoretycznego modelu zdawało się przyświecać niektórym interpretatorom filozofii Szestowa, którzy podjęte analizy prowadzili głównie nie wprost, tj. na zasadzie porównań i kontrastów poszczególnych zagadnień i motywów filozofii Szestowa z innymi myślicielami oraz tradycjami intelektualnymi czy religijnymi. Za przyjęciem takiej metody prowadzenia badań przemawia zarówno to, że Szestow znaczną część swojej uwagi poświęca komentowaniu myśli innych filozofów, jak i to, iż rozwiązanie takie pozwala wprowadzić choćby częściowy porządek w jego myśli, które są rozproszone i gęsto operujące językiem metafor, pozbawionym ścisłości przyjętej w filozofii. Komparatystyka jako metoda analizy tekstów filozoficznych, z uwagi na to, że zazwyczaj opiera się na uwypukleniu motywów, które dany myśliciel w pewnym stopniu współdzieli z innymi, może jednak prowadzić do mylnego odczytania, jeżeli jej celem jest prezentacja idei filozofa jako względnej całości. W takiej sytuacji najlepszym rozwiązaniem zdaje się być równoważenie zewnętrznych porównań przez próbę wskazywania powiązań zachodzących „wewnątrz” przestrzeni zagadnień danego filozofa. Por. A. Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 7-8, 167-270 i C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa...* s. 11-15.

<sup>483</sup> Por. punkt 1.3.1. Dwie postawy względem konieczności.

<sup>484</sup> Szestow określa tego filozofa mianem spekulatywnego bądź racjonalistycznego w odróżnieniu od myśliciela egzystencjalnego, którego w kontekście rozważań można utożsamić z prorokiem.

<sup>485</sup> L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły...*, s. 40.

innych i samego siebie<sup>486</sup>, okazuje się nie tyle zwieńczeniem poszukiwań, co potwierdzeniem zniewolenia określającego takie istnienie. Przypisywana filozofowi postawa stoicka nie jest bowiem rezultatem wyzwolenia, jakie niesie wiedza, lecz wynika z uświadomienia sobie ograniczeń, których najbardziej jaskrawy przykład stanowi świadomość konieczności śmierci. W tym znaczeniu „stoicyzm zrodził się z rozpacz i całkowitej beznadziejności”<sup>487</sup>. Figurę proroka można natomiast odczytywać jako skrajne przeciwieństwo filozofa w tym znaczeniu, że charakteryzującą ją naczelną wartość stanowi wiara. Nie oznacza to stłumienia wątpliwości, podobnego do stoickiego spokoju filozofa, osiąganego jednak w rezultacie zastąpienia wiarą niemożliwego do zrealizowania dążenia do wiedzy. Przeciwnie, szestowowskie pojmowanie wiary można określić m.in. jako porzucenie niewolniczego poddania się rozumowi – dlatego stanowi ona wystąpienie przeciwko ograniczeniom przezeń narzuconym. W związku z tym z jednej strony wiara jest związana z trudem stałego jej podtrzymywania i niemożliwością uznania pozorów, z drugiej natomiast z trwogą w obliczu nieskończonego odległego i milczącego Boga<sup>488</sup>.

Chociaż przytoczona dychotomia może uchodzić jedynie za marginalne odzwierciedlenie figur reprezentujących dwie skrajności głównego dualizmu rozumu, to wskazuje ponadto na dwie implikacje. Pierwszą z nich stanowi zaakcentowanie tożsamości wiary i życia. Ponieważ dla proroka wszelkie zadowolenie czy stoickie poddanie się koniecznościom oznaczają „(...) początek rozkładu i śmierci”<sup>489</sup>, implikacja ta nakierunkowuje na obecne w filozofii Szestowa połączenie czy wręcz utożsamienie wiary i stanów negatywnych<sup>490</sup> oraz jednoczesne powiązanie tych drugich z szestowowskim pojmowaniem życia<sup>491</sup> jako wykraczającego poza przypisywane filozofowi próby

---

<sup>486</sup> „Filozof był i powinien być przede wszystkim spokojnym, zrównoważonym, opanowanym, wiedzącym dokąd idzie i co go czeka, człowiekiem. A jeśli nawet nie być, to przynajmniej sprawiać takie wrażenie” (*Ibidem*, s. 39).

<sup>487</sup> L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*..., s. 16.

<sup>488</sup> „Filozof poddaje się i piekłu, i śmierci, i w tym »wolnym« poddaństwie odnajduje swoje najwyższe szczęście, prorok wzywa na straszny i ostateczny bóg i piekło, i także samą śmierć” (L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*..., s. 40).

<sup>489</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>490</sup> „(...) to, co wyprowadza nas z naszej zwyczajnej równowagi, co rozsadza, kruszy na nieskończenie małe części całe nasze doświadczenie, co zabiera nam radość, sen, zasady, przekonania i pewność, wszystko to jest wiarą (...)” (L. Szestow, *Wielkie wigilie*..., s. 118).

<sup>491</sup> „Rozum ze swej natury najbardziej nienawidzi życia (...). Od zawsze jego głównym zadaniem pozostawała walka z życiem” (L. Szestow, *Potestas clavium*..., s. 12). W analizowanym kontekście oznacza to nie tylko „wrogość” rozumu w stosunku do wszystkiego, co nie mieści się w ramach jego kosmosu, lecz ponadto wskazuje na wspomniane odwrócenie wartościowania życia i śmierci.

kategoryzacji<sup>492</sup>. Drugą implikacją jest wskazanie na aspekt figury filozofa, który wykracza poza samo tylko poznanie. Podobnie jak w przypadku proroka, tak i u filozofa doszukać się można zaakcentowania związku z – najogólniej rozumianym – życiem. Jeżeli jednak w pierwszym przypadku oznaczało to proste utożsamienie wiary i życia, to w drugim można mówić o obecności tego, co osobiste w filozofii, niejako jej części odnoszącej się do głoszącego ją filozofa, a wtórnie do zajmowanej przez niego postawy stoickiego uspokojenia. W zaproponowanym ujęciu interpretacyjnym oznacza to wskazanie na nierozdzielny związek zachodzący pomiędzy filozofem i jego filozofią. Chociaż dla poddawanego analizie modelowego filozofa głoszone przezeń poglądy są wiedzą, to według Szestowa w rzeczywistości zawierają element kreacji<sup>493</sup> uniemożliwiający rozumienie filozofii jako wiedzy w znaczeniu, w jakim termin ten stosuje się w odniesieniu do nauk szczegółowych<sup>494</sup>. W przypadku filozofii, inaczej niż w naukach, „(...) twórca znaczy tyle, co stworzone przez niego dzieło”<sup>495</sup>. Twierdzenia tego Szestow nie stosuje wyłącznie do myśliciela egzystencjalnego, chcąc podkreślić rolę, jaką filozofia spełniała w odniesieniu do konkretnych wydarzeń z życia twórcy<sup>496</sup>. Co więcej, omawiany związek występuje bez względu na to, czy konkretny filozof zdaje sobie z niego sprawę, czy też nie. Prowadzi to do stwierdzenia, że obecność w filozofii tego, co osobiste ma uniwersalny wymiar w tym znaczeniu, że stanowi jeden z jej składników świadczących o jej specyficznym charakterze jako dziedziny ludzkiej działalności odrębnej względem nauki.

Dotychczasowe analizy mogą sugerować, że Szestow w swoim podejściu zbliża się z jednej strony do obecnych w myśli Jaspersa „dwóch skrzydeł” filozofii, z drugiej zaś do przywołanego już nietscheańskiego utożsamienia filozofii z biografią jej twórcy. O ile ten drugi trop jest trafny, szczególnie biorąc pod uwagę, że według Nietzschego „u filozofa (...) wszystko ma osobisty charakter, zwłaszcza jego moralność w zdecydowany sposób

---

<sup>492</sup> „Życie ludzkie okazuje się do tego stopnia złożone, że nie mieści się w żadnej z wymyślonych przez nas idei” (*Ibidem*, s. 55).

<sup>493</sup> Kreację tę, dotyczącą myśli, nie zaś rzeczywistości, można wiązać z tym, że Szestow, idąc m.in. za Nietzschem, a przeciwko tradycji parmenidejskiej, odrzuca tożsamość myśli i bytu. Ma to szczególne znaczenie w związku z szestowowską krytyką idealizmu. Por. *ibidem*, s. 154 i F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*, tł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 216.

<sup>494</sup> „»Nauki« filozofa, artysty, proroka nie trafiają, w charakterze przedmiotów powszechnego użytku, w sferę ludzkiej codzienności. Dla Platona jego »anamneza«, jego »idee«, jego »eros« były wiedzą, czystą wiedzą filozoficzną. Ale już Arystoteles ją »obalał« i do dzisiaj całą tę wiedzę można czerpać jedynie z dzieł samego Platona (...)” (L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki...*, s. 276).

<sup>495</sup> *Ibidem*, s. 277.

<sup>496</sup> Szestow posługuje się związkiem filozofii i konkretnych zdarzeń przy odczytaniu koncepcji Nietzschego i Kierkegaarda (por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 241).

świadczy, *kim on jest (...)*<sup>497</sup>, o tyle w związku z omawianą implikacją intencje Szestowa są nieco odmienne. Chociaż, podobnie jak Nietzsche, wskazuje on na związek filozofii z moralnością, to nie zatrzymuje się na tym, dążąc do wykazania ich wspólnej podstawy – rozumu. To bowiem rozum, nie zaś sama moralność ani konkretne poglądy filozoficzne, stanowi czynnik decydujący o zwróceniu się przez filozofa ku postawie stoickiej. Zwrócenie to dokonuje się w związku z dotarciem przez filozofa do „granic” rozumu, które uznaje on za granice rzeczywistości<sup>498</sup>, a w konsekwencji przyjmuje narzucone przez rozum zakazy i „prawdy” uznawane za wieczne oraz niezmiennie – tak w odniesieniu do pojmowania rzeczywistości (aspekt poznawczy), jak i zajmowanego względem niej stosunku (aspekt moralny)<sup>499</sup>. Można zatem uznać, że to rozum nadaje treść temu, co osobiste, odpowiada za stoickie *parere*<sup>500</sup>, poddanie się konieczności<sup>501</sup>. Najwyraźniej ów moment ustosunkowania się względem uświadamianej konieczności ukazuje się we wspomnianym podejściu filozofa do śmierci. W większości przypadków filozofia uznawana przez Szestowa za racjonalistyczną nie bierze nawet pod uwagę konieczności śmierci. Przez ten brak uświadomienia jest ona „(...) filozofią bieżącej godziny”<sup>502</sup>, co oznacza, że jej perspektywa jest zawężona do tego, co „zwyczajne”, „normalne”, „regularne”, a więc przyswajalne przez rozum. Śmierć jawi się wtedy jako zewnętrzny przypadek, wyłom w ustalonych zasadach, który – dopóki jest to możliwe – należy ignorować. Jest to jednak rozwiązaniem krótkotrwałym; z uwagi na brak możliwości ostatecznego pozbycia się tego, co osobiste, konieczność i nieuchronność śmierci muszą w pewnym momencie zostać stłumione. „Kiedy człowiek myśli o godzinie śmierci,

---

<sup>497</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości...*, s. 14.

<sup>498</sup> „Rzeczywistości nie można wyprowadzić z rozumu, rzeczywistość jest czymś większym aniżeli rozum” (L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki...*, s. 262).

<sup>499</sup> „Skąd przybyły owe »nie ma dokąd« i »nie można«? Przyniósł je człowiekowi (...) jego rozum, źródło wszelkiej naszej wiedzy i wszelkiej naszej moralności” (L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły...*, s. 208).

<sup>500</sup> Por. np. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 95.

<sup>501</sup> Warto w tym miejscu wskazać na specyficzność szestowowskiego pojmowania konieczności, dzięki czemu łatwiejsze stanie się dostrzeżenie powiązania tego, co osobiste z rozumem. W interesującym nas kontekście, konieczność może być rozpatrywana w dwóch odmiennych znaczeniach. W pierwszym, który można utożsamić z klasyczną metafizyką, konieczność stanowi nieodzowny składnik rzeczywistości, tj. oznacza niezmienny i ścisły związek przyczynowo-skutkowy zachodzący pomiędzy zdarzeniami niezależnymi od umysłu. Z kolei w drugim, epistemologicznym znaczeniu, konieczność powiązana jest z ujmującym rzeczywistość umysłem. W tym przypadku akcent kładziony jest nie tyle na samą rzeczywistość, co na prawa, według których funkcjonuje umysł. Chociaż Szestow nie posługuje się pojęciem umysłu, swoje rozważania buduje wychodząc od drugiego znaczenia konieczności. Twierdzi on bowiem, w pewnym sensie nawiązując do założeń krytykowanego przezeń kantowskiego transcendentalizmu, że prawa, które uznajemy za trafnie opisujące rzeczywistość, wcale takimi nie są, lecz mogą zostać porównane do siatki filtrującej, którą rozum narzuca na rzeczywistość.

<sup>502</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki...*, s. 180.

zmieniają się jego miary i oceny”<sup>503</sup> – zatem dopiero wraz z uświadomieniem sobie tego, że śmierć dotyczy także *jego*, filozof jest w stanie odwołać się do rozumu jako instancji, która oferując stoickie uspokojenie, stłumi narastającą trwogę, a tym samym zapobiegnie przewartościowaniu przez śmierć. Funkcja rozumu nie polega zatem na usunięciu tego, co osobiste, lecz na nadaniu mu treści; trwoga nie jest usuwana przez wyparcie się jej przyczyn, ale przez dodanie uzasadnienia, które pozwala zająć względem nich odpowiednią, dystansującą postawę.

Cioran w swojej krytyce filozofii jest bliski stanowisku Szestowa, nie poszukuje jednak przeciwwagi w myśleniu opartym na wierze, lecz zwraca się ku własnym przeżyciom i prerefleksyjnemu doświadczaniu istnienia. To prowadzi go do stwierdzenia, że „istnieją dwa typy filozofów: ci, którzy myślą o ideach i ci, którzy myślą o sobie”<sup>504</sup>. W przekonaniu Ciorana cechuje ich nie tyle przewaga jednego typu nad drugim, co zupełna sprzeczność, która wynika z różnicy w powiązaniu życia i poznania. Jeżeli filozof obiektywny kładzie nacisk na idee i uniwersalnie obowiązujące prawdy, to jego subiektywny odpowiednik skupia się na własnych doświadczeniach i osobistej interpretacji rzeczywistości. Dla Ciorana istnieją zatem wyłącznie dwie możliwości: albo wyobcowanie przez abstrakcyjne zagadnienia pozostające bez żadnego związku z życiem i egzystencjalnymi problemami myśliciela, albo czerpanie treści filozofii z własnej egzystencji. „Dla filozofa obiektywnego tylko idee mają biografie, dla filozofa subiektywnego – jedynie autobiografia ma idee (...)”<sup>505</sup>. Filozofia obiektywna jest zatem działalnością bezosobową, tj. pozbawioną zupełnie egzystencjalnego napięcia oraz niewyróżniającą się na tle wielu innych czynności, przy których pomocy człowiek stara się przesłonić nieusuwalną nudę istnienia; „(...) to bezcelowe zajęcie, które ogromem myśli wypełnia obojętne i beczynne godziny (...)”<sup>506</sup>. W tym znaczeniu może zostać porównana do przywołanego już wielokrotnie snu czy letargu, w którym wszystkie pytania fundamentalne nie są w stanie przebić się do świadomości przez mur kategoryzacji, podziałów, rzekomo odkrywczych stanowisk, argumentów i komentarzy. Bez względu jak wielką wartość przypisują jej sami filozofowie, okazuje się ona fikcją<sup>507</sup>, jedną z wielu

---

<sup>503</sup> *Ibidem*.

<sup>504</sup> E. Cioran, *Zmierzch myśli...* s. 58.

<sup>505</sup> *Ibidem*.

<sup>506</sup> E. Cioran, *Zarys rozkładu*, tł. M. Kowalska, Aletheia, Warszawa 2015, s. 65.

<sup>507</sup> Jednym z możliwych źródeł takiego określenia filozofii przez Ciorana może być jej nietzscheańska krytyka jako kłamstwa. Por. np. T. Bartoś, *Kłątwa Parmenidesa. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, s. 90.

iluzji. „Byt”, „Absolut”, „rzecz sama w sobie”, „nadczołowiek” – „(...) to tylko mnożenie słów, zręczne zmienianie znaczeń”<sup>508</sup>. Tym zatem, z czym filozofia ma w głównej mierze do czynienia jest język<sup>509</sup> oraz spora doza wyobraźni umożliwiająca namnażanie nowych znaczeń.

„Oryginalność filozofów sprowadza się do wymyślenia terminów. *De facto* istnieją jakieś trzy lub cztery możliwe postawy względem świata, i jest mniej więcej tyle samo możliwości traktowania śmierci, a niuanse, które je różnicują i mnożą, zależą tylko od doboru słów i pozbawione są jakiegokolwiek znaczenia metafizycznego”<sup>510</sup>.

Chociaż w takim ujęciu filozofia składa się z samych oczywistości skutecznie zamaskowanych żargonem i górnolotnie brzmiącymi pojęciami, to nie zawsze jest zupełnie nieświadoma tragizmu leżącego u podstaw istnienia. Zgodnie z cioranowskim pojmowaniem terapii<sup>511</sup>, filozofię można odczytywać jako próbę poradzenia sobie z tym, co nieuniknione przez narzucenie na rzeczywistość sieci pojęć, które podobnie jak w myśleniu mitycznym, przez nazwanie i poznanie tajemnicy czynią ją niegroźną. Nie jest to jednak droga dostępna dla każdego; „w filozofii radzą sobie tylko ci, którzy potrafią się w porę zatrzymać, zachować pewien rozsądny poziom wewnętrznego niepokoju (...)”<sup>512</sup>, a więc ludzie przeciętni, którzy lęk przed rzeczywistością są w stanie ukryć pod zdumieniem się.

O ile ze względu na przeciętność filozofia zbliża się do szestowowskiego określenia stanów średnich i myślenia z perspektywy centrum, o tyle dla Ciorana stanowi zarazem jeden z przejawów życia. Z jednej bowiem strony filozofia jest „(...) ratunkiem dla wszystkich, którzy szukają schronienia przed bujnością życia”<sup>513</sup>. Wszelka argumentacja, spójność stanowisk i filozoficzny agon nie stanowią zatem przejawu witalności<sup>514</sup> czy nietzscheańsko pojmowanej mocy. Z drugiej zaś strony przeciętność nie oznacza chorobliwości, lecz przeciwnie – stanowi wyraz zdrowia i pierwotnej tożsamości

---

<sup>508</sup> E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, s. 66.

<sup>509</sup> Por. np. S. Jaudeau, *Cioran, czyli ostatni człowiek*, tł. A. Charędzia, Instytut Mikołowski, Mikołów 2014, s. 100-101.

<sup>510</sup> *Ibidem*, s. 67. Jednym z możliwych tropów przy wskazywaniu tych postaw są wyróżnione przez Tołstoja cztery drogi w obliczu bezsensu istnienia: nieświadomość, postawa epikurejska, samobójstwo i bezsilność. Por. L. Tołstoj, *Spowiedź*, tł. N.N., Aletheia, Warszawa 2011, s. 98-104.

<sup>511</sup> Por. np. S. Jaudeau, *Cioran, czyli ostatni człowiek...*, s. 175-178.

<sup>512</sup> E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, s. 105.

<sup>513</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>514</sup> Por. E. Cioran, *Zmierzch myśli...* s. 29.

człowieka ze światem. Filozofia jest zatem działalnością bezosobową, tj. organicznie pozbawioną „ja”. Ponieważ jest „triumfem nie-autentyczności (...)”<sup>515</sup> – podobnie jak religia czy polityka – na jej gruncie nie może dojść do egzystencjalnego samoutwierdzenia się czy rozwinięcia własnych możliwości. Zamiast tego charakteryzuje ją brak metafizycznej i egzystencjalnej głębi maskowany hermetycznym językiem i definicjami stanowiącymi fałsz abstrakcyjnego umysłu<sup>516</sup>. Niemniej to właśnie w bezosobowości Cioran dostrzega przejaw zdrowia i formę ratunku przed „(...) demoralizującą bujnością życia”<sup>517</sup>. Filozofię można więc widzieć jako posiadającą paradoksalną przewagę nad innymi formami ludzkiej ekspresji – stany „letnie”, pozbawione ekstaz i paroksyzmów, choć nie sięgają egzystencjalnej głębi spraw ostatecznych, pozwalają życiu trwać i się rozwijać. W takim znaczeniu filozofia pełni podobną rolę, co cioranowski sceptycyzm z ostatniego etapu jego twórczości – „(...) nadmiar myślenia popycha nas ku swemu przeciwieństwu”<sup>518</sup>, otępieniu bądź wierze, nadmiar indywidualacji zaś, ku abstrakcji. Idee mają tę zaletę, że nie wymagają żadnego egzystencjalnego zaangażowania. „Filozofowie żyją obok swych idei; podążają za nimi, cierpliwi i mądrzy, czasem nawet je spotykają, lecz nigdy nie są w ich *wnętrzu*”<sup>519</sup>. Innymi słowy, filozofowie nie cierpią. Niemniej w przekonaniu Ciorana nie sposób odzyskać utraconej naiwności; po przekroczeniu abstrakcji nie można odnaleźć w niej ratunku podobnie jak utraciwszy wiarę, nie jest możliwe uwierzyć ponownie bez oszukiwania samego siebie.

W ramach podsumowania należy podkreślić, że zarówno Szestow, jak i Cioran w swojej krytyce filozofii odwołują się do kategorii życia dostrzegając w myśleniu abstrakcyjnym, oderwanym od przeżyć jednostki zagrożenie dla egzystencji. Nawet jeśli w przypadku obu myślicieli dychotomia życia i filozofii nie jest tak jednoznaczna, to daleko im do jaspersowskiego określenia filozofowania jako powiązania tego, co subiektywne i tego, co obiektywne. Jak *explicite* stwierdza Cioran, „filozoficzne wyjaśnianie egzystencji w żaden sposób nie ułatwia ucieczki przed nią, zawsze trzeba jej się poddać, kochać ją lub jej nienawidzić, patrzeć na nią z uwielbieniem lub z lękiem (...)”<sup>520</sup>. Na gruncie stanowiska Jaspersa podejście to można odczytywać przez pryzmat koncepcji egzystencji negatywnej charakteryzującej się sprzecznością pomiędzy

---

<sup>515</sup> E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, s. 28.

<sup>516</sup> Por. *ibidem*.

<sup>517</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>518</sup> E. Cioran, *Zmierzch myśli...* s. 144.

<sup>519</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>520</sup> E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, s. 65.



egzystencją a immanencją. Odejście od „dwóch skrzydeł” filozofii wyznacza tor jej powiązania z komunikacją egzystencjalną – jego kluczowym wskaźnikiem okazuje się stawanie się samym sobą, tak w odniesieniu do filozofa, jak i odbiorcy jego myśli.

### 3.1.3. Graniczny charakter stawania się sobą w myśli Szestowa

Radykalna krytyka filozofii na gruncie myśli Szestowa i Ciorana nie wyklucza odniesienia do komunikacji egzystencjalnej, ale sprawia, że wyodrębnienie istniejących zależności nie jest możliwe do przeprowadzenia w sposób tak jednoznaczny, jak ma to miejsce w przypadku filozofii Jaspersa. Zamiast tego w myśli Szestowa i Ciorana należy wskazać te motywy, które odgrywają kluczową rolę w odniesieniu do komunikacji egzystencjalnej. Aby jednak było to możliwe, konieczne jest zwrócenie uwagi na egzystencjalne stawanie się samym sobą. Z perspektywy powiązania filozofii z komunikacją egzystencjalną stawanie się samym sobą jest istotne, gdyż łączy filozofa i odbiorcę jego myśli. Zależność ta nie jest w każdym przypadku oczywista i nie przebiega w identyczny sposób. Nie można bowiem mówić o stawaniu się sobą przez odbiorcę filozofii na drodze bezkrytycznego naśladownictwa czy przyjmowania idei danego filozofa za własne; ponieważ prawda egzystencjalna jest prawdą osobistą, podejście danego filozofa może jedynie stanowić rozjaśnienie stojących przed jednostką możliwości. O ile jednak w przypadku Ciorana zagadnienie stawania się sobą stanowiło przedmiot wcześniejszych badań<sup>521</sup>, o tyle w ramach interpretacji myśli Szestowa nigdy nie pełniło tak znaczącej roli, jak inne jej aspekty, co wynika m.in. z przypisywanego mu stanowiska teocentrycznego i podkreślania znaczenia krytyki rozumu. Stawanie się sobą nie przynależy bezpośrednio do komunikacji egzystencjalnej, lecz podobnie jak krytyka filozofii ukierunkowuje na nią lepiej niż odniesienie do transcendencji, które w przypadku Ciorana nie jest oczywiste<sup>522</sup>. Z tego też względu nie ma konieczności szczegółowego opisywania różnic zachodzących między Szestowem i Cioranem – stanowią one przedłużenie dotychczas opisywanych porównań tych dwóch myślicieli. Zamiast tego wystarczy potraktować szestowowskie podejście do stawania się sobą jako przykład wskazujący na uwarunkowanie komunikacji egzystencjalnej.

---

<sup>521</sup> Por. np. A. Stelmaszyk, *Tęsknota za wyzwoleniem w myśli Emila Ciorana*, [w:] S. Piechaczek (red.), „Cioran – w pułapce istnienia”, Sindruk, Opole 2014, s. 197-215; S. Jaudeau, *Cioran, czyli ostatni człowiek...*, s. 47-56; M. Rura, *Podmiot w filozofii Emila Ciorana...*, s. 81-82.

<sup>522</sup> Por. np. M. Jakubik, *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*, Novae Res, Gdynia 2012, s. 216-219.

Początek stawania się sobą samym – a więc jednostką w znaczeniu egzystencjalnym – jest związany z odrzuceniem przekonania o poznaniu jako drodze wiodącej do prawdy. Ponieważ filozof nie jest w stanie uchwycić prawdy dzięki własnym aktom poznawczym, dotarcie do niej jest zależne od przekształcenia człowieka<sup>523</sup>. Odnosi się ono do całego jego bytu – nie zaś, przykładowo, zmian w zakresie metod prowadzenia badań – dlatego u jego podstaw znajduje się pełne osobiste zaangażowanie w poszukiwanie prawdy. Co więcej, „niepokoiśmy się, rwiemy się do prawdy, ale i prawda potrzebuje czegoś od nas”<sup>524</sup>, co oznacza, że osobiste zaangażowanie jest konieczne, ponieważ, analogicznie jak w myśli Jaspersa, prawda nie jest powszechnie dostępna<sup>525</sup>. Można wskazać dwa odrębne człony zachodzącej relacji: człowiek potrzebuje prawdy, gdyż dotyczy ona jego istnienia, ale jednocześnie prawda jest w stanie niejako oddziaływać na człowieka i warunkować jego zmianę. W przypadku Szestowa oddziaływanie prawdy na człowieka obrazuje wspomniany już motyw pary oczu pozostawianej przez anioła śmierci, dzięki której „(...) człowiek nagle zaczyna widzieć więcej, niż widzą wszyscy (...), widzieć coś zupełnie nowego”<sup>526</sup>. Otrzymanie takich oczu nie oznacza zmiany perspektywy, przejścia z centrum na peryferie<sup>527</sup>, lecz jest poszerzeniem pola widzenia i ujawnieniem tego, co dotychczas pozostawało ukryte. Powstała pod wpływem czynników zewnętrznych przemiana stanowi dopiero pierwszy krok stawania się samym sobą. Odwołując się do wypracowanych pojęć można stwierdzić, że istotą takiego pierwszego momentu jest odrzucenie treści, jaką rozum nadaje temu, co osobiste. Oznacza to odkrycie, że w obliczu konkretnego zderzenia z koniecznością, np. przekonaniem o nieuniknioności zbliżającej się śmierci, postawa stoicka nie jest w stanie ochronić przed rozpaczą. Po zerwaniu zależności tego, co osobiste od rozumu, miejsce tego ostatniego zajmuje tłumiona dotychczas wola, a w człowieku powstaje myśl – lub niepohamowane życzenie<sup>528</sup> – że rzeczywistość śmierci nie jest ostateczna. O ile zatem zachodząca zmiana jest uwarunkowana czynnikami zewnętrznymi, które w myśli Szestowa da się utożsamić z przypadkiem, o tyle jej skutki dotyczą

---

<sup>523</sup> Termin „człowiek” w tym kontekście odnosi się w sposób najbardziej ogólny do bytu ludzkiego rozpatrywanego w ujęciu poznawczym na gruncie immanencji; jest on różny od „jednostki” posiadającej znaczenie egzystencjalne.

<sup>524</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki...*, s. 184.

<sup>525</sup> „Kto nie powinien, ten nie ujrzy prawdy, nawet gdyby pojawiła się przed nim w całej swojej nagości i na każdym rogu ulicy...” (L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki...*, s. 130).

<sup>526</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>527</sup> Por. punkt 1.3.2.

<sup>528</sup> „Nie można postanawiać rzeczy niemożliwych, a jeśliby ktoś twierdził, że takie rzeczy postanawia, zdawałoby się, że jest niespełna rozumu; można natomiast życzyć sobie czegoś, co niemożliwe, np. nieśmiertelności” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, PWN, Warszawa 2012, s. 126).

człowieka, tj. uwolnienia woli od wszystkiego, co według Szestowa cechuje rozum. Tym samym, chociaż „(...) nowe nie jest »konieczne«, lecz wolne, tzn. jednocześnie jest i natychmiast go nie ma, zjawia się, kiedy ginie, i ginie, kiedy się zjawia”<sup>529</sup>, to paradoks ten nie istnieje dla woli, która wykracza poza konieczność, a zatem i prawa logiki<sup>530</sup>. Jest to jednak wciąż wola ludzka, nie zaś, jak ma to miejsce w przypadku wiary peryferii, wola boska, która nie tylko nie jest niczym ograniczona, lecz jest również zdolna do działania poza – lub ponad – koniecznością. Jednakże poszerzenie pola widzenia jest jedynie początkiem pełnej przemiany człowieka, konfliktu z rozumem. Istnieje bowiem cena, którą trzeba zapłacić za dostęp do prawdy. W filozofii Szestowa są nią szaleństwo, samotność<sup>531</sup> i wyobcowanie ze wspólnoty widzących, a więc i rozumujących w ten sam sposób.

W zaproponowanym ujęciu interpretacyjnym pierwszy moment wyobcowania i poszerzenia pola widzenia można odczytać jako początek stawania się samym sobą, tj. formowania się jednostki w szestowskiemu znaczeniu. Chociaż funkcją rozumu jest ujednoczenie, doprowadzenie do powstania „człowieka w ogóle”<sup>532</sup>, to jego działanie nigdy nie jest pełne. Rozum nie jest w stanie nigdy usunąć tego, co osobiste, lecz nadając temu treść etyczną, a więc ukierunkowując człowieka na stoicką akceptację konieczności, doprowadza do zniwelowania go. Powstanie jednostki jest zatem związane z ruchem przeciwnym, zastąpieniem rozumu przez wolę w odniesieniu do tego, co osobiste<sup>533</sup>. Oznacza to, że jednostkę charakteryzuje dążenie do samoutwierdzenia. „Jednostkami bywają wyłącznie żywe istoty, a nie rzeczy (...)”<sup>534</sup>, w tym również istniejący na sposób rzeczy mieszkańcy racjonalnego centrum<sup>535</sup>. Dlatego samoutwierdzenie może zostać opisane nie tyle jako odwrócenie dotychczasowej hierarchii, co – docelowo – całkowite

---

<sup>529</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki...*, s. 33.

<sup>530</sup> „(...) kiedy ludzie rozmyślają o wolności woli, muszą się wówczas siłą rzeczy zetknąć z praźródłem życia” (*Ibidem*, s. 237).

<sup>531</sup> „(...) absolutna samotność (...) stanowi warunek i początek przeobrażenia ludzkiej duszy” (*Ibidem*, s. 158).

<sup>532</sup> Por. *ibidem*, s. 43.

<sup>533</sup> Taki opis sprawia, że to, co osobiste i wola traktowane są jako od siebie odrębne. Chociaż bardziej adekwatne jest stwierdzenie, że to, co osobiste jest tożsame z wolą, którą rozum co najwyżej tłumii, rozgraniczenie dwóch pojęć umożliwia dokładniejsze wskazanie elementu wspólnego centrum i peryferiom. Należy jednak mieć na uwadze, że to, co osobiste nie jest samo w sobie beztreściowe.

<sup>534</sup> *Ibidem*, s. 197.

<sup>535</sup> Porównanie takie jest dopuszczalne ze względu na to, że „człowieka w ogóle”, podobnie jak rzeczy, determinuje użyteczność. Por. *ibidem*, s. 43.

porzucenie wskazań rozumu. „Można się świetnie obejść bez rozumu i rozważań: po prostu oświadczyć, że nie chce się podlegać czemukolwiek”<sup>536</sup>.

Znamienne dla odrzucenia rozumu jest utożsamienie przez Szestowa jednostki z tym, co żywe. Podobnie jak życie cechuje zuchwałość<sup>537</sup>, odwaga istnienia niezważająca na zewnętrzne wskazania czy prawa, tak jednostka może zostać określona jako wybranie istnienia w sytuacji, gdy zdaje się nie być żadnego wyboru. Tym samym nawiązanie do życia wskazuje na wolę jako na wspólną podstawę przeciwieństwa względem racjonalnej, uprzedmiotawiającej Jedni. Samoutwierdzać się to istnieć mocą samej tylko czystej afirmacji swojego bytu<sup>538</sup>. Nie jest to jednak tak jednoznaczne i nagłe, jak mogłoby się wydawać. U samego początku, w momencie poszerzenia pola widzenia, dokonuje się jedynie pierwszy krok poza centrum; konieczność przestaje jawić się jako ostateczna i wszechogarniająca siła. Nie jest to równoznaczne z wyzwoleniem się spod jej wpływu, lecz oznacza – niejako – dwugłós rozumu i woli, istnienie w sprzeczności<sup>539</sup>. W tym sensie można mówić o granicznym charakterze jednostki. Istnieje ona tylko w samoutwierdzeniu się i oddalaniu od rozumu<sup>540</sup>.

Po uczynieniu pierwszego kroku „trzeba stworzyć nowe przykazanie: człowiek powinien być miarą wszystkich rzeczy (...)”<sup>541</sup>. Sformułowanie to nie oznacza relatywizmu w dosłownym znaczeniu, lecz stanowi namiastkę metody samoutwierdzenia się – na tyle, na ile jest to możliwe w przypadku filozofii w założeniu adogmatycznej. Czynić człowieka miarą oznacza celowo popadać w konflikt z rozumem. Nie oddala to jednak od niego, lecz im bardziej człowiek chce być panem samego siebie, samoutwierdzać się, tym bardziej odczuwa ciężar rozumu oraz konieczności, przez którą nie jest w stanie

---

<sup>536</sup> L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*..., s. 63. To „czemukolwiek” nie odnosi się jednak do woli, ponieważ według Szestowa nie jest ona czymś wobec człowieka zewnętrznym i historycznie uwarunkowanym, lecz jest z nim tożsama.

<sup>537</sup> „Podstawową cechą życia jest zuchwałość, τόλμα, całe życie to twórcza τόλμα, i dlatego stanowi wieczne, niesprowadzające się do tego, co zrozumiałe, misterium”. (L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*..., s. 193).

<sup>538</sup> „Do samoutwierdzenia dążą wyłącznie żywe istoty. One chcą »być« i oburzają się na wszelkie próby zamachu na ich indywidualność i samoistość” (*Ibidem*, s. 198).

<sup>539</sup> „Człowiek wyrwał się z łona jednego. Teraz czeka go wielka walka. Nie wszystkie łańcuchy, którymi był związany, kiedy pozostawał w »łonie«, zostały zerwane. Wspomnienie szczęśliwości dawnego, kontemplacyjnego, niemal pozbawionego bytu istnienia kusi go jeszcze słodkim, jednostajnym spokojem ponadindywidualnego bycia. »Rozum« straszy go jeszcze bezmiarem możliwości i trudności czekających odrębne, samoistne istnienie w jego nowym życiu” (*Ibidem*, s. 210).

<sup>540</sup> Samoutwierdzenie nie jest sprzeczne ze wskazaniem Szestowa, że należy „rozbić szkielet, na którym wspiera się nasze stare ja, roztopić swoje wnętrze” (*Ibidem*, s. 271), ponieważ owa wewnętrzna płynność stanowi przejaw oddalania się od rozumu. Motyw roztopienia się dotyczy zatem tego, co stałe, sztuczne i skostniałe, a więc wszystkiego, czym charakteryzuje się przestrzeń centrum.

<sup>541</sup> *Ibidem*, s. 209.

realizować swojej woli. Przekonanie, że aby opuścić centrum, w pełni wyzwolić się od rozumu, należy doprowadzić konflikt z nim do kresu, wynika z niestałości pierwszego momentu – bez względu na jego intensywność, moment ten nie jest rozstrzygający. Człowiek, który go przeżył, szybko powraca do znajomego poczucia bezpieczeństwa, nawet jeśli jest już ono nadwątlone przez chwilowe odkrycie jego niepełności i fikcyjności. „Z antynomiami czy bez antynomii (...), człowiek nie może pokonać stale morzącej go drzemki”<sup>542</sup>. Dlatego dążenie do uczynienia człowieka miarą, stawianie się ponad prawami i koniecznością, może zostać uznane za powtarzanie pierwszej sprzeczności, a tym samym nie tylko jej podtrzymywanie, lecz również poszerzanie. Kresu tego dążenia nie stanowi porzucenie rozumu, lecz spotęgowanie i dopełnienie konfliktu z nim – a tym samym odczucie rozumu jako ciężaru, którego nie da się dłużej dźwigać<sup>543</sup>.

Samoutwierdzać się to czynić się miarą wszystkiego na przekór rozumowi. I o ile istnieje ten ruch wyzwiania się, przebudzania, oraz tendencja mu przeciwna, senności, o tyle istnieje jednostka. Nie jest ona jednak tożsama z przestrzenią peryferii. Chociaż pewne elementy cechujące peryferie są charakterystyczne również dla jednostki, to początek nowej przestrzeni można wyznaczyć tam, gdzie kończy się samoutwierdzenie. Jego zwińczeniem nie jest bowiem istnienie ze względu na samą wolę, lecz odkrycie ostatecznej bezsilności człowieka. Sama ludzka wola nie jest w stanie przekroczyć konieczności. W tym miejscu na horyzoncie szestowowskiego myślenia ukazuje się projekt woli boskiej. Bez względu na to, czy jest rozpatrywana w znaczeniu religijnym, czy też inaczej, okazuje się ona być czymś wobec człowieka zewnętrznym i od niego różnym<sup>544</sup>. Tym samym jedynym sposobem przekroczenia wymagającej pokory konieczności jest ukorzenie się wobec jej przeciwieństwa – bezgranicznej, boskiej woli. Samoutwierdzenie przechodzi w pokorę w chwili, gdy jednostka odkrywa, że „(...) droga do początków, źródeł, do korzeni wszystkiego, prowadzi (...) przez łyzy, wołające do Stwórcy”<sup>545</sup>. Nawet jeżeli Szestow broni tezy, że taka boska „(...) samowola zgadza się z wolnością”<sup>546</sup>, to człowiekowi pozostaje jedynie rola pośrednia: chociaż nie ma nad nim praw ani tłamszącej konieczności, wszystko istnieje co najwyżej dla niego, nie zaś przez niego. Ostatecznie

---

<sup>542</sup> *Ibidem*, s. 256.

<sup>543</sup> W przypadku filozofii Szestowa źródeł wyzwolenia przez dotarcie do kresu można doszukiwać się zarówno w tradycji biblijnej, jak i nietzscheańskiej krytyce nihilizmu.

<sup>544</sup> Boska wola zachowuje charakter zewnętrzny wobec człowieka nawet przy utożsamieniu jej z czystymi możliwościami czy przypadkiem.

<sup>545</sup> L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Solowjowa i inne artykuły...*, s. 266.

<sup>546</sup> *Ibidem*, s. 238.

jednostka w znaczeniu przypisywanym jej przez Szestowa stoi przed koniecznością i skończoną wolnością z jednej strony, a przypadkiem, boską samowolą oraz rajska egzystencją z drugiej. Losem jednostki nigdy nie miało być spełnienie samoutwierdzenia, zakończenie stawania się samym sobą. Samoutwierdzenie stanowiło jedynie sposób przemiany, drogę wyzwania się od rozumu i rozrywania relacji pomiędzy prawdą a poznaniem.

W ramach podsumowania należy dodać, że dopiero w rajskiej egzystencji mogłoby dokonać się całkowite zerwanie z rozumem, które nie jest zupełnie wolne od jego zanegowania. Egzystencja taka, gdyby była osiągalna, nie byłaby już walką, lecz pociągałaby za sobą urzeczywistnienie wszystkich możliwości<sup>547</sup>. Jednocześnie, stanowiąc docelowy punkt pozytywnego programu szestowowskiej filozofii, nie oznaczałaby postępu, lecz *regressus ad originem*, nowy wymiar myślenia osiągniany przez powrót przed rozum. Szestowski raj nie jest odwróconym powtórzeniem przestrzeni centrum, ponieważ wolność od rozumu, chociaż jest ignorancją<sup>548</sup>, nie oznacza zanegowania jednostki. Niemniej zaproponowane przez Szestowa odczytanie metafory rajy opiera się na przekonaniu, że to „przekłety wąż oszukał Ewę”<sup>549</sup>, a więc iż źródłem upadku człowieka, tj. fundamentalnego błędu, jest poznanie. „Drzewo poznania nie dodaje, lecz odbiera nam siły. Trzeba wybierać między drzewem poznania dobra i zła a drzewem życia”<sup>550</sup>. Jednakże, opierając się na dotychczasowych analizach szestowowskiej i cioranowskiej filozofii, można zaproponować alternatywne odczytanie metafory rajy, które w założeniu ma przekraczać dualizm reprezentowany przez dwa rajske drzewa w znaczeniu Szestowa. W tym ujęciu poznanie nie stanowi przyczyny upadku, lecz jest jego epifenomenalnym rezultatem. Chociaż „(...) Adam przed popełnieniem grzechu pierwotnego uczestniczył w boskiej wszechmocy (...)”<sup>551</sup>, możliwe że pokusa, która nim kierowała miała swoje źródło w woli, w pragnieniu posiadania własnego losu i w kaprysie popełniania błędów na własny rachunek. Nie musi to oznaczać, że pokusa ta jest uwarunkowana świadomością etyczną – bowiem *valde bonum* wyklucza jakikolwiek błąd, który stanowi nową, odrębną jakość. Pragnienia błędu nie trzeba zatem pojmować dosłownie, jako potrzeby złego

---

<sup>547</sup> „Świadkiem prawdy będzie ten, na którego rozkaz góry ruszą z miejsca i dla którego nie będzie nic niemożliwego” (*Ibidem*, s. 234).

<sup>548</sup> Nie jest to jednak stoicka ignorancja, która stanowi rezultat poddania się ideom i konieczności, a więc polega na „roztopieniu się” jednostki w Jedni.

<sup>549</sup> L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*..., s. 101.

<sup>550</sup> *Ibidem*.

<sup>551</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*..., s. 264.

wyboru, lecz można wiązać go z ogólną tendencją, która w rajskiej egzystencji dostrzega element niewygody lub niepełnej satysfakcji. Może to być związane z nieuświadomionym poczuciem bezproblemowości istnienia, w którym nie istnieje konflikt pomiędzy pragnieniem woli a jego zaspokojeniem<sup>552</sup>. W takim przypadku boska wszechmoc nie była tym, w czym człowiek *chciał* uczestniczyć, nawet jeśli nie zdawał sobie sprawy, że rezultatem jego pragnienia będzie zniewolenie przez rozum. Wyjaśnienie genezy tej ogólnej tendencji, z uwagi na utopijny charakter raju, musi polegać na wpisaniu nienasycenia w najogólniej pojmowaną ludzką naturę. Takie podejście może jednak okazać się niezadawalające, niemniej wskazuje ono na specyficzność ontycznej sytuacji człowieka i pozwala odczytywać raj inaczej niż w znaczeniu przestrzeni realizacji kaprysów<sup>553</sup>.

Choć takie odczytanie metafory raju jest odmienne od koncepcji Szestowa, ukazuje ono na szczegól jego myśli, który warto uwypuklić. Pomimo tego, że znaczącą część jego dorobku stanowią interpretacje dzieł przedstawiających ludzi beznadziejnie zbuntowanych, to jest to zawsze bunt przeciwko rozumowi i poznaniu. Szestowowski rajski człowiek jest jednostronny i niczym nieskalany – dlatego Szestow nie dostrzega w nim pokusy buntu przeciwko rajskej egzystencji. Ostatecznie jednak można postawić pytanie, czy bunt warunkowany pragnieniem popełniania własnych błędów, samoutwierdzania się nawet na przekór boskiej wszechmocy, jest mniej znaczący niż ten, którego celem jest przekroczenie konieczności?

---

<sup>552</sup> Przesunięcie między pragnieniem a jego realizacją można wiązać z chceniem jako takim. Chcenie nie musi być bowiem odczytywane w związku z samą bezdenną i wylaniającą nowe pragnienia wolą – jak zdaje się czynić to Szestow – lecz można rozumieć je jako niejednorodny proces. W takim przypadku należy w chceniu wyodrębnić co najmniej moment uświadomienia sobie istnienia danej potrzeby – zależny od tego, co jest w jakikolwiek sposób zewnętrzne wobec podmiotu – oraz moment zainicjowania chcenia, ukierunkowania na obiekt umożliwiający realizację potrzeby. Zgodnie z tym najogólniejszym modelem chcenia wola jest jednym ze składników całego procesu, dodatkowo nie funkcjonującym *ex nihilo*, natomiast jej rola polega na odpowiedzi na zewnętrzny impuls oraz na ewentualnym ukierunkowaniu chcenia. Wprowadzenie tego rozróżnienia pozwala uznać raj za przestrzeń, w której przesunięcie pragnienia i jego realizacji, chociaż jest nieskończenie minimalne, nadal jest obecne.

<sup>553</sup> Pomimo tego, że krytyce takiego rozumienia raju można zarzucić jej uwarunkowanie przez to, co etyczne a więc, zgodnie z założeniami Szestowa, perspektywę zależną od rozumu, to pozwala ona uchwycić szestowowski raj jako – niedosłowny – „ludzki zwierzynek”, w którym człowiek może chcieć i realizować wszystko prócz własnego niebycia, ponieważ o niebyciu nic „nie wie”. Co więcej, odrzucenie poznania i uznanie historyczności rozumu również opierają się na odwołaniu do ludzkiej natury.

## 3.2. Kluczowe motywy komunikacji egzystencjalnej w filozofii Szestowa i Ciorana

### 3.2.1. Milczenie i liryzm: granice języka

Powiązanie filozofii i komunikacji egzystencjalnej opiera się na dwóch zewnętrznych przesłankach. Po pierwsze, w związku z krytyką systemowo i racjonalistycznie pojmowanej filozofii ujawniły się jej ograniczenia w uchwyceniu egzystencjalnej rzeczywistości człowieka. Jak stwierdził już Kierkegaard, „dopóki żyję, żyję w sprzecznościach, samo życie bowiem jest sprzecznością”<sup>554</sup> – dlatego filozofia nie może tych sprzeczności usuwać czy pomijać. Zamiast tego ma ona stanowić odzwierciedlenie życia w jego różnorodności, nieusuwalnej chaotyczności oraz tragizmie. Po drugie, takie pojmowanie filozofii prowadzi do uznania stawania się sobą samym, a więc jednostką w znaczeniu egzystencjalnym za jeden z podstawowych celów filozofowania, który zbliża do siebie myśl Jaspersa, Szestowa i Ciorana. Między innymi ze względu na charakteryzujące filozofię Szestowa i Ciorana osamotnienie, związane ze znaczeniem stanów negatywnych, w przypadku tych dwóch myślicieli nie jest możliwe bezpośrednie wskazanie komunikacyjnego odniesienia do drugiego człowieka. Niemniej to sama filozofia – tak w jej treści, tj. konkretnych głoszonych ideach, jak i w formie – może służyć za grunt zbliżający do siebie filozofa i jego czytelnika czy odbiorcę w znaczeniu właściwym dla komunikacji egzystencjalnej. W kolejnym kroku należy zwrócić się ku znaczeniu języka oraz jego granicom. Chociaż zagadnienie to może jawić się jako peryferyjne względem pytania o komunikację egzystencjalną, to język pełni kluczową rolę w związku z twórczością filozoficzną. Dzięki krótkiej analizie stanowiska Jaspersa odnośnie języka możliwe stanie się zarówno dostrzeżenie kolejnych podobieństw i różnic względem filozofii Szestowa i Ciorana, jak i – co istotniejsze – wskazanie przykładów tych motywów, które na gruncie ich twórczości dotyczą komunikacji egzystencjalnej.

W przekonaniu Jaspersa język<sup>555</sup> w pierwszej kolejności pełni rolę związaną z powstaniem świadomości dualizmu podmiotu i przedmiotu. Dopiero wraz z językiem

---

<sup>554</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tł. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 93. Por. także *Ibidem*, s. 227 odnośnie powiązania życia Kierkegaarda z komunikacją egzystencjalną.

<sup>555</sup> Chociaż w analizowanym tu kontekście termin „język” odnosi się przede wszystkim do języków naturalnych, to w filozofii Jaspersa należy rozumieć go w sposób możliwie najszerszy: jest nim wszystko, co może być nośnikiem znaczeń, a więc to, co wskazuje na coś innego poza sobą. Dotyczy to nie tylko języków naturalnych, lecz również, np. ilustracji, szyfrów czy nawet tańca. W przeciwieństwie do Ciorana, Jaspers



możliwe staje się wykroczenie poza bezrefleksyjną aktualność następujących po sobie sytuacji.

„Bezpośredniość jest nieświadoma. Uświadamiamy ją sobie dopiero w rozszczępieniach, za pośrednictwem znaczeń”<sup>556</sup>.

Nie należy tego odczytywać jako założenia, że powstanie świadomości jest tożsame z rozwojem zdolności komunikacyjnych tak w przypadku jednostki, jak i gatunku. Zamiast tego język w myśli Jaspersa jest jedną z form Ogarniającego<sup>557</sup>. Jako charakteryzowany przez uogólnianie i kategoryzację doświadczenia właściwe *Bewußtsein überhaupt*, język nie tyle jest związany z samą świadomością istnienia dualizmu podmiotu i przedmiotu, co z myśleniem w jego ramach. Jak stwierdza Jaspers, „z językiem mam do czynienia dopiero wtedy, gdy w dźwięku (...) odnoszę się intencjonalnie do przedmiotu lub znaczenia”<sup>558</sup>. Język stanowi więc medium, w którym musi zostać zapośredniczone wszelkie przeżycie, aby mogło zostać refleksyjnie uświadomione w ramach dualizmu podmiotu i przedmiotu. Ma to dwie główne implikacje. Po pierwsze, wszelkie odniesienie – do przedmiotu, siebie samego czy drugiej egzystencji – jest zależne od ogólnego elementu pośredniczącego, co prowadzi do częściowego zniekształcenia tego, co jednostkowe na gruncie języka. Ponadto, w nawiązaniu do Nietzschego język można określić jako „ruchomą armię metafor”<sup>559</sup>, a więc sieć uzupełniających się odniesień, uzyskujących znaczenie nie tyle przez odzwierciedlenie bytu, co na mocy wzajemnych powiązań. W takim ujęciu język nie tyle odzwierciedla byt, co warunkuje jego interpretację. W związku z komunikacją oznacza to, że spotkanie dwóch egzystencji musi zająć w oparciu o to, co jest od nich istotowo odmienne. Nie jest możliwa komunikacja, która w sposób doskonały, pozbawiony uogólnień odzwierciedlałaby egzystencję. Ponieważ komunikacja tego, co jednostkowe przy pomocy ogólnego języka nigdy nie może być pełna, powstaje przestrzeń niedopowiedzeń i wieloznaczności, którą druga egzystencja jest w stanie wypełnić czerpiąc z własnego stawania się sobą.

Po drugie, chociaż nie jest możliwe pełne odzwierciedlenie bytu w języku, to zarazem język jest nieskończony pod względem treści – podobnie jak ma to miejsce

---

odrzuca jednak krzyk jako bezprzedmiotowy, a więc nie posiadający znaczenia poza nim samym. Por. np. M. Urbanek, *O związku wolności i języka w pojmowaniu filozofii u Karla Jaspersa*, [w:] „Diametros”, nr 46 (2015), s. 134-150.

<sup>556</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism...*, s. 196.

<sup>557</sup> Por. *ibidem*, s. 195.

<sup>558</sup> *Ibidem*, s. 198.

<sup>559</sup> Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1962-1875...*, s. 189.

w przypadku komunikacji. Nieskończony charakter języka ma znaczenie nie tylko w przypadku prób wyrażenia bytu, lecz również w związku ze stawaniem się sobą samym, a więc w znaczeniu egzystencjalnym. W tym kontekście istnieje wzajemna zależność stawania się sobą i języka. Z jednej strony język wpływa na sposób pojmowania przez człowieka samego siebie – co jest związane, np. z przyswojoną terminologią, przy której pomocy stara się wyrazić własną egzystencję, czy specyfiką myślenia właściwą językowi, w którym to czyni. Z drugiej strony skoro język nie jest zamkniętym zbiorem raz na zawsze ustalonych znaczeń i stale podlega przeobrażeniom, istnieją wciąż nowe sposoby mówienia o egzystencji – czy to w związku z powstawaniem nowych kontekstów znaczeniowych dla istniejących pojęć, czy przez tworzenie zupełnie nowych terminów. Dlatego tak istotna jest komunikacja egzystencjalna oraz historia filozofii – umożliwiają one bowiem wykroczenie poza własną perspektywę również w odniesieniu do wymiaru językowego. Ponadto, w odniesieniu do stawania się sobą w związku z językiem ważną rolę odgrywają również style czy formy wypowiedzi, co ma szczególne znaczenie w filozofii, gdzie „styl przekazu oryginalnych myślicieli nie daje się oddzielić od treści ich dzieła”<sup>560</sup>.

W związku z tym, że język jest powiązany ze świadomością zapośredniczenia podmiotu i przedmiotu, przy jego pomocy można uchwycić wyłącznie sferę immanencji. W użyciu języka napotyka się jednak przypadki tego, co niewyraźne, np. w próbach mówienia o egzystencji. Chociaż są one skazane na zafałszowujące aproksymacje, to zarazem umożliwiają uświadomienie sobie istnienia nieprzekraczalnych granic języka<sup>561</sup>. W przekonaniu Jaspersa nie oznacza to, że należy poszukiwać innych środków wyrazu – czy to na gruncie samego języka, czy poza nim – przy których pomocy możliwe stałoby się poszerzenie bądź zupełne przekroczenie jego granic. Zamiast tego w obliczu świadomości granic człowiekowi pozostaje wyłącznie milczenie. W związku z komunikacją egzystencjalną może być ono pojmowane dwojako. W pierwszym ujęciu jest związane z zerwaniem komunikacji oraz zamknięciem na prawdę drugiej egzystencji. Stanowi wycofanie się na powrót we własną perspektywę, która podlega absolutyzacji jako jedyna właściwa. Natomiast w drugim ujęciu jest ono w stanie „(...) uobecnić głębię, której bezpośrednia komunikacja nie może potwierdzić (...)”<sup>562</sup>. W takim przypadku milczenie

---

<sup>560</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism...*, s. 251.

<sup>561</sup> Chociaż stanowią one wyłącznie jeden z przykładów granic immanencji, to są kluczowe z uwagi na nieprzekraczalność języka w ujmowaniu rzeczywistości. „Jeśli tych granic nie szukam, jest tak, jakbym zaprzestał być” (K. Jaspers, *Filozofia*, t. III..., s. 11).

<sup>562</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 141.

stanowi przykład komunikacji pośredniej – nie przekazuje konkretnej treści, a mimo to wskazuje na nieuchwytną w żaden sposób transcendencję. Milczenie pojmowane jako komunikacja egzystencjalna jest jednak zawężone „(...) do kręgu najintymniejszej wspólnoty”<sup>563</sup>, ponieważ wymaga odpowiedniego zaangażowania od każdego z jej uczestników – w przeciwnym razie może zostać odczytane wyłącznie jako próba zerwania wszelkiej komunikacji. Co jednak istotne, milczenie jest związane nie tylko z uświadomieniem sobie granic immanencji dokonywanym na gruncie języka, lecz wskazuje również na milczenie samej transcendencji<sup>564</sup>. Innymi słowy, milczenie w przekonaniu Jaspersa wskazuje na to, czego język nie jest w stanie przekazać; „wyraża” pełnię Bytu, która może zostać doświadczona, lecz nie zakomunikowana. Nie należy tego pojmować jako mistycznego objawienia – milczenie z samej swej istoty nie przekazuje żadnej treści, stanowi wyłącznie zewnętrzny przejaw wiary filozoficznej<sup>565</sup>. Nie może być ono również rezultatem samodzielnego, pozbawionego komunikacji filozofowania. Zamiast tego tak rozumiane milczenie można uznać za spełnienie komunikacji egzystencjalnej, jej zwieńczenie w ostatecznej afirmacji Bytu.

Jaspersowskie pojmowanie milczenia, chociaż może jawić się jako zatrzymanie komunikacji egzystencjalnej, nie musi być odczytywane w sposób jednoznacznie pozytywny. Jak stwierdził Kołakowski, filozofia Jaspersa ostatecznie wywołuje w czytelniku „(...) wrażenie smutnej pustki (...)”<sup>566</sup>. Wrażenie to może być odczytywane na różne sposoby – przykładowo, w związku z wiarą filozoficzną, która nie jest w stanie przynieść żadnego pocieszenia, nie posiada bowiem żadnej konkretnej, uprzedmiotowionej treści ani nie może być podparta niczym poza czysto subiektywnym doświadczeniem. W sytuacji, gdy „egzystencja i transcendencja są rdzeniem bytu, ale ten rdzeń wymyka się rozumieniu”<sup>567</sup>, wiara filozoficzna może okazać się wyłącznie pustą próbą ożywienia metafizyki. Pustka ta rozciąga się również na milczenie, które choć ma stanowić przejaw postawy wobec Bytu, okazuje się ostatnim „słowem” filozofowania. Mówiąc metaforycznie, wraz z milczeniem nad filozofią zapada cisza niespełnienia. Krytyka ta dotyczy jednak przede wszystkim nie samego milczenia, lecz filozofii Jaspersa rozpatrywanej jako całość. Niemniej wobec jaspersowskiego znaczenia milczenia można

---

<sup>563</sup> *Ibidem*.

<sup>564</sup> Por. np. M. Urbanek, *O związku wolności i języka w pojmowaniu filozofii u Karla Jaspersa...*, s. 147-148.

<sup>565</sup> „W istocie nie stoimy nad nicością, lecz (...) przed źródłem” (K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo...*, s. 145).

<sup>566</sup> L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo...* s. 872.

<sup>567</sup> *Ibidem*.

wyprowadzić jeszcze jeden, pokrewny zarzut. Milczenie stanowi w tym przypadku kres filozofowania, kapitulację wobec nieznanego przy jednoczesnym popadnięciu w *quasi*-mistycyzm. Filozofia już u źródeł była pojmowana nie jako sama mądrość, lecz aktywne i niekończące się jej poszukiwanie, dążenie nie zaś jego cel<sup>568</sup>. Postulując osiągnięcie nieuchwytnego w żaden komunikowalny sposób Bytu, Jaspers kres filozofii umieszcza poza nią samą. U celu jego myślenia pojawia się postawa analogiczna do uśmiechu Buddy, który choć już osiągnął zrozumienie, to nie jest w stanie go przekazać w sposób adekwatny, bez pomocy niejasnych aluzji i symbolicznych gestów. „Życie” filozofii jest związane ze zdolnością do nieustannego przekraczania granic tego, co niewyraźalne i nieuchwytnie, burzenia pozornie ostatecznych wnioskowań, paradygmatów oraz sposobów pojmowania rzeczywistości. To, co w jednym dyskursie jest uznawane za kres myślenia, na gruncie drugiego może zostać u podstaw podważone. Jaspers natomiast postuluje zakończenie filozoficznej drogi nieskończonych poszukiwań w niewyraźalnej, tajemniczej, a przez to rozczarowującej mądrości. Jednakże w odniesieniu do powiązania komunikacji egzystencjalnej z myślą Szestowa i Ciorana kluczowy okazuje się inny element związany z językiem – charakterystyczne dlań granice.

Analiza znaczenia języka dokonana przez Jaspersa nie ma na celu krytyki, lecz wskazuje jedynie na jego istotę oraz granice w związku z dualizmem podmiotu i przedmiotu. Jaspers nie podważa samego statusu języka ani nie próbuje przezwyciężyć jego ograniczeń. Nieco odmiennie rzecz ma się w przypadku myśli Szestowa. Choć język nie pełni równie rozbudowanej roli, co u Jaspersa, również posiada on pewne znaczenie w związku z granicami – nie są to jednak w pierwszej kolejności granice bytu przedmiotowego, lecz rozumu. W takim ujęciu język jest na dwa sposoby związany z kategorią niezakorzenia i szestowowskimi próbami transcendowania rozumu. Po pierwsze, to w języku dokonuje się wskazanie na inherentne rozumowi, a zazwyczaj przezeń zagłuszane nieścisłości oraz sprzeczności. Kluczową rolę pełnią w tym przypadku paradoksy<sup>569</sup> podważające iluzję ostateczności i nieomyłności *ratio*. Wyznaczają one ścieżkę, którą można określić mianem negatywnej – nie mówią o samych granicach ani nie ukierunkowują na transcendencję w sposób bezpośredni. Ponieważ w paradoksach ujawnia się sprzeczność rozumu z samym sobą, Szestow dąży do sytuacji, w której rozum zostanie złamany od wewnątrz. Jednakże oprócz paradoksów „metoda” ta jest ściślej związana

---

<sup>568</sup> Por. np. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2018, s. 34.

<sup>569</sup> Por. L. Szestow, *Apoteoza niezakorzenia...*, s. 30.

z językiem przez zerwanie logiki prowadzonego dyskursu. Charakterystyczne dla Szestowa jest powracanie wciąż do tych samych tematów, argumentów czy cytowanych zdań; właściwy mu upór jest odzwierciedlany również w warstwie językowej jego twórczości, w szaleństwie repetycji kruszącej „twierdzą rozumu”<sup>570</sup>. Wielokrotne powtórzenia składające się na szestowowską twórczość

„(...) wydają się ranami albo wrzodami, które kiedyś pojawiły się na ciele szestowowskiej mowy i nie można już ich uleczyć. Szestow nieustannie drapie albo liże swoje rany, lecz one nigdy się nie goją (...).”<sup>571</sup>

W przeciwieństwie do Groysa należy zaznaczyć, że szestowowskie krążenie wokół tych samych motywów nie może być związane z redukowaniem jego myśli do przeżytych przezeń traum<sup>572</sup>. Filozofia Szestowa może być niewątpliwie interpretowana w sposób zbliżony do myśli Ciorana, tj. w nawiązaniu do subiektywnych doświadczeń autora, jako forma autoterapii czy próba powrotu do beztroskiego istnienia utraconego w rezultacie „upadku” w rozum. Jednakże „monomania”<sup>573</sup> Szestowa nie może zostać ujęta przez pryzmat osobistej straty czy analogicznego, raniącego doświadczenia. Chociaż w szestowowskim języku brak jest „(...) logiki rozwoju, twórczej ewolucji, transcendencji, poszerzania analizy, wprowadzania nowej, głębszej interpretacji (...)”<sup>574</sup>, to nie jest on wyłącznie językiem zranionym. Umożliwia on bowiem także uczynienie tego, czego język poezji, jak i religii nie jest w stanie. Język Szestowa umożliwia wejście w polemikę z rozumem na jego gruncie, w dyskursie filozoficznym, bez jednoczesnego poddawania się jego regułom.

Po drugie, w odniesieniu do kategorii niezakorzenia i transcendowania rozumu, język Szestowa odzwierciedla egzystencjalny wymiar jego filozofii. Pomimo argumentatywności i polemiczności, to „(...) przeżycia mają prymat nad myśleniem”<sup>575</sup>. W zaproponowanym ujęciu interpretacyjnym oznacza to, że szestowowski język jest ukierunkowany na emocjonalną, nie zaś czysto intelektualną sferę człowieka. Odwołanie się do emocji nie jest wyłącznie zabiegiem retorycznym, lecz może zostać określone jako próba odzwierciedlenia w języku jednostkowej perspektywy na istnienie z jej lękami

---

<sup>570</sup> Por. np. M. Aureliusz, *Rozmyślenia*, tł. M. Reiter, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 38.

<sup>571</sup> B. Groys, *Wprowadzenie do anty-filozofii...*, s. 46.

<sup>572</sup> Por. *ibidem*, s. 46-47.

<sup>573</sup> Por. *ibidem*, s. 45.

<sup>574</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>575</sup> A. Sawicki, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa...*, s. 61.

i nadziejami, a więc zwrócenia się ku pomijanej przez rozum egzystencji. Podobnie jak w przypadku Jaspersa, szestowowska wizja filozofii zakłada powiązanie myślenia z życiem. Ma to odzwierciedlenie w języku kładącym nacisk na jej negatywne, tragiczne aspekty. Jest to język, który „preferuje formy płynne, rozchwiane, często niedokończone”<sup>576</sup>. Ma on zatem odwoływać się nie do samych argumentów, lecz, w oparciu o wynikające z nich paradoksy, zrywać logiczny ciąg dyskursu i potęgować niepokój przez akcentowanie tragizmu istnienia. W konsekwencji ma to prowadzić do ukierunkowania odbiorcy na jego egzystencję, uwolnienia myślenia od więzów *ratio* oraz pobudzenia samowoli i kreatywności. Szestowski język może więc zostać określony mianem granicznego, jest bowiem subwersywny względem rozumu przez wprowadzenie na jego grunt elementów bezpośredniości, emocji i życia. Właściwy filozofii język ma podkreślać osobiste w nią zaangażowanie i umożliwić odnalezienie się w niej czytelnika przez odniesienie jej do własnego stawania się sobą.

Filozofię Ciorana w kontekście znaczenia języka można w punkcie wyjścia odczytywać w sposób zbliżony do stanowiska Szestowa, tj. przez pryzmat paradoksów i budowania dyskursu w oparciu o nastrój czy emocje. Właściwa jest mu również analogiczna do szestowskiej monotematyczność skupiona wokół tego, co „(...) ma robić ktoś, komu brakuje wszystkiego i kto ma wszystkiego dosyć”<sup>577</sup>. Jeżeli jednak Szestow zatrzymuje się na granicy racjonalnego dyskursu, to podejście Ciorana może zostać określone jako radykalizacja prób wyrażenia egzystencji w języku. Stanowi to kontynuację cioranowskiej krytyki filozofii<sup>578</sup>. Ponieważ rozum i systemowość myślenia są związane z wyobcowaniem, chorobliwością czy zaprzeczeniem życia, to odpowiedzią Ciorana jest poetyzacja filozofii. Nie oznacza to ani prostego zastąpienia filozofii przez poezję, ani czerpania z poezji wyłącznie tych elementów, które umożliwiają wykroczenie poza „skostniałe” myślenie filozofów.

Jedną z istotowych cech poezji, odróżniającą ją od filozofii czy religii, stanowi jej bezpośredniość. Nie należy przez to rozumieć zupełnej naiwności twórczości poetyckiej lecz to, że w jej przypadku refleksyjność nie stanowi mechanizmu ucieczki przed tragizmem. Wszelkie przeżycia składające się na wewnętrzny świat jednostki nie zostają

---

<sup>576</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>577</sup> P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tł. J. Jaroszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 103.

<sup>578</sup> „Ponieważ filozofii brak zmysłu piękna śmierci, wszyscy przyjmujemy jeden kierunek: poezja...” (E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, s. 167).

w przypadku poezji stłumione czy unieważnione przez uogólnienie, oderwanie od osobistego źródła. W przekonaniu Ciorana poezja stanowi więc najbardziej trafny sposób wyrazu egzystencji. Jedynie poeci wypowiadają się we własnym imieniu, w przeciwieństwie bowiem do filozofów oraz proroków są wolni od doktryn czy dogmatów sztucznie podtrzymujących iluzję sensowności istnienia. „Obsesyjne przywiązanie do teorii organizuje wszystko, nawet smutek”<sup>579</sup>, poezję natomiast charakteryzuje „(...) gnienie w gorączce namiętności”<sup>580</sup>, co oznacza, że właściwe jej uzewnętrznienie w twórczości nie jest związane z pocieszeniem ani nadzieją, nie wprowadza bowiem żadnego elementu uogólniająco-dystansującego przeżycia. Język poezji, pomimo właściwej mu ogólności, jest mimo wszystko odmienny od tych, którymi posługuje się filozofia czy mowa potoczna, ponieważ jest wolny od właściwych im instrumentalności i pojęciowości. Brak pojęć jest związany, po pierwsze, z poczuciem nieokreślonej straty – wyrażającym „(...) istotę tego, czego nie sposób posiadać”<sup>581</sup> – i, po drugie, z charakterystyczną dla myśli Ciorana absolutyzacją jednostki<sup>582</sup>. Ponieważ poeta jest istotowo ukierunkowany na własną, melancholijną stratę, nie jest on w stanie „(...) uciec przed sobą ani wydostać się z gąszczy własnych obsesji”<sup>583</sup>. Prowadzi to do utożsamienia poety z całym światem – nie w znaczeniu rozmycia czy unieważnienia jednostki w tym, co ogólne, lecz przeciwnie, jej „rozrostu”.

„Przeżyć swoje »ja« jako wszechświat – oto sekret poetów, a bardziej jeszcze *dusz poetyckich* (...). Opętany przez samego siebie, poeta jest egoistą, jest całym egoistycznym *światem*. To nie on jest smutny, to świat się w nim wysmuca; jego kaprys przybiera formę kosmicznej emanacji”<sup>584</sup>.

Jednej z implikacji takiego utożsamienia poety ze światem można upatrywać w częściowym zniesieniu dystansu oddzielającego podmiot od przedmiotu. Chociaż nie oznacza to usunięcia charakteryzującego ich dualizmu, to, podobnie jak brak pojęć, posiada znaczenie w związku zarówno z próbami wyrażenia egzystencji w języku, jak i odniesienia do bytu przedmiotowego. Jednakże na gruncie myśli Ciorana poezja nie jest wyłącznie jednym ze sposobów ekspresji, lecz jej rola może do pewnego stopnia zostać przyrównana do tej, którą odgrywa wiara u Szestowa. Podobnie bowiem jak wiara, poezja jest związana

---

<sup>579</sup> *Ibidem*, s. 60.

<sup>580</sup> E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, s. 129.

<sup>581</sup> *Ibidem*.

<sup>582</sup> Por. M. Rura, *Podmiot w filozofii Emila Ciorana...*, s. 64.

<sup>583</sup> E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, s. 129.

<sup>584</sup> E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, s. 140.

z nowym wymiarem myślenia, nie otwiera jednak człowieka na transcendencję, lecz na samego siebie. Chociaż w przekonaniu Ciorana poezja stanowi przejaw myślenia autentycznego i jednostkowego, to zarazem nie prowadzi do wyzwolenia<sup>585</sup>, lecz przeciwnie, jako spotęgowanie znaczenia jednostki, kończy się rozpaczą.

Cioranowskie zwrócenie się ku poezji nie oznacza zupełnego porzucenia filozofii, lecz jej przekształcenie w oparciu o myślenie egzystencjalne i prywatne. „Myśliciel ma za zadanie tworzyć poetyckie idee, zastępować świat doskonałymi obrazami, unikać ogólności praw”<sup>586</sup>. Poezja służy więc w tym przypadku za element analogicznie subwersywny, co paradoksy w filozofii Szestowa. Jednakże nie oznacza to przejścia od ogólnego fałszu do jednostkowej prawdy, lecz zmianę jednej iluzji na drugą. Kluczem do tego ma być właściwy poezji liryzm będący „(...) największą dawką iluzji, jaką możemy się bronić przed następstwami wiedzy i jasności umysłu”<sup>587</sup>. Liryzm, z właściwymi mu emocjonalnością oraz wrażliwością stanowi cechę charakterystyczną zarówno cioranowskiego podejścia do filozofii, jak i właściwego mu języka. Jest to filozofia, w której „niczego się nie tłumaczy, niczego się nie dowodzi (...)”<sup>588</sup>, lecz wszystko ulega w niej internalizacji. Taki poetyczny czy liryczny myśliciel nie głosi żadnych określonych, trwałych poglądów, „(...) bo wszystkie idee i wszystkie kryteria są zewnętrzne (...)”<sup>589</sup>. Zamiast tego każda myśl stanowi osobny wszechświat, każde zdanie zaś – osobne dzieło. „Myśliciel powinien być tym *wszystkim*, co powiedział”<sup>590</sup>, lecz nie oznacza to ani wymogu spójności, ani celowości – filozofia nie jest systemem, zaś kolejne dzieła to nie kroki na zmierzającej do określonego celu drodze myślenia. Mimo to w cioranowskiej niestałości istnieje element *quasi*-centralny – „(...) śmierć, prawdziwe kryterium (...)”<sup>591</sup>, ku któremu zwraca się każda wypływająca z życia myśl. To w związku ze śmiercią w filozofii Ciorana pojawia się to, co niewypowiadalne<sup>592</sup>, namiastka transcendencji. „Jeśli nie zdamy się na to, co niekomunikowalne (...), życie stanie się tylko zgiełkiem w przestrzeni bez

---

<sup>585</sup> Wyzwolenie w filozofii Ciorana można określić jako usunięcie brzemienia właściwego jednostkowemu istnieniu (Por. M. Rura, *Podmiot w filozofii Emila Ciorana...*, s. 122). Wynika stąd, że znaczenie poezji nie jest jednoznacznie pozytywne: z jednej strony stanowi ona przejaw egzystencji i drogę „budzenia się” jednostki, z drugiej natomiast jest przyczyną właściwego indywiduacji cierpienia.

<sup>586</sup> E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, s. 216.

<sup>587</sup> *Ibidem*, s. 223.

<sup>588</sup> *Ibidem*, s. 151.

<sup>589</sup> E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, s. 19.

<sup>590</sup> E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, s. 129.

<sup>591</sup> E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, s. 19.

<sup>592</sup> Por. E. Cioran, *Okno na Nic...*, s. 77.



współrzędnych (...)”<sup>593</sup>. Nie oznacza to jednak pojmowania milczenia jako formy komunikacji. Niemniej ta nieuchwytna podstawa stanowi źródło podziału ludzi na tych, którzy są świadomi śmierci, jej znaczenia egzystencjalnego i konsekwencji dla życia oraz tych, którzy pozostają naiwnie zanurzeni w nurcie życia. Chociaż filozofia w cioranowskim znaczeniu może „budzić” innych do świadomości śmierci, w czym kluczową rolę odgrywa jej poetyczny charakter, to ostatecznie i ona musi zatrzymać się i zamilknąć, gdyż „umieramy tym bardziej, im więcej słów rozrzucamy wokół siebie...”<sup>594</sup>.

Reasumując, znaczenie języka na gruncie myśli trzech filozofów jest za każdym razem wpisane w szerszy kontekst wątków egzystencjalnych. W związku z tym może być ono odczytywane jako spektrum rozciągające się od powiązania języka z granicami immanencji do prób wyrażenia przy jego pomocy tego, co jednostkowe przez odwołanie się do elementów zaczerpniętych z poezji.

### 3.2.2. Nieciągłość myślenia a komunikacja egzystencjalna. Stawanie się sobą samym i odniesienie do drugiego na gruncie aforystyki Ciorana

Dzięki analizie znaczenia języka możliwe stało się ukazanie formalnej strony powiązania komunikacji egzystencjalnej z twórczością filozoficzną<sup>595</sup>. Nie wyczerpuje to jednak zachodzących pomiędzy nimi zależności. W kolejnym kroku należy zwrócić się ku dwóm zagadnieniom charakterystycznym dla komunikacji egzystencjalnej – jej związku ze stawaniem się sobą samym i sposobem odniesienia do drugiej egzystencji. Oba te zagadnienia są ściśle od siebie zależne, co jest najbardziej wyraźnie dostrzegalne na tle filozofii Ciorana. Skupienie się na Cioranie jest dodatkowo zasadne z uwagi na to, że w jego twórczości można odnaleźć fragmenty metaautoanalityczne, tj. takie, które stanowią próbę opisanego jej znaczenia z perspektywy twórcy. W przeciwieństwie do tego cała treść filozofii Szestowa ukierunkowana jest „na zewnątrz”, ku jej przedmiotowi. Mówiąc inaczej, myśl Szestowa w mniejszym stopniu zawiera przedstawiany *explicite* element autorefleksyjny, pomocny przy odsłanianiu jej powiązań z komunikacją egzystencjalną. Jeżeli filozofię Jaspersa można przyrównać do klasycznego gmachu starożytnej świątyni, której fundament stanowi filozofia Bytu, myśl Szestowa natomiast do wiru, w którego

---

<sup>593</sup> E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, s. 27.

<sup>594</sup> *Ibidem*, s. 26-27.

<sup>595</sup> Ze względu na bezpośredni związek z poruszonymi zagadnieniami, punkt 3.2.2. został częściowo opracowany o artykuł: M. Rura, *Nieciągłość myślenia w filozofii Emila Ciorana*, [w:] „Kultura i wartości”, nr 27 (2019), s. 137-152.

centrum znajdują się rozum i wiara, a który wciąga w siebie wszystkie inne zagadnienia „uszestawiając” je, to filozofię Ciorana oddaje metafora Uroborosa, węża pożerającego samego siebie. Myśl Ciorana jest bowiem w pierwszej kolejności zwrócona na egzystencję, tj. podmiot i jego stany oraz nastawienie do świata. W nieustannym badaniu samej siebie cioranowska egzystencja nie rozwija się jednak harmonijnie, lecz popada z samą sobą w konflikt i dąży do samozanegowania się, unicestwienia, które oznaczałoby jej zbawienie. W takim ujęciu wspomniane elementy metaanalizy są wynikiem walki egzystencji z samą sobą, tragicznej samoświadomości, która zamiast prowadzić do uwolnienia od istnienia jednostkowego, odsłania kolejne jego głębin. Wreszcie za oparciem się na Cioranie przemawia to, iż jest on – być może nade wszystko – stylistą, co oznacza nie tylko większe przywiązanie do sposobu wyrazu niż w przypadku dwóch pozostałych myślicieli, lecz skutkuje bardziej szczegółowym namysłem nad powiązaniem filozofii i komunikacji egzystencjalnej. Jest to związane ze wspomnianym dążeniem Ciorana do poetyzacji filozofii.

Tak różni filozofowie jak Nietzsche czy James wskazywali na naczelną rolę temperamentu w kształtowaniu się określonej postawy filozoficznej<sup>596</sup>. Jeżeli przez temperament rozumieć zespół niezmiennych cech określających danego człowieka<sup>597</sup>, można powiedzieć, że inklinacje do zajmowania poszczególnych stanowisk w sporach filozoficznych oraz ogólne nastawienie względem problemów determinowane są przez czynniki „przedfilozoficzne” – subiektywne, lecz zarazem niezależne od woli filozofa. W takim ujęciu filozofia staje się zadaniem osobistym, co jednak nie oznacza całkowitej dowolności głoszonych poglądów, a wskazuje jedynie na niemożliwość pominięcia roli ich autora. Cioran również kładł nacisk na relację pomiędzy filozofią a temperamentem<sup>598</sup>. Według niego możliwe jest wyodrębnienie dwóch opozycyjnych sposobów uprawiania filozofii – tego, który polega na poddaniu się wpływowi temperamentu oraz tego, którego celem jest zanegowanie takiego wpływu. Sam Cioran opowiada się przeciwko rozpatrywaniu problemów filozoficznych jako samowystarczalnych – bądź stwarzaniu

---

<sup>596</sup> Por. W. James, *Pragmatyzm*, tł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 43-44.

<sup>597</sup> W kontekście rozważań temperament jest rozumiany w najszerszym znaczeniu, a więc bez wskazania jednego źródła cech określających człowieka. Na temperament składają się zatem zarówno cechy dziedziczne, jak i nabyte, o ile znajdują odzwierciedlenie w postawach filozoficznych. Należy również zaznaczyć, że tak pojmowany temperament nie wpływa w sposób bezpośredni na treść głoszonych poglądów. Przykład nabytych cech temperamentu mogą stanowić doświadczenia nudy i bezsenności, o których mówi Cioran. Zaproponowane rozumienie temperamentu jest przyjęte, żeby uprościć problem i nie wnikać w jego możliwą zmienność.

<sup>598</sup> Por. E. Cioran, *Zły demiurg*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2008, s. 182.

pozoru ich niezależności – co ma na celu wystąpienie przeciwko filozofii jako myśleniu wyobcowanemu, wynoszącemu sztucznie skonstruowaną oraz wtórną całość ponad szczegół, fragment. Filozof „wyrażać powinien tylko to, co myśli, a nie to co *postanowił* myśleć (...), przetrwa zaś tylko wówczas, gdy zlekceważy zupełnie to, w co *powinien* wierzyć”<sup>599</sup>. Tak rozumiana filozofia nie może mieć odgórnie narzuconego celu ani reguł określających ramy tego, co możliwe. Jest swobodą myślenia, której jedyny cel stanowi realizacja temperamentu.

Cioran przypisuje osobisty charakter filozofii opartej na temperamencie. Nie oznacza to samej konieczności zaakcentowania osoby filozofa, lecz próbę budowania filozofii jedynie w oparciu o czynniki osobowe i subiektywne. Parafrazując Nietzschego<sup>600</sup>, Cioran pisze: „podoba mi się myślenie zachowujące jeszcze woń krwi i ciała (...)”<sup>601</sup>. Oznacza to uznanie szeroko rozumianej fizjologii jako wywierającej kluczowy wpływ na myślenie oraz przyjmowane poglądy filozoficzne<sup>602</sup>. W przypadku Ciorana fizjologia oraz wpływ ciała na myślenie, z uwagi na swoją zmienność oraz uporczywość, stanowią główne czynniki determinujące temperament<sup>603</sup>, co wskazuje na opozycyjny charakter zdrowia i myślenia jako warunek poznania – przy czym jest to poznanie bezpośrednie i intuicyjne.

Dla charakterystyki filozofii Ciorana w związku z komunikacją egzystencjalną kluczowa jest nieciągłość właściwa twórczości. Genezę nieciągłości stanowi relacja zachodząca pomiędzy filozofem a głoszoną przez niego filozofią – jest ona zatem związana z czynnikami umożliwiającymi określenie Ciorana jako filozofa subiektywnego<sup>604</sup>. Oznacza to nie tylko konieczność uznania wpływu fizjologii, emocji oraz przypadkowych zdarzeń na kształtowanie się poglądów filozoficznych, lecz również wtórnego wpływu filozofii na życie filozofa, a więc istnienia oddziaływania zachodzącego w drugą stronę, przez co nieciągłość myślenia oznacza jednocześnie nieciągłość tożsamości.

---

<sup>599</sup> *Ibidem*.

<sup>600</sup> „Ze wszystkiego, co napisano, to tylko miłuję, co ktoś pisze własną krwią” F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, tł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Biblioteka GW, Warszawa 2005, s. 35.

<sup>601</sup> E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, s. 42.

<sup>602</sup> Por. np. S. Piechaczek, *Philosophia corporea jako ideał filozoficznego myślenia w ujęciu Emila Ciorana*, [w:] „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 93 (2015), s. 141-156.

<sup>603</sup> „Wszystkie nasze myśli są funkcją naszych nędz. Jeśli rozumiemy pewne rzeczy, jedyna i wyłączna w tym zasługa naszych niedomagań zdrowotnych” E. Cioran, *Zły demiurg...*, s. 133.

<sup>604</sup> „Filozof subiektywny wychodzi od tego, co czuje, co przeżywa, od swych kaprysów i zgryzot” (E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 124). O znaczeniu tradycji filozofii subiektywnej i miejsca, jakie zajmuje w niej Cioran por. np. S. Sontag, *Style radykalnej woli...*, s. 97.

W zaproponowanym ujęciu interpretacyjnym nieciągłość w filozofii Ciorana może być ujmowana na dwa sposoby – jako fragmentaryzacja oraz przerwanie procesu. Znaczenia te są całkowicie odrębne, lecz stanowią dwa odmienne sposoby ujmowania tego samego zjawiska, są niejako dwiema perspektywami uwypuklającymi odmienne aspekty nieciągłości. W ostatniej książce Cioran pisał o sobie: „wszystko było w nim niekompletne: jego sposób bycia, jego sposób myślenia. To człowiek składający się z fragmentów, sam w sobie będący fragmentem”<sup>605</sup>. Fragmentaryzacja oznacza więc sytuację, w której poszczególne fragmenty myślenia i tożsamości przestają tworzyć całość, stają się niekoherentne, znoszą się, zamiast się uzupełniać. Nie prowadzi to do zatracenia różnic pomiędzy powstałymi fragmentami, niejako wymieszania się ich, a jedynie do rozproszenia, którego skutkiem jest wrażenie braku punktu oparcia, stałej umożliwiającej poczucie elementarnej pewności i bezpieczeństwa. Czym jednak są owe fragmenty? W kontekście prowadzonych rozważań fragmentaryzacja jest dokonującym się z uwagi na wpływ czynników fizjologicznych rozpadem poglądów i przekonań wraz z całym aparatem argumentacyjnym służącym do ich uzasadnienia; znajduje to odzwierciedlenie w związku z pojmowaniem stawania się samym sobą<sup>606</sup>.

W sytuacji braku stałości nie tylko myślenia filozoficznego, lecz również powiązanej z nim tożsamości filozofa powstaje problem „spoiwa” łączącego poszczególne części, które w przeciwnym razie pozostałyby całkowicie odrębne, nie mogłyby zatem nawet znosić się i zaprzeczać sobie. Termin „spoiwo” nie może jednak oznaczać dodatkowego czynnika, niejako osobnej i niepodlegającej zmianom podstawy, w której ugruntowane byłyby nieciągłe fragmenty myślenia i tożsamości; zamiast tego wskazuje on na dwojakie znaczenie fizjologii. Zdaniem Ciorana jest ona nie tylko jedną z naczelných przyczyn powstania nieciągłości, lecz stanowi również źródło jej przeciwieństwa. Jest to możliwe, ponieważ ciągłość, dzięki której zostaje zachowana elementarna tożsamość filozofa, może opierać się jedynie na tym, co negatywne. Z jednej strony dotyczy to bólu, czy szerzej, cierpienia fizycznego, z drugiej natomiast uporczywego trwania negatywnych stanów psychicznych, przerywanych nielicznymi momentami szczęścia bądź ekstazy, które

---

<sup>605</sup> E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, tł. K. Jarosz, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 17.

<sup>606</sup> Kwestią otwartą pozostaje, czy można mówić o podobnym rozpadzie w odniesieniu do innych składników tożsamości, np. najogólniej rozumianych gustów. Jednak nawet gdyby były to możliwe, miałyby to minimalne znaczenie dla analizy cioranowskiej filozofii.

– gdy mijają – potęgują wrażenie przytłoczenia i bezsilności<sup>607</sup>. Bez tej podwójnej roli fizjologii albo nieciągłość nie byłaby w ogóle możliwa, albo tożsamość oraz myślenie uległyby całkowitemu rozpadowi, w wyniku czego znikłyby wszystkie stale obecne motywy oraz cechy, przy których pomocy możliwe jest sklasyfikowanie filozofii Ciorana. Rezultatem byłoby więc zredukowanie konsekwencji nieciągłości do chaosu.

Ponieważ do istoty nieciągłości należy „rozczłonkowanie” tak myślenia, jak i tożsamości na niepowiązane oraz uwarunkowane przypadkowymi czynnikami fragmenty, nie jest możliwe wyodrębnienie określonych reguł umożliwiających ich poznanie. Zamiast doszukiwania się powiązań występujących pomiędzy poszczególnymi fragmentami w celu uogólnienia i syntezy wniosków, intencją stojącą za nieciągłością jest odtworzenie rozproszenia, którym według Ciorana charakteryzuje się rzeczywistość. Każda forma poznania, której rezultat stanowi usystematyzowanie wyników w teorię stwarza tym samym barierę oddzielającą od rzeczywistości, wprowadza trzeci element zapośredniczający dostęp do rzeczywistości. W ten sposób dokonuje się odwrócenie: ważna nie jest już sama – możliwa do intuicyjnego ujęcia – rzeczywistość, lecz kryterium dostępu do niej, „przesąd” trafnego poznania.

„Myśl uwalniająca się od wszelkich przesądów rozpada się i naśladuje niespójność oraz rozproszenie rzeczy, jakie pragnie uchwycić. Poprzez idee »płynne« *rozpościeramy się* nad rzeczywistością, zaślubiamy się z nią; nie objaśniamy jej”<sup>608</sup>.

Można zatem powiedzieć, że poprzez nieciągłość Cioran chce „zbliżyć się” do rzeczywistości tak, aby móc uchwycić ją bezpośrednio i intuicyjnie, analogicznie do tego, w jaki sposób odniesienie do świata zachodzi na gruncie poezji. Ma to dwie zasadnicze konsekwencje. Po pierwsze, nieciągłość jako taka nie posiada żadnej wartości poznawczej, lecz jest jedynie metodą na dokonanie zbliżenia się do rzeczywistości właściwą ujęciu egzystencjalnemu. Po drugie, odzwierciedlenie w myśleniu rozproszenia rzeczywistości nie oznacza podobieństwa ich struktury, ale podobieństwo braku wszelkich struktur.

Aby opisać znaczenie nieciągłości jako przerwania procesu, konieczne jest powiązanie myślenia z cioranowskim rozumieniem historii. Zapoczątkowanie historii, niejako wygnanie człowieka z mitycznego raju jest, dla Ciorana, związane z oddzieleniem

---

<sup>607</sup> „Mieć poczucie *ciągłości* tylko w sensie negatywnym, w tym, co sprawia ból. Co sprzeciwia się bytowi. Ciągłość zagrożenia, niedokończenia, pożądanej i nieudanej ekstazy, przeczuwanego absolutu, z rzadka osiąganego (...)” (E. Cioran, *Ćwiartowanie*, tł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 99).

<sup>608</sup> E. Cioran, *Sylogizmy goryczy...*, s. 44.

się zła, jego ontyczną odrębnością<sup>609</sup>, w związku z czym historia może być uznana za nieskończony proces postępującej dominacji zła w świecie. Jeżeli metafora rajy odzwierciedla bezpośredni i intuicyjny dostęp do rzeczywistości, to historia stanowi kolejną barierę, „pozór”, który należy porzucić. Choć to człowiek, ze względu na pragnienie poznania<sup>610</sup> i wiedzy, odpowiada za inicjację historii<sup>611</sup>, nie jest on w stanie jej kontrolować będąc „tylko przedmiotem historii, nie zaś podmiotem”<sup>612</sup>. Historia jest zatem, w rozumieniu Ciorana, samonapędzającym się procesem, mającym u swoich początków pomyłkę, której nie sposób cofnąć. Ponieważ to pragnienie poznania rozpoczyna historię, samo poznanie jako wynik istnienia historii nie może być jednocześnie źródłem jej przewyciężenia, lecz przyczynia się do jej trwania. Tragizm sytuacji człowieka, a zatem i tragizm poznania, nie polega więc na samym oddalaniu się od rzeczywistości, lecz również na tym, że poznanie, zamiast stanowić sposób przewyciężenia zła w historii, okazuje się czynnikiem go podtrzymującym – nie zwraca się przeciwko złu, ale stanowi naczelną przyczynę jego trwania. W takim przypadku, o ile przerwanie poznania stanowiłoby prefigurację zatrzymania się historii, o tyle nieciągłość myślenia może być ujmowana jako krok radykalniejszy, próba powrotu do intuicyjnego ujmowania rzeczywistości<sup>613</sup>, niejako cofnięcia historii<sup>614</sup>.

Samo dążenie do nieciągłości, wyzbycie się przesądów i zbliżenie się do rzeczywistości mogą być uznane za przejawy fizjologicznie zdeterminowanego buntu<sup>615</sup>, w ostatecznym rozrachunku wpływu temperamentu. Nie oznacza to jednak, że fragmentaryzacja myślenia stanowi zwieńczenie całego procesu, wraz z jej osiągnięciem

---

<sup>609</sup> Por. E. Cioran, *Upadek w czas*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2008, s. 8-10. Warto wskazać na częściową zbieżność analiz Ciorana z interpretacją tego samego motywu dokonaną przez Szestowa, który jednak kładzie nacisk na związek zachodzący pomiędzy oddzieleniem się zła a wolnością, Cioran natomiast odrzuca wolność i opowiada się za leżącym u podstaw historii fatalizmem.

<sup>610</sup> Im silniejsza w nas żądza poznania, napiętnowana zepsuciem i przewrotnością, tym bardziej jesteśmy niezdolni pozostawać *wewnątrz* rzeczywistości (...)” (E. Cioran, *Upadek w czas...*, s. 9-10).

<sup>611</sup> „Pociągało go [tj. człowieka – M.R.] to, co go neguje, więc wybrał ryzyko, czyli historię. Od samego początku wybrał zło, a bez tego wygnania historii by nie było. Wybrał dla siebie kondycję tragiczną...” (E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 135).

<sup>612</sup> *Ibidem*, s. 137.

<sup>613</sup> „Prawdziwe poznanie to poznanie tego, co istotne, zagłębianie się, wnikanie w to spojrzeniem, nie zaś analizą czy słowem (...). I dopóki [człowiek – M.R.] nie wyzwoli się z wiedzy metafizycznie powierzchownej, dopóty będzie trwał w owej namiastce istnienia (...)” (E. Cioran, *Upadek w czas...*, s. 22-23).

<sup>614</sup> Propozycja Ciorana może więc zostać określona jako próba stworzenia trzeciej opcji, przewyciężenia dychochotomii myślenia i działania. Myślenie – a w konsekwencji poznanie – nie jest w stanie przewyciężyć zła charakteryzującego historię, lecz poprzez swoją bierność umożliwia jej trwanie. Działanie natomiast oznacza utożsamienie historii z procesem wyzwiania się od zła, ma zatem u swoich podstaw błędne założenie: zamiast wyzwalać od zła, napędza historię.

<sup>615</sup> „Najstarszy jest bunt, czyli najbardziej *żywotna* z naszych reakcji” (E. Cioran, *Wyznania i anatemy...*, s. 40).

pojawiają się tendencje przeciwne. Chociaż pełna nieciągłość jest osiągnięciem zamierzonego celu, oznacza jednocześnie wyzbycie się wszelkich pozaintuicyjnych kryteriów ujmowania rzeczywistości. Intuicja natomiast jest w stanie uchwycić jedynie rozproszenie – jest zatem nie tylko zbliżeniem się do rzeczywistości, lecz wyzbyciem się wszystkiego, co niosą „pozory”. Konsekwencją tego stanowi zagubienie i bezsilność w obliczu rzeczywistości, przerażenie z powodu bezpośredniości rozproszenia. Zamiast pewności, bunt nieciągłości zostaje zastąpiony pragnieniem ponownego przyjęcia „przesądów”<sup>616</sup>. Rozczarowanie utraceniem wszelkich podstaw nie jest jednak tożsame z porażką, stanowi ono konieczny skutek bezpośredniego ujmowania rzeczywistości. Odzwierciedlenie rozproszenia nie oznacza możliwości spoczynku, niejako kresu wędrówki, lecz jest warunkiem ekspresji. Jeżeli nieciągłość myślenia oznaczałaby kres, to równałaby się milczeniu, stanowi idealnemu, analogicznemu do tego, który jest właściwy filozofii Jaspersa, lecz osiąganemu nie przez uchwycenie niewyraźnej jedności Bytu, lecz jego ostatecznego rozproszenia. Jednak nieciągłość myślenia może stać się zaczątkiem filozofii z uwagi na przerażenie rzeczywistością, niemożliwość ani stałego trwania wobec niej, ani przyjęcia na powrót „pozorów”.

Filozofia, której podstawę stanowi temperament, nie może zawierać momentu refleksji rozumianego jako próba uzyskania dystansu, „oczyszczenia” myśli z subiektywnych uwarunkowań. Z tego samego powodu zawiera ona jednak innego rodzaju nietrafność: jest skazana na niepełną komunikowalność będącą rezultatem niedoskonałości języka i jego nieprzystosowania do bezpośredniej formy ekspresji. Według Ciorana język, właściwy pojmowanej tradycyjnie filozofii, nie jest w stanie odzwierciedlić w pełni rzeczywistości, czego wyraz stanowi krytyka filozoficznego żargonu. W kontekście rozważań Ciorana przykładem żargonu jest m.in. terminologia mająca na celu sprawianie wrażenia specjalistycznej oraz ścisłej, rzucającej nowe światło na prezentowane zagadnienia, faktycznie jednak maskująca banalność treści. Żargon nie jest w stanie celnie opisać rzeczywistości, lecz wprowadza względem niej jeszcze większy dystans<sup>617</sup>. Filozofia opierająca się na żargonie nie przekroczy granic stworzonego przez siebie świata pojęć, skutkiem czego albo pozostanie zamkniętą, albo stanie się zabawą językiem<sup>618</sup>.

---

<sup>616</sup> Por. E. Cioran, *Sylogizmy goryczy...*, s. 174.

<sup>617</sup> „Niewiarygodna jest pycha tych »filozofów« zamkniętych w szkolarskiej terminologii. Pycha sekciarska (...). Tak trudno spojrzeć w twarz rzeczom, a tak wygodnie trzymać się *problemów*” (E.Cioran, *Zeszyty 1957-1972...*, s. 193).

<sup>618</sup> „Z wszystkich szalbierstw najgorsze jest językowe (...)” (*Ibidem*, s. 477).

Ponieważ konsekwencją oparcia filozofii na temperamentie jest brak możliwości korzystania z wtórnego żargonu, może ona albo stać się całkowicie niekomunikowalną, albo dążyć do uzyskania przejrzystości intuicyjnej, próbującej przekazać to, co bezpośrednio, a więc przez zwrot ku liryzmowi. Przejrzystość ta jest jednak pozbawiona ścisłości oraz jednoznaczności terminologicznej. Chociaż pierwsza opcja jest immanentnie sprzeczna, dla Ciorana komunikowalność nie stanowi koniecznego kryterium, co jest wynikiem jego sposobu rozumienia osobistego charakteru filozofii. To odkrywana przy pomocy temperamentu prawda bycia, a nie zdolność do jej komunikacji stanowi rdzeń tak pojmowanej filozofii<sup>619</sup>.

Odrzucenie wymogu komunikowalności jest związane z próbą zniwelowania różnicy pomiędzy bezpośrednio doświadczaną prawdą bycia a możliwościami jej ekspresji. Ponieważ „wszelka myśl pochodzi z zahamowanego doznania”<sup>620</sup>, będące jej wynikiem pojęcia oraz sam język stanowią wtórną aproksymację. Wyznacznikami najbardziej trafnego sposobu ekspresji są zatem, po pierwsze, znoszące różnicę *niepohamowanie*, a po drugie, uchwytne intuicyjnie, lecz niemożliwa do przeistoczenia w słowa *nieokreśloność*. Oznacza to, że najlepszy wyraz bycia polega na nieartykułowanym, zwierzęcym krzyku. Stąd także samoidentyfikacja Ciorana jako „filozofa-wyjca”<sup>621</sup>. Jednak sytuacja, w której sam krzyk stanowiłby wystarczający sposób ekspresji, chociaż byłaby rezultatem zrozumienia, nie oznaczałaby odkrycia oczywistej i uniwersalnej prawdy bycia. Przeciwnie, wiązałyby się z całkowitym zagubieniem i bezsilnością wynikłą z niemożności jednoznacznego ujęcia odkrytej tajemnicy<sup>622</sup>. Należy zauważyć, że cały obraz filozofii odrzucającej kryterium komunikowalności nie stanowi celu samego w sobie, nigdy nie zostanie także osiągnięty. Jest on ilustracją sytuacji idealnej, dzięki której możliwe staje się nadanie językowi określonej funkcji – oddalenie go od terminologicznej ścisłości na rzecz bezpośredniej i autentycznej ekspresji poszukiwanej w liryzmie.

---

<sup>619</sup> Jeżeli w tym punkcie można dostrzec – odległe – inspiracje heideggerowskie, należy pamiętać, że to również Heideggera Cioran oskarżał o współczesne odrodzenie filozofii, w której dominuje żargon. (Por. *ibidem*). Co więcej, to niezrozumiałość żargonu stanowi, według Ciorana, o popularności Heideggera. „Gdyby odrzec Heideggera z jego języka, tzn. gdyby wyłożyć jego filozofię językiem potocznym, utraciłaby nie tyle znaczenie (bo jest ono rzeczywiste), ile prestiż będący (...) iluzją, oszukaństwem” (*Ibidem*, s. 438). Z perspektywy Ciorana podobny zarzut można postawić również filozofii Jaspersa.

<sup>620</sup> E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, s. 106.

<sup>621</sup> E. Cioran, *Zeszyty 1957-1972...*, s. 10.

<sup>622</sup> „Co oznacza zrozumieć? To, co naprawdę się pojęło, nie da się wyrazić w żaden sposób i nie można tego przekazać nikomu, nawet samemu sobie, tak że umiera się, nie znając właściwej natury własnej tajemnicy” (E. Cioran, *Ćwiartowanie...*, s. 98-99).



Właściwym celem Ciorana nie jest zastąpienie słów krzykiem ani tym bardziej budowanie na takiej podstawie filozofii, lecz próba maksymalnego zbliżenia języka filozoficznego do tego, co bezpośrednio. Próba ta jest antynomiczna z uwagi na cel, który polega na połączeniu elementów przeciwstawnych. Chociaż język nigdy nie będzie tak bezpośredni jak krzyk, nie wyklucza to samej możliwości przekształcenia tego pierwszego. W tym kontekście niekomunikowalność służy Cioranowi do budowania własnego języka filozoficznego, którego naczelnymi założeniami są wywodzone z krzyku niepoohamowanie oraz nieokreśloność.

W odniesieniu do języka filozoficznego niepoohamowanie może zostać określone jako zniesienie językowej sublimacji. Dla Ciorana ma to dwie główne implikacje. Niepoohamowanie w pierwszym znaczeniu oznacza konieczność podkreślenia reakcji emocjonalnej, co dokonuje się poprzez uznanie dominującej roli fizjologii oraz tzw. „myślenia nerwami”<sup>623</sup>. Fizjologia, z uwagi na charakteryzującą ją uporczywość, niemożliwość usunięcia jej wpływu z pola świadomości, stanowi nie tylko jeden z naczelných czynników determinujących cioranowski temperament, lecz jest również ujmowana jako nieusuwalne podłoże bytu ludzkiego. W tym znaczeniu, z jednej strony, myślenie jest fizjologicznie uwarunkowane, z drugiej natomiast dopiero zakłócenie normalnego funkcjonowania organizmu wraz ze spowodowanym nim cierpieniem staje się źródłem intuicyjnego poznania. Niepoohamowanie nie jest zatem samym uznaniem naczelnej roli fizjologii, lecz pełnym zdaniem się na nią oraz podążaniem za warunkowanymi przez fizjologię myślami, nawet jeżeli ma to oznaczać konieczność cierpienia.

Drugie znaczenie niepoohamowania związane jest z funkcją oddziaływania języka filozoficznego. Po odrzuceniu żargonu i terminologicznej ścisłości oraz oparciu się na fizjologii, tworzony przez Ciorana język ma odzwierciedlać powrót „do sytuacji sprzed zaistnienia pojęcia”<sup>624</sup> sprawiając wrażenie „pisania zmysłami”<sup>625</sup>, a więc zdystansowania się od uogólnień i kategoryzacji na rzecz wywiedzionego z własnych doświadczeń szczegółu. Filozoficzny język Ciorana ma „gruchotać szczęki niczym pięści”<sup>626</sup>, co oznacza, że zamiast poszukiwać zrozumienia opartego na argumentacji oraz namyśle, ma

---

<sup>623</sup> „Moje myśli zawsze były mi dyktowane przez moje narządy (...)” (E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 100).

<sup>624</sup> E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, s. 41.

<sup>625</sup> *Ibidem*.

<sup>626</sup> „Marzę o języku, którego słowa, niczym pięści, gruchotałyby szczęki” (E. Cioran, *Zły demiurg...*, s. 134).

on na celu potęgowanie reakcji emocjonalnej oraz wywoływanie efektu nagłego olśnienia, niespodziewanego uderzenia.

W przypadku nieokreśloności możliwe jest wyodrębnienie podobnych dwóch znaczeń. Może być ona rozumiana jako konsekwencja odrzucenia nie tylko żargonu, lecz całej ścisłości myślenia filozoficznego znajdującego najpełniejszy wyraz w wielkich systemach filozoficznych<sup>627</sup>. W kontekście rozważań filozofia systemowa stanowi rezultat odrzucenia temperamentu w kształtowaniu myślenia. Oznacza to wyparcie się nie tylko wpływu emocji, lecz wszelkich czynników osobowych. System jest zatem myśleniem wtórnym, a przez to abstrakcyjnym, poddanym rygorowi naczelnym i niezmiennych reguł, niedopuszczającym niestałości i chwiejności myślenia. Ponieważ przy pomocy systemu nie można dotrzeć do tego, co bezpośrednio<sup>628</sup>, rezultatem dominacji filozofii systemowej jest sytuacja, w której „nie ma już wykrzykników, są tylko teorie”<sup>629</sup>, a więc całe myślenie staje się wtórne i obciążone założeniami odgórnie wyznaczającymi poprawne sposoby myślenia. Jedyne, co wtedy pozostaje jest zmienić reguły i popaść w kolejny system. W tym znaczeniu filozofia odrzucająca temperament staje się zaprzeczeniem tego, czym obiecywała być. Miała umożliwić poznanie prawdy, a okazała się być myśleniem zniewalającym oraz ogłupiającym<sup>630</sup>.

Nieokreśloność może być zatem odczytana jako reakcja na filozofię systemową, próba dostosowania filozofii do wyrażania tego, co bezpośrednio poprzez odrzucenie reguł spójności oraz zastąpienie ścisłości i jednoznaczności ogólnością i wieloznacznością stanowiącymi odzwierciedlenie życia<sup>631</sup>. Myślenie pozbawione reguł nie troszczy się o immanentne sprzeczności oraz możliwość przerwania ciągłości wnioskowania. Ponieważ nie zmierza do konkretnego punktu, lecz stanowi niejako splątanie odzwierciedlające temperament filozofa, z perspektywy poszukującego całości zewnętrznego obserwatora może być jedynie chaosem. Nie oznacza to ani zubożenia treści filozofii, ani umniejszenia

---

<sup>627</sup> „Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Hegel – trzej zniewolicieli ducha. Najgorszą formą despotyzmu jest system – w filozofii i we wszystkim w ogóle” (E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, s. 157). Por. także punkt 3.1.2.

<sup>628</sup> „Całkowitym błędem jest stwierdzenie, że filozofowie bardziej niż inni są bliżsi istotowej rzeczywistości – tak naprawdę podsuwają nam złudzenia i służą jedynie pozorom, chyłą czoła przed wszystkim, co nie istniało i istnieć nie będzie (...)” (E. Cioran, *Księga złudzeń*, tł. S. Królak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 216).

<sup>629</sup> E. Cioran, *Sylogizmy goryczy...*, s. 115.

<sup>630</sup> Por. E. Cioran, *Księga złudzeń...*, s. 213.

<sup>631</sup> Por. E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, s. 192.

znaczenia języka, a jedynie przemianę sposobu komunikacji treści<sup>632</sup>. Nieokreśloność nie doprowadza także do dowolności w formułowaniu tez; przeciwnie, ze względu na podkreślanie przez Ciorana zależności od temperamentu oraz fizjologii, uprawnione jest uznanie ścisłego determinizmu. Dzięki zaakcentowaniu roli sprzeczności, Cioran jest w stanie powiązać temperament z prawdą. Nie jest ona rezultatem poznania, lecz narzuca się niejako od wewnątrz; jest zgodnością filozofa z określającym go temperamentem, wobec czego wymaga odwagi i gotowości stawania się samym sobą, podążania wyznaczoną przez niego ścieżką<sup>633</sup>. Jednocześnie tak ujmowana prawda jest *prawdą chwili*, przyjmowaną jedynie w określonych okolicznościach. Prawda chwili narzuca się bezpośrednio, wywiera wpływ i potęguje niepokój; zmusza do myślenia, nie jest więc jego rezultatem. Można zatem mówić nie tylko o pluralizmie prawd<sup>634</sup>, lecz także o nieodłącznych od nich sprzecznościach, zarówno immanentnych, jak i w odniesieniu do prawd przyjmowanych w różnych sytuacjach.

Drugą implikację nieokreśloności stanowi modyfikacja funkcji, jaką filozofia spełnia dla odbiorcy, co ma szczególne znaczenie na gruncie odniesienia do komunikacji egzystencjalnej. Chociaż eksponując wieloznaczności oraz osobisty charakter, filozofia staje się rodzajem konfesji, nie oznacza to jej całkowicie subiektywnego charakteru. Kiedy Cioran mówi o sobie, jest myślicielem subiektywnym, radykalizującym spadkobiercą tradycji, m.in. Kierkegaarda i Nietzschego. W tym znaczeniu możliwe jest uznanie jego twierdzenia, że przedstawia same konkluzje dokonujących się nieświadomie procesów. Gdyby jednak filozofia bazująca na temperamentie miała być jedynie subiektywna, mogłaby całkowicie porzucić język na rzecz krzyku. Odrzucając spójność oraz jednoznaczność, Cioran przenosi je z filozofa na odbiorcę. Aby lepiej zrozumieć przyświecające temu intencje, warto przywołać Schopenhauera, dla którego „kiedy

---

<sup>632</sup> „Po cóż pisać, aby wypowiedzieć dokładnie to, co się miało do powiedzenia?” (E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, s. 20).

<sup>633</sup> Chociaż geneza takiego rozumienia filozofii przez Ciorana nie daje się prześledzić w sposób jednoznaczny, warto wskazać na Szestowa jako na jedno z możliwych źródeł inspiracji. Por. np. L. Szestow, *Wielkie wigilie...*, s. 29-33. Szestow kreśli podobną wizję filozofii osobistej, nigdy w pełni niekomunikowalnej i bezpośredniej, która „(...) powinna żyć sarkazmem, drwiną, niepokojem, walką, zdumieniem, rozpaczą, wielkimi nadziejami” (*Ibidem*, s. 33). Wpływ Szestowa w tym zakresie uprawdopodobnia dodatkowo sam Cioran twierdząc, że „Szestow wyzwolił go z filozofii” (E. Cioran, *Zeszyty 1957-1972...*, s. 454). Ponadto nawet pod koniec życia wciąż przyznawał się do wpływu Szestowa na jego myślenie. „Nadal jestem mu bardzo wierny (...) [Szestow – M.R.] uważał, że prawdziwe problemy umykają filozofom” (E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 251). O nieciągłości myślenia por. także L. Szestow, *Apoteoza niezakorzenia...*, s. 9-19.

<sup>634</sup> „(...) wiem, że nie istnieje prawda, lecz są tylko prawdy żywe, owoce naszego niepokoju” (E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy...*, s. 182).

czytamy, inny myśli za nas; powtarzamy tylko jego proces mentalny”<sup>635</sup>. W tym kontekście cioranowska nieokreśloność stanowiłaby odwrotność tezy Schopenhauera, próbę przewyciężenia charakteryzującego filozofię wyobcowania myślenia. Poprzez ogólność oraz rozbicie argumentacji odbiorca nie tyle obcuje z gotowym wnioskowaniem, powtarzając je i ewentualnie doszukując się luk, co sam tworzy wnioski w oparciu o własne doświadczenie, jest niejako zmuszany do samodzielnego analizowania poszczególnych fragmentów i tworzenia całości z tego, co uległo rozbiciu. Nie jest to jednak całość narzucona odgórnie – do której jedynie się dociera – lecz wynik samodzielnej pracy odbiorcy, której celem nie jest odwrócenie rozbicia, lecz stworzenie własnej ciągłości myślenia poprzez związanie filozofii z życiem, odnalezienie w niej własnej prawdy bycia. Ostatecznie zatem cel cioranowskiej filozofii ma charakter praktyczny. Samo zbudowanie całości przez odbiorcę nie oznacza zakończenia jego zadania. Gdyby tak było, nieciągłość częściowo powtarzałaby błędy, które Cioran zarzuca tradycyjnej filozofii; jej konsekwencją stanowiłoby jedynie stworzenie kolejnego zamkniętego systemu myślenia, który charakteryzowałby się tym, że nie pretendowałby do miana obiektywnego. Właściwym celem całego procesu jest nie tyle samo dotarcie przez odbiorcę do własnej prawdy bycia, lecz jej późniejsze sprawdzenie i potwierdzenie. Istotne jest nie tyle samookreślenie się, lecz zmiana, jaką ono niesie. W tym znaczeniu Cioran uosabia w swojej filozofii szestowowski ideał komunikacji egzystencjalnej.

W ramach podsumowania należy zauważyć, że filozofia w rozumieniu Ciorana oddala się od tradycji filozoficznej, w tym również częściowo od Jaspersa pod tym względem, że jej celem jest zawsze pozostawanie subiektywną. Szukając kontaktu z odbiorcą na gruncie, który w myśl przyjętych założeń i dokonanych rozstrzygnięć może być określony jako komunikacja egzystencjalna, Cioran zakłada recepcję opartą na porównaniu jego myśli z doświadczeniami odbiorcy. Filozofia Ciorana jest zatem nie tylko formą ekspresji, lecz staje się narzędziem<sup>636</sup>, którego odbiorca używa poprzez zastosowanie do własnego życia. Przy takim ujęciu, sama treść filozofii Ciorana służy

---

<sup>635</sup> A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II, tł. J. Garewicz, Antyk, Kęty 2004, s. 467. Przywołanie Schopenhauera jest możliwe poprzez zaakcentowanie przez niego, jak i przez Ciorana, związków myślenia z najogólniej pojmowanym życiem, przy czym dla Ciorana całe myślenie może zostać uznane za zdeterminowane fizjologicznie, dla Schopenhauera natomiast czynniki zewnętrzne stanowią jedynie impuls myślenia. „(...) przy własnym myśleniu [człowiek – M.R.] idzie za swym własnym popędem, określonym w danej chwili bliżej bądź przez okoliczności zewnętrzne, bądź przez jakiegokolwiek wspomnienie” (*Ibidem*, s. 417).

<sup>636</sup> Por. J. F. Dienstag, *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*, Princeton University Press, Princeton 2006, s. 173-175.

jedynie umożliwieniu odbiorcy bezpośredniego uchwycenia własnych intuicji, uchwyceniu ich przy pomocy słów. Konsekwencją tego jest zbudowanie kolejnej subiektywnej filozofii, posiadającej wartość jedynie dla jej twórcy.

### 3.2.3. Rola komunikacji egzystencjalnej w odniesieniu do pesymizmu egzystencjalnego w filozofii Jaspersa, Szestowa i Ciorana

Dotychczasowe rozważania były skoncentrowane na dwóch kontekstach analiz komunikacji egzystencjalnej. Po pierwsze, na wyodrębnieniu z filozofii Jaspersa tych motywów, które pełnią kluczową rolę w związku z komunikacją egzystencjalną – jak np. jej powiązanie ze stawaniem się sobą w znaczeniu egzystencjalnym czy z pytaniem o transcendencję – oraz odniesieniu ich do myśli Szestowa i Ciorana. Po drugie, na zbadaniu powiązania zachodzącego pomiędzy komunikacją egzystencjalną a filozofią, co było konieczne do wskazania na elementy komunikacji egzystencjalnej w myśli Szestowa i Ciorana. To w samej twórczości filozoficznej, a więc w jej formie i znaczeniu dla odbiorcy, nie zaś w treści, konkretnych poglądach, można doszukać się związków z komunikacją egzystencjalną. W ostatnim kroku należy zwrócić się ku jeszcze jednemu punktowi, który łączy trzech filozofów – leżącemu u podstaw ich myślenia pesymizmowi egzystencjalnemu. W kontekście dotychczasowego ujęcia interpretacyjnego umożliwi to wskazanie na komunikację egzystencjalną w związku z danymi zagadnieniami oraz pozwoli uzupełnić dotychczasowe analizy przez odniesienie ich do kolejnego motywu łączącego Jaspersa, Szestowa i Ciorana. Przez pesymizm egzystencjalny nie należy rozumieć ogólnego, prerefleksyjnego nastawienia do rzeczywistości przejawiającego się w dostrzeganiu przede wszystkim jej negatywnych stron<sup>637</sup>. Pesymizm nie jest również związany z przekonaniem o nieistnieniu transcendencji; do pewnego stopnia nawet Cioran dopuszcza istnienie tego, co nieuchwytnie i wykraczające poza dostępny człowiekowi byt<sup>638</sup>.

---

<sup>637</sup> Chociaż pesymizm ten nie jest aksjologicznie neutralny, to zarazem nie jest związany z metafizyczną tezą o źródłowym złu wszelkiego bytu, jak np. w manicheizmie czy we wczesnych rozważaniach Schopenhauera, według którego „(...) świat ten nie może być dziełem istoty o najwyższej dobroci, ale raczej diabła, który powołał stworzenia do życia, aby napawać się widokiem ich cierpienia” (Cyt. za R. Safranski, *Dzikie czasy filozofii. Biografia*, tł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 413).

<sup>638</sup> Przy czym Cioran w tym kontekście rozumie on przede wszystkim w odniesieniu do terapii, tj. jako obiekt, ku któremu człowiek może skierować swe żale i tym samym spróbować choćby minimalnie ulżyć swoim cierpieniom. Nie ma przy tym znaczenie nie tylko kwestia istnienia czy nieistnienia Boga, lecz również to, czy się weń wierzy, czy nie. Por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 203.

Zamiast tego pesymizm egzystencjalny można w tym kontekście scharakteryzować przez odniesienie do dwóch punktów. Po pierwsze, jest on związany z przekonaniem, że dola człowieka jest nieusuwalnie naznaczona tragizmem. W najogólniejszym znaczeniu oznacza to nie tylko istnienie cierpienia i śmierci, lecz nade wszystko ich uświadomienie sprawiające, że prześwitują one przez każdą chwilę życia oraz dokonywane wybory. Chociaż każdy z myślicieli posługuje się metaforą snu na oznaczenie istnienia wolnego od tego uświadomienia, to wskazują oni również na niepełność właściwą takiemu stanowi oraz niemożność jego wyparcia bez zaprzeczenia samemu sobie. Po drugie, pesymizm ten jest związany z przekonaniem o ostatecznej porażce wszelkich ludzkich działań, tak w wymiarze jednostkowym, jak i powszechnym. Bez względu na podejmowane przedsięwzięcia i decyzje, człowiek poniesie klęskę. Nie oznacza to jednak bezwolnego poddawania się pesymizmowi, lecz stanowi początek poszukiwania przez każdego z myślicieli sposobów odnoszenia się do tragicznej świadomości ludzkiego istnienia.

W tym ujęciu interpretacyjnym każde ze stanowisk może zostać odczytane jako związane z formą terapii, przy czym należy poczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, chociaż może ono prowokować do postawienia zarzutu psychologizmu, to w przedstawianym kontekście terapię trzeba pojmować w sposób częściowo pokrewny *θεραπεύειν* właściwego filozofii antycznej<sup>639</sup>, nie zaś przez pryzmat znaczeń zaczerpniętych ze współczesnego dyskursu nauk medycznych. Po drugie, takie odczytanie trzech stanowisk nie musi implikować sprzeczności z innymi interpretacjami. Ma ono na celu wyłącznie ułatwienie ukazania tych aspektów komunikacji egzystencjalnej, które nie są jednoznacznie związane z formalną stroną twórczości filozoficznej. Należy mieć ponadto na uwadze, że terapeutyczna funkcja filozofii *explicite* pojawia się wyłącznie na gruncie myśli Ciorana – przy czym zaproponowane ujęcie jest szersze i nie należy odczytywać go jako uogólnienia cioranowskiego znaczenia na pozostałych filozofów. Zamiast tego trzy ujęcia można pojmować jako różne przejawy podejścia do terapeutycznej funkcji filozofii.

Pesymizm egzystencjalny w odniesieniu do myśli Jaspersa jest związany z krachem, jedną z sytuacji granicznych. W znaczeniu ogólnym może on zostać scharakteryzowany przez kilka cech. Przede wszystkim należy podkreślić, że krach,

---

<sup>639</sup> A więc m.in. w związku z określonym wyborem egzystencjalnym determinującym sposób życia i ustosunkowanie się do cierpienia oraz pragnień. Por. np. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?...*, s. 142-143.

podobnie jak rodzaje ogarniającego, nie stanowi własności samej rzeczywistości, lecz jest zależny od świadomości<sup>640</sup> – może zatem zostać określony jako rezultat przewidywanego ustosunkowania się człowieka do świata. Jest to istotne ze względu na powiązanie krachu z poczuciem końca, tak w wymiarze jednostkowym, jak i powszechnym. Ostatecznie bowiem

„(...) wszelkie żywe bycie tu oto czeka śmierć (...);  
ureczywistnienie nie jest możliwe do utrzymania w przemianie  
stanu socjologicznego; możliwości myślowe wyczerpują się;  
sposoby duchowego życia zamierają”<sup>641</sup>.

Człowiek jest zatem „skazany” na porażkę, zaś wszystkie jego decyzje, zamierzenia oraz próby zadomowienia się w istnieniu okazują się tymczasowe. Co więcej, Jaspers wiąże krach z przekonaniem o braku postępu w znaczeniu innym niż dotyczącym technicznego opanowywania świata, które ostatecznie doprowadzi ludzkość do samozagłady. Należy przy tym poczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, brak postępu nie oznacza odwołania się do z góry określonej, niezmiennej „natury” człowieka, przeczyłoby to bowiem fundamentalnej tezie Jaspersa o egzystencjalnej wolności. Po drugie, krachu nie należy odczytywać przez pryzmat ontologicznego i antropologicznego fatalizmu – ostateczna katastrofa nie jest z góry określona; najistotniejsza okazuje się nie sama zagłada, lecz jej przewidywanie i ustosunkowanie się do niej. Tym samym brak postępu oznacza, że w dziejach nic nie jest trwałe: tradycyjne systemy moralne ulegają zmianie, państwa demokratyczne mogą szybko przeobrazić się w dyktatury, zaś zdobycze wiedzy naukowej mogą zostać bezpowrotnie zapomniane. Nawet jeśli nic takiego nie zdarzy się, to rozwój nie może trwać w nieskończoność – jak jednostkę, tak i ludzkość, wszelkie życie i cały wszechświat czeka śmierć<sup>642</sup>.

Krach nie stanowi konstatacji jaspersowskiej filozofii w zderzeniu z milczeniem transcendencji, lecz przeciwnie, może on być pojmowany jako przejaw świadomości egzystencjalnej oraz uchwycenia granic transcendowania. Jest on jednakże nieodłącznie powiązany z uświadomieniem niemożności pełnego ureczywistnienia egzystencji. Krach łączy zatem elementy negatywnego odniesienia do rzeczywistości związanego

---

<sup>640</sup> Por. K. Jaspers, *Filozofia*, t. III..., s. 305.

<sup>641</sup> *Ibidem*, s. 303.

<sup>642</sup> Jaspers pozbawiony jest nie tylko religijnej nadziei Szestowa, lecz również optymizmu innego rosyjskiego myśliciela, N. Fiodorowa, poszukującego przezwyciężenia śmierci na drodze immanentnej, w oparciu o rozwój naukowy. Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, tł. C. Wodziński i M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 25.

z załamaniem się wiary w transcendencję oraz przekonaniem o iluzoryczności egzystencji. Prowadzi to do poczucia rozpacz i zagubienia w pozbawionym sensu świecie; „w perspektywie krachu życie staje się niemożliwe”<sup>643</sup>. Chociaż „krach jest tym, co ostatnie”<sup>644</sup>, to Jaspers wierzy w możliwość dokonania skoku polegającego nie tyle na przezwyciężeniu kryzysu, co na przeobrażeniu rozpacz w spokój. W jego przekonaniu rozpacz oraz cierpienie mogą stanowić podstawę upewnienia się co do istnienia transcendencji nawet w jej milczeniu. Chociaż upewnienie to nie oznacza odsłonięcia transcendencji ani nie niesie żadnej innej treści, to oznacza zyskanie pewności Bytu w wierze filozoficznej. W tym ujęciu „niebycie wszelkiego dostępnego nam bytu [przedmiotowego – M.R.], jaki się objawia w krachu, jest bytem transcendencji”<sup>645</sup>. Innymi słowy, samo właściwe krachowi uświadomienie totalnego unicestwienia bytu warunkuje upewnienie się odnośnie istnienia transcendencji i tym samym prowadzi do odnalezienia spokoju pośród rozpacz.

W krachu możliwe jest jedynie milczenie. Żadne słowa ani nie są w stanie, nawet pośrednio, odzwierciedlić tego, czym jest krach, ani pomóc w jego przekroczeniu. Przeciwnie, do jego istoty przynależy zniesienie wartości języka i komunikacji; w stanie najgłębszej samotności słowa zawodzą, stają się pozbawione treści. Chociaż krach może zostać odczytany jako zbliżony do szestowowskiego niezakorzenia, to istnieje kilka cech różnicujących te dwa pojęcia. Po pierwsze, krachu nie należy pojmować jako pożądanego i koniecznego do egzystencjalnego stawania się sobą czy przewartościowania *ratio*. Szestowowskie niezakorzenie można odczytywać nie tylko jako zupełny brak podstaw, zerwanie z rozumem jako fundamentem odniesienia do rzeczywistości, lecz również jako otwarcie człowieka na przestrzeń wiary i egzystencjalny wymiar człowieka. W przeciwieństwie do tego, w zaproponowanym ujęciu interpretacyjnym krach jest rezultatem konfrontacji świadomości egzystencjalnej z przemijaniem i śmiercią, a także z niedostępnością transcendencji. Po drugie, różnica między krachem a niezakorzeniem dotyczy znaczenia przypisywanego wierze. Na gruncie filozofii Szestowa wiara nie może prowadzić ani do osiągnięcia spokoju, ani do pewności, że Bóg istnieje. *Sola fide* jest nie tylko bezpodstawna racjonalnie, lecz jej absurdalność oznacza ponadto trwanie w rozpacz przez człowieka wołającego z otchłani do ukrytego, niedostępnego Boga.

---

<sup>643</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. III..., s. 324.

<sup>644</sup> *Ibidem*, s. 307.

<sup>645</sup> *Ibidem*, s. 323.



W przeciwieństwie do tego jaspersowska wiara filozoficzna w kontekście krachu nie jest rozumiana jako związana z otwarciem na nowe możliwości czy absurdalną nadzieją przewyciężenia konieczności. Upewnienie się w wierze odnośnie transcendencji prowadzi do spokoju, który nie jest związany ani z kwestiami soteriologicznymi konkretnych szyfrów, ani *quasi*-stoickim uspokojeniem jako formą wycofania i rezygnacji. „Dopiero upewnienie się co do transcendencji, które w ciemności punktu zwrotnego samo powinno wyrzec się mowy transcendencji, stanie się podstawą bycia tu oto, które daje nam spokój niebędący złudzeniem”<sup>646</sup>. Mimo to, wykraczając poza perspektywę wyznaczoną przez Jaspersa, w przeobrażeniu stosunku do krachu można dostrzec pokrewieństwo z nadmienionym aspektem terapeutycznym. Pewność transcendencji nie tylko prowadzi do spokoju, lecz również do związanej z nim afirmacji rzeczywistości pomimo doświadczanego cierpienia oraz świadomości ostatecznej porażki – tak w odniesieniu do stawania się samym sobą, jak i unicestwienia czekającego wszelki byt przedmiotowy.

Dopiero na gruncie wyznaczonym przez ów spokój można doszukiwać się powiązania krachu z komunikacją egzystencjalną. Przede wszystkim, w milczeniu tych, którzy osiągnęli pewność transcendencji. Nie jest to zatem milczenie bezradne, zagubione w cierpieniu i potrzebujące odpowiedzi; w krachu „(...) jeśli odpowiedź przerwie milczenie, to będzie ona mówić, nic nie robiąc”<sup>647</sup>. Zamiast tego jest to milczenie kresu wszelkiej komunikacji<sup>648</sup>, uchwytną to, czego nie można wyrazić w języku – obecność transcendencji nawet w jej ciszy. Ponadto, komunikacja egzystencjalna jest w tym przypadku związana nie tyle z odniesieniem do drugiego, co z retrospektywnym przebieganiem całej drogi stawania się sobą. U samego kresu swojej ścieżki człowiek dostrzega bowiem, że bez komunikacji egzystencjalnej nigdy nie wykroczyłby poza własną, ograniczoną perspektywę i nie osiągnąłby „(...) doświadczenia bytu w krachu”<sup>649</sup>. W tym zatem przypadku komunikacja egzystencjalna jest wtórnie afirmowana jako konieczny krok „(...) bezwarunkowości własnego bycia sobą (...)”<sup>650</sup>.

W filozofii Szestowa pesymizm egzystencjalny może być odczytywany na zasadzie przeciwieństwa względem ujęcia jaspersowskiego, ponieważ nie pojawia się on jako bezpośrednia implikacja tez filozoficznych, lecz stanowi ich punkt wyjściowy związany

---

<sup>646</sup> *Ibidem*, s. 326.

<sup>647</sup> *Ibidem*, s. 322.

<sup>648</sup> Odnośnie milczenia jako granicy komunikacji por. punkt 3.2.1.

<sup>649</sup> K. Jaspers, *Filozofia*, t. III..., s. 327.

<sup>650</sup> *Ibidem*.

z konstatacją zniewolenia przez rozum. Nie oznacza to jednak, że terapeutyczny aspekt filozofii Szestowa jest związany wyłącznie z przewyciężeniem praw rozumu i ujęciem krytycznym. Zarówno filozofia tragedii, jak i niezakorzenie<sup>651</sup> nie oznaczają pozostawania w stanie zawieszenia i bezradności. Zamiast tego stanowią one wyłącznie jeden z kroków na drodze ku nowemu wymiarowi myślenia. Celem szestowskiego filozofowania nie stanowi zatem samo uwolnienie się spod władzy rozumu. Jest ono jednak istotne, ponieważ prowadzi do przeobrażenia sposobu pojmowania rzeczywistości – „potrzebny jest poryw, zachwycenie”<sup>652</sup>, nie zaś wyłącznie dekonstrukcja<sup>653</sup> poglądów uznawanych za oczywiste. Pomimo tego, że nowy wymiar myślenia jest związany z wiarą pojmowaną jako opozycyjna względem rozumu, to nie należy przeceniać jej odczytywania na sposób *stricte* religijny<sup>654</sup>. Zamiast tego zarówno wiarę, jak i niczym nieograniczonego, ukrytego Boga można pojmować jako figury wskazujące nie tyle na nieskończone możliwości zależne od boskiej woli, co na otwartość i kreatywność w podejściu do rzeczywistości. Przykładowo, Szestow wskazuje, że „(...) kiedyś (...) zapanuje pełna wolność od wiedzy, nie będziemy już stosować się, jak teraz, do »danej« rzeczywistości, lecz rzeczywistość zacznie dostosowywać się do nas (...)”<sup>655</sup>. Choć może to oznaczać niemożność ujęcia rzeczywistości w ramach niezmiennych, racjonalnych reguł, to w kontekście komunikacji egzystencjalnej istotne okazuje się powiązanie z wolą. Wskazuje ono bowiem na właściwą drugiemu wymiarowi myślenia nieograniczoną wyobraźnię w stawaniu się samym sobą. W tym znaczeniu Szestow może być rozumiany jako postulujący uwolnienie egzystencji od tego, co zarówno w przypadku filozofii Jaspersa, jak i Ciorana stanowi element determinujący jej istnienie – od obecnego w każdym momencie życia, choćby tylko w tle, lęku przed śmiercią, a także wszystkich pozornie nieprzekraczalnych zasad myślenia, od logiki, przez wszelkie „początki” i „końce”, aż po przekonanie o nieodwracalności tego, co już zaszło. Otwiera to przed egzystencją

---

<sup>651</sup> W ramach dygresji można zauważyć, że choć niezakorzenie ma być związane z wyzwoleniem się od sposobu myślenia właściwego *ratio*, to nie oznacza ono zupełnego braku podstaw. Przykładowo, niezakorzenie nie prowadzi do destrukcji podmiotu, lecz może skutkować częściowym przeobrażeniem jego pojmowania w nawiązaniu do egzystencji i życia. Ponadto, chociaż w sferze *sacrum* Szestow postuluje odrzucenie wszelkich dogmatów, to zarazem buduje swoje myślenie bezpośrednio czerpiąc z religijności pojmowanej na sposób judeochrześcijański oraz wykorzystując częściowo z niej wynikające pojmowanie osoby.

<sup>652</sup> L. Szestow, *Sola fide...*, s. 57.

<sup>653</sup> Choć sam termin „dekonstrukcja” może przywołać na myśl późniejszą filozofię francuską, to w analizowanym kontekście oba ujęcia nie są tożsame. Należy jednak wskazać na niewątpliwy wpływ Szestowa na filozofię G. Deleuze’a. Por. G. Deleuze, *What is grounding?*, tł. A. Kleinherenbrink, &&& Publishing, Grand Rapids 2015, s. 57-59.

<sup>654</sup> Por. np. M. Beaumont, *Lev Shestov. The Philosopher of Sleepless Nights...*, s. 151.

<sup>655</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima...*, s. 415.

nieskończone pole (auto)kreacji, uwalnia ją bowiem od tego, co – według Jaspersa – stanowi podstawę stawania się sobą: konieczności wyboru i nieodzownej od niego winy. Chociaż filozofia Szestowa cechuje się „utopijnym impulsem”<sup>656</sup>, to w związku z terapią oznacza ona wolność nie tylko negatywną, tj. uwolnienie egzystencji od determinujących ją ograniczeń, lecz również pozytywną, a więc umożliwienie pełnego jej rozwoju i stawania się samym sobą.

Szestowowskie przeobrażenie myślenia dotyczy, w związku z komunikacją egzystencjalną, nie tylko stawania się sobą w znaczeniu ogólnym. Jednym z przykładów, który warto uwypuklić jest wpływ tej zmiany na filozofię i jej język. W tym kontekście można wskazać na właściwe plotyńskiemu filozofowaniu użycie metafor przestrzennych w próbach wyrażenia rzeczywistości<sup>657</sup>. Wybór Plotyna jako ilustracji tego zagadnienia nie jest podyktowany wyłącznie tym, że jego filozofia stanowi częsty obiekt szestowowskiej krytyki. Posługiwanie się przez Plotyna metaforami przestrzennymi obrazuje sposób filozofowania opierający się na rozumie i próbujący w języku wyrazić powiązania, które są uznawane za strukturę samej rzeczywistości. Metafory te, odwołujące się do kierunku i zmiany (np. w osi góra – dół, pierwszy plan – tło), odzwierciedlają rzekomą hierarchię bytów<sup>658</sup>. W odniesieniu do szestowowskiej krytyki rozumu metafory takie można jednakże odczytywać jako próby zawłaszczenia i oswojenia rzeczywistości na gruncie języka; wskazują one nie na strukturę bytów, lecz na zapośredniczenie myślenia o nich w *ratio*. W przeciwieństwie do tego filozofia Szestowa ma prowadzić do konstatacji ostatecznej niewyraźności rzeczywistości. W związku z terapią nie oznacza to jedynie uwolnienia myślenia – i języka – z ograniczeń przyczynowości, koherencji i wzajemnych zależności, lecz może być odczytywane jako środek do wspomnianego pełnego pobudzenia kreatywności.

W przypadku Ciorana wskazanie na terapeutyczno-komunikacyjne aspekty jego filozofii nie musi być poprzedzone analizami pesymizmu egzystencjalnego, ponieważ stanowi on jeden z podstawowych i najbardziej wyeksponowanych motywów obecnych

---

<sup>656</sup> Ponieważ drugi wymiar myślenia zawsze stanowi nieskończenie odległy projekt kreślony z perspektywy uwikłanej w konflikt z rozumem, nie zaś wolnej od niego. Por. M. Beaumont, *Lev Shestov. The Philosopher of Sleepless Nights...*, s. 153.

<sup>657</sup> Por. M. Podbielski, *Wprowadzenie do nowego przekładu Dzieł wszystkich Plotyna*, [w:] Plotyn, *Dzieła wszystkie*, t. I, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, Kraków 2023, s. XXIII.

<sup>658</sup> „Celem owego systemu metafor jest ujęcie w języku quasi-przestrzennym zbioru zależności przyczynowo-skutkowych tworzących ontyczną strukturę w jakiej żyjemy (...)” (*Ibidem*).

w jego twórczości<sup>659</sup>. Zamiast tego warto zwrócić uwagę na terapeutyczną funkcję tej twórczości. Należy jednak podkreślić, że podobnie jak Szestow oraz Jaspers, również Cioran uważa, że „klęska jest konieczna do duchowego postępu”<sup>660</sup>, a więc, że cierpienie i doświadczenia negatywne odgrywają kluczową rolę w stawaniu się samym sobą. Prowadzi to Ciorana do podziału ludzi na „(...) tych, którzy nie zrozumieli (...), i tych, którzy zrozumieli, będących ledwie garstką”<sup>661</sup>. Ze znaczeniem klęski związane są dwie kwestie. Po pierwsze, jej doświadczenie nie występuje na końcu stawania się samym sobą, lecz pełni ono rolę fundującą, zapoczątkowującą egzystencjalny rozwój i oddzielającą jednostkę od reszty ludzi. W związku z tym wszystko, co w filozofii Ciorana stanowi treść stawania się sobą samym może zostać prześledzone do źródłowej klęski – nie ma innych źródeł egzystencji niż katastrofa, upadek w siebie samego. Po drugie natomiast, ponieważ nie może być mowy o cioranowskim rozumieniu egzystencji bez determinującej jej klęski, to nie istnieje możliwość trwałego przezwyciężenia cierpienia, które to przezwyciężenie nie oznaczałoby jednoczesnego całkowitego unicestwienia. Innymi słowy, w przeciwieństwie do jaspersowskiego spokoju oraz szestowowskiej wiary, jedynym skutecznym sposobem uwolnienia się od cierpienia jest, według Ciorana, śmierć.

Uznanie śmierci za jedyny skuteczny sposób uwolnienia się od cierpienia nie musi prowadzić do popełnienia samobójstwa. Należy bowiem mieć na uwadze witalne źródła cioranowskiego myślenia; dążenie do śmierci może w tym kontekście być uznane za najbliższe skłonności czy popędowi stanowiącemu odpowiedź na indywidualację, nie jest natomiast rezultatem racjonalnego namysłu. Ponadto, „tkwimy wszyscy w otchłaniach piekła, w którym każda chwila jest cudem”<sup>662</sup>, a więc nawet pomimo skrajnego pesymizmu, myśl Ciorana nie odzęgkuje się zupełnie od istnienia. Jest to związane z tym, że zarówno liryczny zachwyty, jak i dążenie do samobójstwa mają źródła w tym samym intensywnym doświadczaniu życia. W konsekwencji cioranowskie zmagania z sobą samym przybierają formę ćwiczeń<sup>663</sup>, prób doraźnej defascynacji, uwolnienia się od siebie i własnych obsesji, które nie skutkują autodestrukcją, lecz mają wprawiać w samowyobcowanie. To

---

<sup>659</sup> Por. np. S. Jaudeau, *Cioran, czyli ostatni człowiek...*, s. 51.

<sup>660</sup> E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 124.

<sup>661</sup> *Ibidem*, s. 123.

<sup>662</sup> E. Cioran, *Zły demiurg...*, s. 191.

<sup>663</sup> Chociaż ćwiczenia te można do pewnego stopnia pojmować w związku ze starożytnym rozumieniem *μελέτη*, to w przypadku filozofii Ciorana nie tworzą one określonego programu, lecz mogą być uznane za doraźne środki połączone przez wspólny cel, którym jest odrywanie myślenia od jego skrajnie subiektywnych korzeni. Odnośnie do znaczenia ćwiczeń w związku z terapią w filozofii starożytnej por. np. P. Hadot, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tł. P. Domański i W Klenczon, Aletheia, Warszawa 2019, s. 25-30.

w odniesieniu do tych prób – do których zaliczają się m.in. sceptycznie zobojętnienie czy medytacja pustki – można mówić o cioranowskiej filozofii w kontekście jej roli terapeutycznej. W związku z komunikacją egzystencjalną terapia ta skupia się na szeroko pojmowanej twórczości. O ile jednak dla samego Ciorana kluczowe jest znaczenie twórczości dla samego autora, to podobnie jak w przypadku analiz aforystyki, terapię można przynajmniej częściowo odczytywać w odniesieniu do osoby odbiorcy czy czytelnika.

Jak zauważa Cioran, wszelka „ekspresja to wyzwolenie”<sup>664</sup>. Nie tyle zatem rezultat twórczości, powstałe dzieło, odgrywa rolę terapeutyczną, co sam akt uzewnętrznienia, wyrażenia w formie językowej tego, co jest pierwotnie emocjonalne. Samo przelanie obsesji na papier jest zatem istotne, nie zaś uczynienie z twórczości sposobu życia; publikowanie „(...) jest prostytutką”<sup>665</sup>, epifenomenem nigdy nie wolnym od sztuczności pozy i dążenia do uznania, które utrwalają jednostkowość. Twórczość jako terapia jest „(...) łagodzeniem swego rodzaju presji wewnętrznej, osłabianiem jej”<sup>666</sup>, zaś jej skutek stanowi „(...) wyczerpanie się jakiejś obsesji”<sup>667</sup>. W tym znaczeniu każde dzieło, które jest odzwierciedleniem wewnętrznych napięć i lęków autora, bez względu na formę czy wartość estetyczną, stanowi „(...) odwleczone samobójstwo”<sup>668</sup>.

W przypadku teoretycznej roli twórczości zarówno w odniesieniu do autora, jak i odbiorcy, można wskazać na dwa aspekty. Po pierwsze, jest to kontynuacja komunikacji egzystencjalnej w ujęciu właściwym dla cioranowskiej aforystyki. Myśl Ciorana zatem nie tylko zmusza czytelnika do odniesienia jej do jego własnego życia, lecz również wprowadza dystans względem posiadanych idei – zarazem umożliwia stawanie się sobą, jak i odsłania możliwość przeciwnego dążenia, a więc, mówiąc metaforycznie, leczy chorobę, którą sama potęguje. Nie jest to jednak powrót ku naiwnemu istnieniu wypełnionemu nieświadomymi lękami – zarówno autor, jak i odbiorca są inni niż na początku egzystencjalnej „ścieżki”<sup>669</sup>. Po drugie, w związku z odbiorcą nie można wskazać na uzewnętrznienie jako środek terapeutyczny. Zamiast tego jego miejsce zajmują inherentne twórczości Ciorana przesada i humor.

---

<sup>664</sup> E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 18.

<sup>665</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>666</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>667</sup> *Ibidem*, s. 344.

<sup>668</sup> E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, s. 134.

<sup>669</sup> Por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 21-22.

„Gdybym był naprawdę pesymistą, większość ludzi nie czytałaby mnie. Uważa się nawet, że »dodają otuchy«”<sup>670</sup>.

Pomimo skrajnie negatywnego ujęcia istnienia, myśl Ciorana charakteryzuje się celowym wyolbrzymieniem niektórych motywów egzystencjalnych, które wykracza poza podkreślenie tragizmu tworząc efekt przeciwny – ukazuje czczość skrajnej rozpacz. „Śmiech to przejaw nihilizmu, podobnie jak radość może być stanem żałobnym”<sup>671</sup>. Niemniej nie jest to wyłącznie śmiech bezradności, lecz paradoksalnej wesołości przenikającej doświadczenie tragizmu. Stąd pojawiające się w aforystyce Ciorana momenty ironicznego i autoironicznego humoru dystansujące odbiorcę od konsekwencji skrajnego pesymizmu i umożliwiające śmiech nawet na szczytach rozpacz<sup>672</sup>.

Wątki komunikacyjne poddane analizie w związku z pesymizmem egzystencjalnym nie tworzą samodzielnej całości, lecz w przypadku każdego z rozważanych stanowisk są związane z szerszym kontekstem prób przewyciężenia skrajnie negatywnego ujęcia rzeczywistości. Należy przy tym pamiętać, że pesymizm egzystencjalny nie jest jedynym zagadnieniem, w związku z którym można odnaleźć odniesienia do komunikacji egzystencjalnej. Stanowi on jedynie przykład powiązania wątków komunikacyjnych z treścią filozofii każdego z omówionych autorów. Niemniej przez odwołanie do pesymizmu egzystencjalnego możliwe stało się nie tylko dostrzeżenie obecności w nim elementów komunikacji egzystencjalnej, lecz również tego, że są one nieodzowne dla jego przewyciężenia.

---

<sup>670</sup> *Ibidem*, s. 187.

<sup>671</sup> *Ibidem*, s. 164.

<sup>672</sup> Obecność humoru i rola, jaką on odgrywa odróżniają twórczość Ciorana od innych myślicieli utożsamianych ze skrajnym pesymizmem, jak np. A. Caraco, którego myśl jest zbliżona do cioranowskiej, lecz prześcigająca ją w skrajności negatywnego ujmowania istnienia. (Por. np. A. Caraco, *Bréviaire du chaos*, L'Age d'Homme, Lozanna 1982, s. 3-8). Można powiedzieć, że – rozpatrywany z perspektywy filozofii Ciorana – pesymizm przeradza się w myśl jednostronną czy wręcz niepełną.

## Zakończenie

W rozprawie przedstawiłem krytyczną analizę komunikacji egzystencjalnej w filozofii Jaspersa, Szestowa i Ciorana. W ramach podsumowania należy podkreślić kilka wniosków ogólnych. Pomimo różnic tak w ujmowaniu, jak i sposobie wyrażenia egzystencji, trzy stanowiska łączy wspólne dążenie do jej uchwycenia w oparciu o formę komunikacji przekraczającą tradycyjnie pojmowane granice rozumu i właściwego mu języka. Egzystencja bowiem, rozumiana w kontekście stawania się samym sobą, nie poddaje się racjonalnej konceptualizacji i pozostaje związana z wiarą oraz subiektywnym odniesieniem do rzeczywistości. Tym samym komunikacja egzystencjalna jest nieodzowna do pełnego urzeczywistnienia egzystencji. Chociaż jedynie Jaspers formułuje koncepcję komunikacji egzystencjalnej, to jednak analogiczne zagadnienia dają się odnaleźć również w filozofii Szestowa i Ciorana. Dla wszystkich trzech myślicieli komunikacja egzystencjalna nie jest przekazem informacji, chociaż go nie wyklucza. Komunikacja egzystencjalna jest głęboką relacją między egzystencjami, opartą na ich wolności i niepowtarzalności. Jednocześnie, każde ze stanowisk wnosi unikalną perspektywę, poszerza sposób ujmowania egzystencji.

Na podstawie odniesienia filozofii Szestowa i Ciorana do wybranych zagadnień komunikacji egzystencjalnej oraz kluczowych motywów filozofii egzystencji, możliwe stało się osiągnięcie założonych na wstępie celów. Po pierwsze, przez odwołanie do wspólnych źródeł – zewnętrznego i wewnętrznego – trzech stanowisk, udało się wykazać podstawę jednoczącą je w kontekście komunikacji egzystencjalnej. Przykładowo, chociaż Jaspers i Szestow różnią się w odniesieniu do roli rozumu, obaj myśliciele wskazują na moment wykroczenia poza *ratio* ku temu, co jednostkowe oraz ku transcendencji nieuchwytej inaczej, jak tylko w wierze. Odróżnia ich to od cioranowskiego podejścia – które oznacza skupienie przede wszystkim na akcentowaniu subiektywnych doświadczeń – i wtórnie warunkuje różnice w formalnej stronie ich filozofii. Jednak pomimo zachodzących różnic, każdy z filozofów na swój sposób dąży do komunikacji egzystencjalnej, która jako głęboka relacja między egzystencjami, nie tylko umożliwia przekaz informacji, lecz, używając jaspersowskiego określenia, przede wszystkim stanowi apel skierowany do egzystencji zaangażowanych w tę relację o stawanie się sobą, o bycie egzystencją w pełni.

Po drugie, analiza znaczenia komunikacji egzystencjalnej w filozofii Jaspersa doprowadziła do wskazania motywów kluczowych dla jej powiązania ze stanowiskami Szestowa i Ciorana. Najistotniejszy okazał się być związek zachodzący pomiędzy komunikacją egzystencjalną a stawaniem się samym sobą. Oznacza to, że komunikacja egzystencjalna jest związana z przekroczeniem zarówno zamknięcia w immanencji, jak i w egzystencji ograniczonej do samej siebie, pozbawionej relacji z drugim oraz świadomości istnienia w źródłowym odniesieniu do transcendencji. Komunikacja egzystencjalna „otwiera” zatem na te aspekty bycia sobą, które bez niej pozostałyby niedostępne. Mówiąc inaczej, egzystencja może stać się sobą w pełni tylko dzięki drugiej egzystencji, do której odnosi się w komunikacji.

Po trzecie, przez wskazanie wybranych motywów twórczości filozoficznej trzech myślicieli w kontekście wyodrębnionych elementów komunikacji egzystencjalnej, możliwe stało się jej odczytanie w sposób, który poszerza jej pojmowanie przez Jaspersa. Twórczość filozoficzna, istotowo zakładająca odniesienie do odbiorcy anonimowego i pozbawionego cech indywidualnych, może wydawać się odległa od jaspersowskiego ideału komunikacji egzystencjalnej apelującej do tego, co w człowieku niepowtarzalne. Niemniej tak Szestow, jak i Cioran wskazują na takie rozumienie tej twórczości, które na gruncie tego, co ogólne ma stanowić odniesienie jednej egzystencji do drugiej. W tym pojmowaniu twórczości filozoficznej da się odnaleźć echa komunikacji pośredniej Kierkegaarda, jednakże Szestow i Cioran nie opierają się na pseudonimowości (która w filozofii Kierkegaarda posiada znaczenie w związku z odmiennymi perspektywami wyznaczonymi przez kolejne stadia na drodze życia), lecz dążą do „rozbudzenia” w człowieku jego subiektywności – czy to przez wikłanie myślenia w paradoksy, czy przez zbliżenie filozofii do poezji. W rezultacie, twórczość filozoficzna może stanowić szczególnie przypadek komunikacji egzystencjalnej w odniesieniu do stawania się samym sobą. Nie oznacza to jednak, że Szestow czy Cioran stawiają się w roli mistrzów czy mędrców głoszących Prawdę. Zamiast tego ich twórczość ma pomóc odbiorcy w odnalezieniu prawdy własnego bycia, co może dokonać się tylko przez odniesienie zawartych w niej rozważań do własnej sytuacji oraz ich afirmację lub przezwyciężenie.

Na koniec warto wskazać na powiązanie komunikacji egzystencjalnej w przypadku każdego ze stanowisk. Za podstawę pojmowania komunikacji egzystencjalnej przez Jaspersa można w kontekście rozprawy uznać dwa zagadnienia: koncepcję sytuacji oraz



rodzaje ogarniającego. Następujące po sobie sytuacje stanowią konkretny kontekst, w którym człowiek – jako możliwa egzystencja – się znajduje, tym samym determinując one jego percepcję i działania. Jaspersowskie podejście do sytuacji pozwala na zrozumienie, że egzystencja jest zawsze związana z konkretnymi warunkami i ograniczeniami, które wpływają na sposób, w jaki doświadcza ona świat i go pojmuje. Rodzaje ogarniającego natomiast wyznaczają różne sposoby ludzkiego odnoszenia się do bytu odpowiadając różnym sposobom komunikacji pomiędzy ludźmi. W komunikacji egzystencjalnej egzystencja przekracza swoje własne granice, aby nawiązać z drugą egzystencją autentyczną relację. Jest to możliwe jedynie dzięki wzajemnemu uznaniu wolności i godności. Taka komunikacja – jeszcze raz należy to podkreślić – nie jest wyłącznie wymianą informacji, ale jest głęboką relacją umożliwiającą pełną realizację i wyrażenie ludzkiej egzystencji. W kontekście jaspersowskiej filozofii, komunikacja egzystencjalna staje się środkiem, przy którego pomocy egzystencja odkrywa i pojmuje samą siebie oraz inne egzystencje.

Filozofia Szestowa natomiast koncentruje się na krytyce rozumu i jego ograniczeń. Twierdzi on, że racjonalność nie jest w stanie uchwycić pełni ludzkiego doświadczenia. Akcentuje przy tym znaczenie wiary i subiektywnych doświadczeń, które przekraczają granice racjonalności. Dla Szestowa, przebudzenie ze „snu” rozumu oznacza zerwanie z oczywistościami i otwarcie się na doświadczenie wiary. Szestowowskie podejście do komunikacji egzystencjalnej można wiązać z założeniem, że jest ona możliwa tylko wtedy, gdy człowiek porzuci iluzję obiektywnego poznania i otworzy się na istnienie pozbawione sztucznych, racjonalnych podpór. Z jednej strony komunikację egzystencjalną można wiązać z szestowowskim sposobem filozofowania, paradoksalnym, dążącym do podważenia rozumu bez jednoczesnego przekraczania jego granic. Z drugiej natomiast myśl Szestowa ukazuje komunikację egzystencjalną, która nie jest ograniczona przez logiczne struktury, ale sama jest aktem wiary i zaufania umożliwiającym autentyczne spotkanie dwóch egzystencji.

Cioran z kolei, podobnie jak Szestow, podkreśla irracjonalny i paradoksalny charakter egzystencji. Jego filozofia, uwarunkowana przez doświadczenie bezsenności i poczucie egzystencjalnej pustki, ujmuje istnienie jako pełne cierpienia i absurdu. Cioran opisuje bezsenność jako przykład momentu, w którym człowiek zostaje pozbawiony wszelkich iluzji i jest zmuszony do konfrontacji z samym sobą. Chociaż Cioran nie ujmuje

egzystencji jako źródłowo odniesionej do transcendencji, to jego filozofia umożliwia wskazanie innego podstawowego zagadnienia związanego z komunikacją egzystencjalną – odniesienia do drugiego. Twórczość filozoficzna okazuje się być medium komunikacji, której celem nie jest przyswojenie konkretnych poglądów czy nauk, lecz umożliwienie odbiorcy stanie się samym sobą. Oznacza to konieczność odniesienia do aforystyki Ciorana, które nie polega na jego naśladowaniu, a więc powtarzaniu cudzego doświadczenia, lecz ustosunkowaniu się przy jego pomocy do własnej egzystencji.

Należy mieć na uwadze, że rozprawa w założeniu nie stanowiła polemiki czy krytyki komunikacji egzystencjalnej, lecz miała na celu jej autorskie odczytanie w odniesieniu do trzech stanowisk, które w tym kontekście interpretacyjnym są do siebie zbliżone. Z tego powodu przedstawione analizy ani nie dotyczą całości poglądów danych myślicieli, ani nie wyczerpują zagadnień związanych z szeroko pojmowaną komunikacją. Otwiera to możliwość dalszego pogłębienia niektórych wątków poruszonych w rozprawie, które zostały przedstawione w jednym, wybranym kontekście, np. powiązania liryzmu z komunikacją egzystencjalną w filozofii Ciorana. Ponadto, jak zaznaczono we Wstępie, jednym z założeń rozprawy było uznanie stanowiska Jaspersa jako punktu wyjścia prowadzonych analiz, przez co jego filozofia odgrywa rolę naczelną w stosunku do myśli Szestowa i Ciorana. Chociaż w rozprawie pojawiały się próby naświetlania filozofii Jaspersa z perspektywy myśli Szestowa i Ciorana, to ograniczały się one jedynie do wybranych zagadnień i posiadały określoną rolę – umożliwiły dopełnienie podobieństw pomiędzy stanowiskami. W ramach ewentualnego poszerzenia analizy stanowisk można natomiast wskazać na ujęcie przeciwne – za naczelne przyjąć skrajne stanowiska Szestowa i Ciorana. Ponadto, ze względu na częściowe przejście w punkcie 3.2.3. *Rola komunikacji egzystencjalnej w odniesieniu do pesymizmu egzystencjalnego w filozofii Jaspersa, Szestowa i Ciorana* od analiz związanych z formalną stroną twórczości filozoficznej do odczytania konkretnych poglądów trzech myślicieli w kontekście komunikacji egzystencjalnej, możliwe stało się dalsze rozwinięcie tego wątku przez analogiczne odniesienie do innych zagadnień łączących trzech myślicieli. Jednym z mniej oczywistych zagadnień, na które także warto zwrócić uwagę jest możliwość porównawczej analizy powiązania zachodzącego pomiędzy komunikacją egzystencjalną a stawaniem się sobą w odniesieniu do filozofii egzystencji i wybranych stanowisk filozofii starożytnej, np. Platona czy koncepcji stoickich. Chociaż jeden trop interpretacyjny – związany ze znaczeniem terapii – został w rozprawie odnotowany, to samo powiązanie stawania się

sobą samym z tradycją przedchrześcijańską w kontekście komunikacji egzystencjalnej pozostaje otwarte.

Komunikacja egzystencjalna i motywy z nią związane nie są zazwyczaj tak wyraźnie podkreślane w piśmiennictwie filozoficznym, jak inne wątki filozofii egzystencji – wolność, tragizm czy odniesienie do transcendencji. Rozprawa ukazuje jednak komunikację egzystencjalną jako konieczną tak przy powiązaniu tych wątków z sobą, jak i odniesieniu ich do stawania się sobą. Jednocześnie, komunikacja ta okazuje się odgrywać istotną rolę nie tylko w stanowiskach *explicite* odwołujących się do niej, lecz również w tych, które – jak stanowisko Ciorana – ujmują egzystencję w jej źródłowym doświadczeniu samotności. Komunikacja egzystencjalna nie przynależy zatem do zagadnień marginalnych, lecz kluczowych, choć nie zawsze dość wyeksponowanych. Tym bardziej ukazane w rozprawie powiązanie trzech stanowisk odsłania nowe perspektywy ich interpretacji.

## Bibliografia

### Teksty źródłowe

- Cioran Emil, *Ćwiartowanie*, tł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Cioran Emil, *Księga złudzeń*, tł. S. Królak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Cioran Emil, *Na szczytach rozpacz*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2007.
- Cioran Emil, *O Francji*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2016.
- Cioran Emil, *O niedogodności narodzin*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2008.
- Cioran Emil, *Okno na Nic*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2020.
- Cioran Emil, *Rozmowy z Cioranem*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2021.
- Cioran Emil, *Samotność i przeznaczenie*, tł. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.
- Cioran Emil, *Sylogizmy goryczy*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2009.
- Cioran Emil, *Wyznania i anatemy*, tł. K. Jarosz, Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Cioran Emil, *Zarys rozkładu*, tł. M. Kowalska, Aletheia, Warszawa 2015.
- Cioran Emil, *Zeszyty 1957-1972*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2016.
- Cioran Emil, *Zły demiurg*, tł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2008.
- Jaspers Karl, *Filozofia*, t. I, tł. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019.
- Jaspers Karl, *Filozofia*, t. II, tł. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2020.
- Jaspers Karl, *Filozofia*, t. III, tł. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2020.
- Jaspers Karl, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tł. D. Lachowska i A. Wołkowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.
- Jaspers Karl, *Idea uniwersytetu*, tł. W. Kunicki, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2021

Jaspers Karl, *Kierkegaard*, tł. D. Kolasa, T. Kupś. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.

Jaspers Karl, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tł. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, tł. D. Stroińska, Warszawa 1997.

Jaspers Karl, *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, tł. J. Garewicz, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018.

Jaspers Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954.

Jaspers Karl, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tł. Cz. Piecuch, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.

Jaspers Karl, *Wiara filozoficzna*, tł. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.

Jaspers Karl, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tł. G. Sowinski, Znak, Kraków 1999

Jaspers Karl, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tł. A. Wołkowicz, Siedmioróg, Wrocław 1995.

Szestow Lew, *Apoteoza niezakorzenia*, tł. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011.

Szestow Lew, *Ateny i Jerozolima*, tł. C. Wodziński, Znak, Kraków 2009.

Szestow Lew, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tł. C. Wodziński, Czytelnik, Warszawa 1987.

Szestow Lew, *Dziennik myśli. Pochwała głupoty*, tł. A. Woźniak, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2018.

Szestow Lew, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tł. J.A. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013.

Szestow Lew, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tł. J. Chmielewski, Aletheia, Warszawa 2003.

Szestow Lew, *Początki i końce. Zbiór artykułów*, tł. J. Chmielewski, Antyk, Kęty 2005.

Szestow Lew, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, tł. J. Chmielewski, Antyk, Kęty 2005.

Szestow Lew, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, tł. C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Szestow Lew, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, tł. J. Chmielewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

Szestow Lew, *Wielkie wigilie*, tł. J. Chmielewski, Biblioteka kwartalnika KRONOS, Warszawa 2016.

#### Literatura dodatkowa

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, PWN, Warszawa 2012.

Aureliusz Marek, *Rozmyślania*, tł. M. Reiter, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

Bartoś Tadeusz, *Kłątwa Parmenidesa. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.

Beaumont Matthew, *Lev Shestov. The Philosopher of Sleepless Nights*, Bloomsbury Academic, London 2021.

Benisz Henryk, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015.

Bukowski Jerzy, *Problem Innego u Sartre'a*, [w:] „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 3 (57/1981), s. 142-151.

Caraco Albert, *Bréviaire du chaos, L'Age d'Homme*, Lozanna 1982.

Dawkins Richard, *Bóg urojony*, tł. P.J. Szwajcer, Wydawnictwo CiS, Stare Groszki 2022.

Damiani Piotr, *O wszechmocy Bożej*, tł. I. Radziejowska, Hachette, Warszawa 2010.

Deleuze Gilles, *What is grounding?*, tł. A. Kleinherenbrink, &&& Publishing, Grand Rapids 2015.

Domeracki Piotr, *Związki samotności z kontemplacją w perspektywie filozoficznej*, [w:] „Kultura i Edukacja” nr 1 (65/2008), s. 7-32.

Dostojewski Fiodor, *Notatki z podziemia. Gracz*, tł. G. Karski, W. Broniewski, Puls, London 1992.

- Dostojewski Fiodor, *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*, tł. M. Leśniewska, Czuły Barbarzyńca, Warszawa 2010.
- Dienstag Joshua Foa, *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*, Princeton University Press, Princeton 2006.
- Fiodorow Nikołaj, *Filozofia wspólnego czynu*, tł. C. Wodziński i M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- Gal'tseva Renata Aleksandrovna., *The Lawsuit Against Reason as the Task of Saving the Individual*, [w:] "Russian Studies in Philosophy", t. 44, nr 4 (2006), s. 34-58.
- Gruca Grzegorz, *Lev Shestov's Philosophy of Crisis*, [w:] A-T. Tymieniecka (red.), „Analecta Husserliana”, t. CIII, s. 203-215.
- Groys Borys, *Wprowadzenie do anty-filozofii*, tł. J. Gilewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Hadot Pierre, *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2018.
- Hadot Pierre, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tł. P. Domański i W Klenczon, Aletheia, Warszawa 2019.
- Heflik Włodzimierz, *Próba analizy znaczenia terminu „das Umgreifende”*, [w:] Cz. Piecuch (red.), „Karl Jaspers: filozof – świadek czasu”. Universitas, Kraków 2016, s. 227-254.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.
- Jakubik Michał, *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*, Novae Res, Gdynia 2012.
- James William, *Pragmatyzm*, tł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Jaudeau Sylvie, *Cioran, czyli ostatni człowiek*, tł. A. Charędziak, Instytut Mikołowski, Mikołów 2014.
- Kant Immanuel, *Krytyka władzy sądenia*, tł. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2004.

Każmierczak Magda, *Marrańska auto-bio-thanato-heterografia jako figura dekonstrukcji w pismach Jacques'a Derridy*, [w:] A. Bielik-Robson, P. Sadzik (red.), „Widma Derridy”, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2019, s. 159-179.

Kierkegaard Søren, *Dziennik (wybór)*, tł. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.

Kirk Geoffrey Stephen, Raven John Earle, Schofield Malcolm, *Filozofia przedsokratejska*, tł. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Poznań 1999.

Kolasa Dawid, *Sytuacje możliwe a sytuacje graniczne w filozofii Jaspersa*, [w:] „Studia z historii filozofii”, 1 (2010), s. 135-145.

Kołakowski Leszek, *Chrześcijaństwo*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019.

Kołakowski Leszek, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 1, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.

Kupś Tomasz, *Prawda religijna i tolerancja*, [w:] M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), „Fundamentalizm i kultury”, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005, s. 303-314.

Laignel-Lavastine Alexandra, *Cioran, Eliade, Ionesco: o zapominaniu faszyzmu*, tł. I. Kania, Universitas, Kraków 2010.

Łoski Mikołaj, *Historia filozofii rosyjskiej*, tł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2000.

Maudlin Tim, *Metafizyczne konsekwencje mechaniki kwantowej*, tł. E. Drozdowska, [w:] „Roczniki filozoficzne”, t. LXIX (4/2021), s. 408-409.

Miller Danuta, *Opiekun spolegliwy w koncepcji Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 57 (1/2006), s. 139-147.

Miron Ronny, *Karl Jaspers. From Selfhood to Being*, Editions Randopi, New York 2012.

Mróz Piotr, *Samobójstwo myśli. Uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana*, [w:] „Estetyka i Krytyka”, nr 9/10 (2-2005/1-2006), s. 210-223.

Nietzsche Fryderyk, *Pisma pozostałe 1862-1875*, tł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993.

Nietzsche Fryderyk, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tł. G. Sowinski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.



- Nietzsche Fryderyk, *Radosna wiedza*, tł. M. Łukasiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.
- Nietzsche Fryderyk, *To rzekł Zaratustra*, tł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Biblioteka GW, Warszawa 2005.
- Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*, tł. J. von Bragt, University of California Press, Berkeley, 1985.
- Piechaczek Sławomir, *Philosophia corporea jako ideał filozoficznego myślenia w ujęciu Emila Ciorana*, [w:] „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 93 (2015), s. 141-156.
- Piecuch Czesława, *Człowiek metafizyczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 2001.
- Piecuch Czesława, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Universitas, Kraków 2011.
- Piecuch Czesława, *Otwartość rozumu*, [w:] „Karl Jaspers: logos i alogon”, Cz. Piecuch (red.), Universitas, Kraków 2018, s. 7-19.
- Pietras Alicja, *Karla Jaspersa postneokantowski projekt metafizyki*, [w:] „Kwartalnik filozoficzny”, t. XL, 2012, s. 25-40.
- Plotyn, *Enneady*, t. I, tł. A. Krokiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- Podbielski Marcin, *Wprowadzenie do nowego przekładu Dzieł wszystkich Plotyna*, [w:] Plotyn, *Dzieła wszystkie*, t. I, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, Kraków 2023.
- Potępa Maciej, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, Warsgraf, Warszawa 2003.
- Prokopski Jacek Aleksander, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytniej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Prokopski Jacek Aleksander, *Nadzieja skowana niepewnością. Wokół myśli Lwa Szestowa*, [w:] „Ruch filozoficzny”, nr 1 (78/2022), s. 75-95.
- Prokopski Jacek Aleksander, *O egzystencjalnej komunikacji w sztuce i literaturze. Igraszki filozofów*, [w:] „Ruch filozoficzny”, nr 2 (79/2024), s. 181-204.

Ricœur Paul, *O sobie samym jako innym*, tł. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Rilke Reiner Maria, Andreas-Salome Lou, *Listy*, tł. W. Markowska, Czytelnik, Warszawa 1986.

Rilke Reiner Maria, *Malte. Pamiętniki Malte-Lauridsa Brigge*, tł. W. Hulewicz, Pavo, Warszawa 1993.

Rudziński Roman, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1980.

Rudziński Roman, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.

Rura Mateusz, *Podmiot w filozofii Emila Ciorana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2019.

Safranski Rudiger, *Dzikie czasy filozofii. Biografia*, tł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

Salamun Kurt, *Karl Jaspers. Physician, Psychologist, Philosopher, Political Thinker*, Palgrave Macmillan, Stuttgart 2022.

Sartre Jean Paul, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tł. J. Kielbasa, P. Mróz i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.

Sawicki Adam, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000.

Schopenhauer Artur, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II, tł. J. Garewicz, Antyk, Kęty 2004.

Sloterdijk Peter, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2013.

Sloterdijk Peter, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tł. J. Jaroszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

Sontag Susan, *Style radykalnej woli*, tł. D. Żukowski, Karakter, Kraków 2018.

Stelmaszyk Adrian, *Tęsknota za wyzwoleniem w myśli Emila Ciorana*, [w:] S. Piechaczek (red.), „Cioran – w pułapce istnienia”, Sindruk, Opole 2014, s. 197-215.

- Stróżewski Władysław, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994.
- Suzuki Daisetz, *Wprowadzenie do Buddyzmu Zen*, tł. A. i M. Grabowscy, Vis-à-Vis Etiuda, Kraków 2017.
- Szwed Aleksander, *Komunikacja pośrednia jako podstawowa metoda filozofii egzystencji Kierkegarda*, [w:] „Principia”, nr. XXIII (1999), s. 171-184.
- Tołstoj Lew, *Spowiedź*, tł. N.N., Aletheia, Warszawa 2011.
- Tołstoj Lew, *Śmierć Iwana Iljicza*, tł. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo TPPR „Współpraca”, Warszawa 1985.
- Trela Daria, *Relacje jednostki z drugim człowiekiem w świetle etyki egzystencjalnej Karla Jaspersa*, [w:] „Filo-sofija”, nr 22 (3/2013), s. 253-271.
- Urbanek Maciej, *Struktura bytu ludzkiego w świetle koncepcji „ogarniającego” w filozofii Karla Jaspersa*, Universitas, Kraków 2017.
- Wodziński Cezary, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2017.
- Wójs Paweł, *Odmiany rozumu ludzkiego według Emila Ciorana*, [w:] „Analiza i egzystencja”, nr 28 (2014), s. 121-136.
- Wójs Paweł, *Rozum w filozofii egzystencji*, Universitas, Kraków 2013.