

Czesława Piecuch

Metafizyka
egzystencjalna
Karla Jaspersa

KARL JASPERS

Metafizyka
egzystencjalna
Karla Jaspersa

Czesława Piecuch

Metafizyka
egzystencjalna
Karla Jaspersa

Kraków

Wydanie publikacji zostało dofinansowane przez
Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie.

© Copyright by Czesława Piecuch and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

ISBN 97883-242-1528-7

TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzent
prof. dr hab. Adam Węgrzecki

Opracowanie redakcyjne
Izabella Sariusz-Skąpska

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

Pamięci mojej Matki

Pragnę wyrazić wdzięczność i podziękować Panu Profesorowi dr. hab. Adamowi Węgrzeckiemu za trwające przez lata wspieranie mojej drogi filozoficznej. Serdecznie dziękuję także Pani Profesor dr hab. Annie Gałdowej za inspirujące zainteresowanie moją pracą nad książką.

WPROWADZENIE

Sposoby poszukiwania Bytu wpływające z możliwej egzystencji są drogami do transcendencji. Ich rozjaśnianiem zajmuje się metafizyka filozoficzna.

Karl Jaspers, *Philosophie*, t. III, s. 3

Myśl filozoficzną Karla Jaspersa zalicza się do nurtu filozofii egzystencji, bowiem sam Jaspers uczynił ośrodkiem swego myślenia kategorię egzystencji (*Existenz*), która następnie stała się wyznacznikiem całego współczesnego nurtu, biorącego od niej nazwę¹. W niniejszej pracy zamierzamy pokazać, że w filozofii Jaspersa termin „egzystencja” występuje nieodłącznie z drugim ważnym terminem: „transcendencja” (*Transzendenz*), o czym mówi lapidarnie zdanie: „Nie ma egzystencji bez transcendencji”. To jego przekonanie stanie się przewodnim motywem pracy, ale będziemy je śledzić również w naszym uzupełniającym je odwróceniu; mianowicie zamiarem niniejszej książki będzie też pokazanie, że w zgodzie z tą myślą można powiedzieć, iż także: nie ma transcendencji bez egzystencji. Zwrócimy więc uwagę na to, że jego myśl nie tylko równomiernie rozkłada akcent na oba człony uwidocznionej w tym stwierdzeniu zależności, ale nierzadko wydaje się preferować ten drugi, co przy tym nie oznacza, że występuje on wtedy na pierwszym planie. Jaspersa dzieło jawi się nam jako myślenie, w którym nie da się

¹ Na temat tego terminu Jaspers pisze szerzej w posłowniu do drugiego wydania swej *Existenzphilosophie* (1956). K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 1990, s. 158 nn.

tych kategorii rozpatrywać oddzielnie, ponieważ tylko nierozłącznie: egzystencja i transcendencja tworzą trzon wizji filozoficznej Jaspersa. Jako taka, Jaspersa filozofia egzystencji jawi się jako współczesna propozycja metafizyki, metafizyki egzystencjalnej. W niej na zmianę – raz egzystencja, to znów transcendencja – wstępują na pierwszy plan.

W niniejszej pracy oprzemy się przede wszystkim na pismach samego Karla Jaspersa, starając się w kontekście tego zadania zgłębić ich treść, która mogłaby ulec zaciemnieniu na skutek przytaczania szerszej polemiki jej komentatorów. Nie znaczy to, że odcinamy się od innych poglądów, komentarzy i interpretacji, ale przytaczamy je głównie tam, gdzie to sprzyja wydobyciu stanowiska samego Jaspersa. Chcemy przy tym podkreślić, że sam Jaspers uważał, iż jego filozofia jest z gruntu niepolemiczna, dlatego też nazywał ją „apelem”. W tym duchu jest też realizowana niniejsza rozprawa, mianowicie jako próba odpowiedzi na jego „apel”.

*

Jaspers w swej filozofii ponawia tradycyjne pytanie o Byt (*Sein*), sam wyznaje, że dla niego ważna jest filozofia poruszająca odwieczne problemy klasycznej myśli grecko-chrześcijańskiej, *philosophia perennis*. On te problemy pragnie jednak stawiać na nowo, we współczesności. Pisze w *Postłowiu* do swego głównego dzieła *Philosophie*: „Moim celem było (...) uobecnienie tego, co jest, co w swym ostatecznym sensie jest pozaczasowe”².

Byt to dla Jaspersa Byt absolutny, który filozof nazywa zamiennie transcendencją, wszechogarniającym (*Allumgreifende*), Bogiem, Boskością, choć te określenia, jak się dalej okaże, nie

² K. Jaspers, *Nachwort* (1955) zu meiner „*Philosophie*” (1931), w: tegoż, *Philosophie*, Berlin 1955, t. 1, s. XXIII.

pokrywają się ze sobą do końca³. Ukazuje się on człowiekowi w pytaniu, ale to pytanie nabiera szczególnego filozoficznego znaczenia dopiero wówczas, gdy stawia je egzystencja człowieka. Gdyż ani w obszarze naszego istnienia empirycznego (*Da-sein*), ani myślenia intelektualnego nie jest dostrzegalny pewien szczególny rys rzeczywistości świata (*Welt*), widoczny wyłącznie dla egzystencji: mianowicie rozdarcie świata (*Zerrissenheit*). To ono właśnie prowadzi człowieka wprost do pytania o to, co naprawdę jest Bytem. „To, że cały świat staje się zjawiskiem w pojęciu granicznym bytu w sobie, że egzystencja poznaje siebie raczej jako odniesioną do transcendencji, przygotowuje impuls do szukania drogi do Bytu”⁴.

Dlatego w myśli metafizycznej Jaspersa egzystencja jest wyróżnionym sposobem ludzkiego istnienia, ponieważ to dla niej pytanie o Byt nabiera istotnego znaczenia, a jej treść wyraża się w odniesieniu do Bytu. Jaspersa człowiek jest sobą, pytając o Byt, natomiast gdy pytanie to ustaje, zamiera jego życie egzystencjalne, co na gruncie tego myślenia oznacza swoistą zdradę siebie samego. W jego myśleniu widać ciekawe zróżnicowanie w podejściu do problemu Bytu, w zależności od tego, w jakim obszarze ludzkiego istnienia jest on stawiany. I tak, to pytanie o Byt nie ma tego rodzaju znaczenia dla życia biologicznego, nie warunkuje go, a może nawet mu zagrażać (o czym szerzej będzie jeszcze mowa dalej); nie jest także decydujące dla życia intelektualnego, dla którego jest to raczej kwestia intelektualnej pracy na podobieństwo sprawdzania poprawności reguł matematycznych; one są zapewne ważne w sferze naszego wykształcenia, ale od nich nie zależy rdzeń ludzkiego życia; decydującej wagi nabiera ten problem dopiero dla egzystencji człowieka.

Jak widać, wyróżnienie egzystencji na gruncie tego myślenia następuje z powodów metafizycznych, ponieważ znajduje

³ Termin „Byt” (*Sein*), odpowiadający klasycznemu *to on*, piszemy z dużej litery dla odróżnienia od terminu „byt” (*Seiende*) odnoszącego się do poszczególnych istnień.

⁴ K. Jaspers, *Philosophie*, wyd. cyt., s. 28

ono swe uzasadnienie w przekonaniu Jaspersa, że tylko dla niej ma sens Byt, który nazywa transcendencją. A sens ten wyraża się w szczególnym, by tak rzec, dopełnieniu, jakie dla egzystencji ma jej transcendencja. Gdyż – i to wymaga podkreślenia – w ujęciu Jaspersa egzystencja człowieka jawi się jako niesamowystarczalna, swój, by tak rzec, bytowy niedostatek wypełnia, kierując się ku temu, co ją przekracza, a zarazem podbudowuje.

Egzystencjalne nakierowanie na Byt uzyskuje w tej filozofii nazwę „poszukiwania” (*Suchen*): „Egzystencja możliwa szuka Bytu, jakby się zagubił i mógł być odzyskany”⁵. Dochodzi tu do głosu charakterystyczna dla Jaspersa myśl: Byt absolutny nie jest ani człowiekowi dany, ani człowiek nie może go osiąść, a jedynie do niego zmierzać. Wydaje się ona zawierać założenie Jaspersa o jakimś pierwotnym przeświadczeniu człowieka, będącym rodzajem nadziei, że poszukiwany Byt jest, w przeciwnym wypadku ono by ustalo. Za takim przypuszczeniem przemawiają też słowa Jaspersa: „jakby się zagubił”, które wskazują, że dla człowieka tak poszukującego Bytu on już w jakimś sensie jest, ale ukryty, a egzystencja ma za zadanie znaleźć drogę do Bytu, by go odnaleźć. To ona ma w swych rękach klucz do kryjówki Bytu.

W tym kontekście zwracają uwagę słowa Jaspersa, że już samo szukanie Bytu oznacza jego odnajdywanie; podkreślają one zrodzony w tym procesie szczególny związek tego, kto szuka, z tym, ku czemu się kieruje. Wskazują one ponadto na to, że tkwiące u początku drogi przekonanie o tym, iż Byt jest, nie jest bezpodstawne; uruchamiając naszą drogę do Bytu, rodzi ono pewien szczególny sposób istnienia, tak odmieniającego człowieka, że czyni go gotowym do doznania obecności Bytu. Jaspers mówi też o „jedności obecności i szukania”, czyli że transcendencja uobecnia się człowiekowi wtedy, gdy jej szuka, a zarazem, że ta jej obecność jest doznawana tylko poprzez poszukiwanie: „transcendencja musi już być obecna wówczas, gdy jej

⁵ K. Jaspers, *Philosophie*, t. III, wyd. cyt., s. 2.

szukam”⁶. Czyli szukać oznaczałoby tu w jakimś sensie znaleźć, czego świadectwem byłaby osiągnięta na tej drodze szczególna postawa człowieka wobec rzeczywistości. Zawierałaby się ona przede wszystkim w otwarciu człowieka na to, co go przekracza, wskazywałaby ona poniekąd „miejsce”, które wypełnia to inne wobec człowieka, a zarazem dla niego fundamentalne.

Uwidacznia się tu wspomniane wyżej założenie, że motywem poszukiwania transcendencji jest poczucie własnej niedostateczności, odkrycie w sobie braku wyzwającego to szukanie, które potwierdza znane stwierdzenie Jaspersa, że „Egzystencja jest tylko w odniesieniu do transcendencji lub wcale nie”⁷. A zatem egzystowanie rozpoczyna się dopiero wtedy, gdy człowiek wstępuje na drogę poszukiwania, bo nie może on egzystować inaczej, jak tylko odnosząc się do transcendencji. Równocześnie to odniesienie może zaowocować doświadczeniem jej obecności. Jest więc tak, jakby Byt, niedostępny dla człowieka z powodu zamknięcia się na niego, koncentracji na sobie samym jako samowystarczalnemu, odpowiadał dopiero na jego przywołanie.

Jednakże taka interpretacja myśli Jaspersa mogłaby nietrafnie wskazywać na jakąś łatwość w poszukiwaniu Bytu. Jest raczej przeciwnie, jak postaramy się w tej pracy pokazać, mianowicie myśl Jaspersa przedstawia meandry i niepowodzenia na tej drodze. To oznacza przede wszystkim, że „znalezienia Bytu” nie należy rozumieć dosłownie, bo człowiek niczego, by tak rzec, nie ma w ręku, nigdy nie będzie w posiadaniu Bytu na podobieństwo posiadania rzeczy; mówiąc inaczej, znajdowanie pozostaje nadal zawsze szukaniem. Jaspersa myśl ukazuje ludzkie życie jako nieustanne wykraczanie poza siebie, w kierunku tego, co człowieka przekracza. Nie jest to jednak ruch jałowy, ponieważ wykraczanie poza siebie zmienia samo ludzkie istnienie, a ta zmiana jest właśnie uzyskanym na tej drodze rezulta-

⁶ Tamże, s. 3.

⁷ Tamże, s. 6.

tem, który czyni tak istotnym dla człowieka poszukiwanie Bytu samego.

Należy zatem podkreślić, że to, co nazwaliśmy wyżej owym niedostatkiem w człowieku, domagającym się podbudowy i wypełnienia w egzystencjalnym odniesieniu do transcendencji, bynajmniej nie pomniejsza człowieka Jaspersa, a raczej czyni go w szczególny sposób wyróżnionym. Na tym tle fałszywie pojmowana samowystarczalność czyniłaby człowieka właśnie ograniczonym, ponieważ uniemożliwiałaby przekraczanie siebie.

Nasz zasadniczy temat poprowadzimy, ukazując egzystencję człowieka w jej odniesieniach, które są jednocześnie polami jej realizacji. Są to zarazem tradycyjne, zasadnicze odniesienia, w których człowiek Zachodu siebie od zarania dziejów pojmuje: odniesienie do świata, do drugiego człowieka i do Boga. Wszystkie one w filozofii Jaspersa ostatecznie prowadzą do transcendentnego wobec człowieka i świata Bytu absolutnego. Cała myśl Jaspersa krąży wokół transcendencji, to ona jest prawdziwym Bytem, w którym człowiek pragnie znaleźć ostateczne spełnienie, bo: „filozofowanie z możliwej egzystencji nie ma ostatecznego celu w egzystencji”⁸. Te odniesienia do transcendencji mogą przebiegać na trzy sposoby: albo poprzez zaprzeczanie transcendencji, albo poprzez sprzeciwianie się jej, albo wspólne z nią działanie w świecie. W tych postawach człowiek pozyskuje swoją egzystencjalną świadomość siebie i zarazem swej transcendencji.

⁸ Tamże, s. 27.

CZĘŚĆ PIERWSZA

Człowiek w świecie

Ale w zawodności całego bytu światowego zawarta jest wskazówka. Ona nie pozwala znaleźć w świecie zaspokojenia; wskazuje na coś innego.

Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, s. 19

ROZDZIAŁ I: CZŁOWIEK JAKO „BYT W SYTUACJACH”

1.1. *Struktura rzeczywistości – rodzaje ogarniającego*

Egzystencja i transcendencja, te dwie wyróżnione przez Jaspersa kategorie, choć posiadają w jego filozofii swoiste znaczenie, to jednak, co on sam zauważa, mają swoje zakorzenie w tysiącletniej tradycji zachodniej. Pisze o tym następująco: „To, co w mitycznych wyrażeniach nazywa się duszą i Bogiem, w języku filozoficznym jest egzystencją i transcendencją”¹. W ujęciu egzystencji jako podstawy bytu osobowego widać liczne nawiązania do platońskiego pojęcia duszy jako istoty człowieka. Sam Jaspers zaś niejednokrotnie powołuje się na bliższą w czasie tradycję, na pojęcie egzystencji w ujęciu Kierkegaarda. Wpływ Kierkegaarda jest widoczny zarówno w samym rozumieniu egzystencji przez Jaspersa, jako subiektywności człowieka przeciwstawionej obiektywnemu światu, jak i w sposobie jej charakteryzowania, w sposobie opisu, który nazywa przekazem pośrednim (*indirekte Mitteilung*), polegającym na myślowym okrążaniu pojęcia, jego przybliżaniu poprzez negację i sprzeczność, a więc wskazywaniu, że: egzystencja nie jest tym ani tym... lub że: egzystencja jest tym i zarazem czymś przeciwnym; tym samym negacja i sprzeczność ukazują się jako metodologiczne narzędzia opisu egzystencji². Sam zaś ten opis, stanowiący prze-

¹ K. Jaspers, *Philosophie*, t. II, s. 1.

² Por. J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Leipzig 1932, s. 42.

ciwieństwo obiektywnej analizy naukowej, określa filozof jako rozjaśnienie egzystencji (*Existenzerhellung*). Należy przy tym dodać, że Jaspers, podkreślając wpływ Kierkegaarda na swe myślenie, nie wszystko przejmując z jego filozofii, bowiem odrzuca jego chrystianizm i jest krytyczny wobec negatywnego stosunku Kierkegaarda do praktycznych działań człowieka w świecie³.

W tym duchu Jaspers w swych opisach ukazuje egzystencję jako źródło działania i myślenia człowieka, dzięki któremu uzyskuje on najgłębszą świadomość siebie, czyli tego, kim jest naprawdę. Jako taka egzystencja nie jest rzeczą, a więc nie umieszcza jej Jaspers w sferze faktyczności, ale ujmuje w kategoriach możliwości: „Byt, który w zjawiskowości istnienia empirycznego – nie jest, lecz może być i być powinien”⁴. Ta możliwość jest jednak u niego ściśle powiązana z faktycznością, z ludzkim istnieniem empirycznym (*Dasein*) i światem (*Welt*)⁵, gdyż jest to możliwość bycia w świecie sobą – możliwość najistotniejsza. „A więc nie moje istnienie empiryczne jest egzystencją, lecz *człowiek w istnieniu empirycznym* jest możliwą egzystencją”⁶. Warto podkreślić, że tej możliwości nie należy jednak ujmować na podobieństwo jakichś skłonności lub zdolności, czy określonych cech charakteru, te bowiem przynależą raczej do sfery psychicznej, którą wiąże on z istnieniem empirycznym. Ponadto należy też dodać, że w odróżnieniu od Kierkegaarda egzystencja, choć także w ujęciu Jaspersa nie jest obiektywna, to u niego nie jest tylko subiektywna, lecz pozostaje, jak on to określa, „w biegunowości obiektywności i subiektywności”. Owa „biegunowość” wynika z charakteru egzystencji, mianowicie z tego, że ona nie może urzeczywistnić się poza czasem, ale w czasie nie zawiera się do końca.

³ Więcej na temat podobieństw i różnicy w filozofii Jaspersa i Kierkegaarda w: J. Wahl, *Ein Beitrag zum Thema Jaspers und Kierkegaard*, w: *Karl Jaspers*, s. 432, Stuttgart 1957.

⁴ K. Jaspers, *Philosophie*, wyd. cyt., t. II, s.1.

⁵ Termin „*Dasein*” stosuje Jaspers przede wszystkim w odniesieniu do istnienia empirycznego człowieka, ale czasem szerzej, w odniesieniu także do świata.

⁶ K. Jaspers, *Philosophie*, t. II, s. 2.

Warto już tu zwrócić uwagę, choć mowa o tym będzie często dalej, na ten szczególnie związek egzystencji z istnieniem empirycznym, którego złożoność ukazuje się w myśli Jaspersa – związek, w którym dochodzi do głosu ich wzajemna opozycja i równoczesna zależność, by ostatecznie w wolnej decyzji przejawić się jako ich jedność. Bo choć egzystencja nie jest empirycznym bytem, to może ukazać swoją rzeczywistość tylko w nim, w nim się przejawić, w tym sensie jest on dla niej niezbędny. To właśnie pewne cechy tego empirycznego bytu, jego trwanie w czasie, przeszkody i zagrożenia, na jakie napotyka, wszelkie ograniczenia, którym podlega, są dla egzystencji wyzwaniem, bodźcem dla jej ujawnienia się. Byt empiryczny jest warunkiem urzeczywistniania się egzystencji, obiektywny świat jest areną jej działania. Należy jednak podkreślić, że w nim nie da się jej przedmiotowo uchwycić, ale ukazuje się ona w nim tylko dla innej egzystencji. Wówczas przemijające istnienie empiryczne, przeniknięte rzeczywistością egzystencjalną, stanowi szczególną, jak powie Jaspers, jedność czasowości i wieczności. Wszakże w tej jedności zachowują one swą odmienną: empiryczne istnienie zanika w momencie śmierci człowieka, gdy tymczasem ludzka egzystencja jej nie podlega, choć także nie żyje w sensie empirycznego trwania, jej „życie” bowiem wyraża się w wolnej decyzji jednostki, poprzez którą człowiek zaświadcza, kim jest, natomiast poza nią pozostaje możliwością. Można tu więc mówić raczej o egzystencjalnym życiu, jak również egzystencjalnej śmierci, która następuje wtedy, gdy człowiek nie urzeczywistnia swych egzystencjalnych możliwości, bo nie żyje prawdziwie. I dalej, empiryczny byt trwa wyłącznie w czasie, a egzystencja, choć przejawia się tylko w czasie, to jednak zachowuje swą pozaczasową naturę: „egzystencja w czasie jest czymś więcej niż czas”⁷. Czasowość empirycznego bytu wyznacza jego skończoność, jest on „w sobie zamknięty” – egzystencja natomiast wciąż od nowa urzeczywistnia się w komunikacji z drugą egzystencją i w odniesieniu do tego, co ją nieskończenie przekracza, czyli do transcendencji.

⁷ Tamże, s. 2.

Ten kontrast między czasowym istnieniem empirycznym a egzystencją może przybrać postać antagonizmu, w którym dochodzą do głosu sprzeczne cele obu tych rodzajów bytu ludzkiego, gdy są ujmowane w izolacji od siebie, ujawniając swą zasadniczą odmienność. Mianowicie, egzystencjalne urzeczywistnienie wydaje się niebezpieczne dla empirycznego trwania człowieka. Dzieje się tak wtedy, gdy bezwarunkowe postępowanie zostaje skonfrontowane z pragnieniem biologicznego przetrwania, ponieważ wówczas „troska o empiryczne istnienie chciałaby uzależnić czyn egzystencjalny od swego własnego przetrwania”⁸. Egzystencjalna decyzja może w rezultacie doprowadzić do unicestwienia biologicznego życia, jak to bywa w przypadku niezłomnych postaw i czynów bohaterских. I przeciwnie, całkowita akceptacja pragnienia życia niszczy możliwość urzeczywistnienia egzystencjalnego. Przewyciężenie tego antagonizmu dokonuje się w szczególnej sytuacji, gdy woła życia zostaje skonfrontowana ze względnością i kruchością świata, a w rezultacie walka o empiryczne przeżycie ustępuje miejsca egzystowaniu w wolności.

W filozofii Jaspersa dramat ludzki ukazany jest na styku tych dwóch wymiarów bytu ludzkiego: empirycznego istnienia przynależącego do świata i możliwej egzystencji przekraczającej go. Ale obok nich wyróżnia on jeszcze inne wymiary bytu ludzkiego: świadomość w ogóle (*Bewusstsein überhaupt*) i duch (*Geist*). Świadomość w ogóle, Kantowski intelekt, Jaspers opisuje jako siedzibę wiedzy przedmiotowej, ogólnie ważnej, obiektywnej. W tej postaci wiedzy dany jest świat jako przedmiot poznania. Natomiast duch jest obszarem obejmującym idee: świata, duszy, życia, które kierują ludzkim poznaniem, wprowadzają jedność w uzyskaną w obszarze świadomości w ogóle wiedzę przedmiotową, porządkują i ujmują ją w całość. Idee te mają u Jaspersa, podobnie jak u Kanta, regulatywny charakter, nie posiadają konkretnego przedmiotu, lecz inspirują dążenia do jedności i ogół-

⁸ K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, Berlin/Leipzig 1938, s. 17.

ności w dziedzinie praworządności, moralności, kultury i sztuki. W ludzkim istnieniu te różne jego wymiary współlistnieją w opozycji do siebie: Jaspers przeciwstawia egzystencję pozaczasową, nieprzemijającą, nieuchwytną w wiedzy ani na drodze poznania zmysłowego – empirycznemu istnieniu; egzystencję odnoszącą się do transcendencji – świadomości w ogóle nastawionej na byty światowe, egzystencję obcującą z prawdziwym Bytem – duchowi nakierowanemu na całość i ogólność. Ten antynomiczny charakter poszczególnych wymiarów bytu ludzkiego nie prowadzi jednak do jego rozpadu dzięki sile jednoczącej je wszystkie, jaką jest w filozofii Jaspersa rozum (*Vernunft*)⁹. Egzystencję i rozum umieszcza Jaspers u podstaw bytu ludzkiego, wskazując na ich szczególne powiązanie: mianowicie stanowią one dla niego „dwa wielkie bieguny naszego bytu”, tworząc jedność bytu i myślenia, co oznacza dla niego, że rzeczywistość egzystencji jest przekonująca tylko jako prawda¹⁰. Ale ich więź istnieje nie na zasadzie identyczności bytu i myślenia, ponieważ między nimi panuje dialektyczne napięcie, nie prowadząc ani do syntezy, ani do rozpadu. Są nierozdzielne, ponieważ rozum rozjaśnia egzystencję człowieka – egzystencja swymi decyzjami dostarcza rozumowi treści i przez to stanowi motor dla jego funkcjonowania, „Każde z nich jest sobą dopiero dzięki drugiemu. Obojmu wydobycia siebie, w sobie nawzajem znajdują [jedno] – jasność, [drugie] – rzeczywistość”¹¹. Nakierowanie rozumu

⁹ Wyróżniająca rola rozumu nie jest jeszcze widoczna w *Philosophie*, lecz dopiero w pracach następnych, w *Vernunft und Existenz* (1935) i *Existenzphilosophie* (1938), które ukazują przejście Jaspersa do logiki filozoficznej; w nich widać wzajemne przenikanie się Jaspersa filozofii i logiki filozoficznej, ugruntowane powiązaniem tych dwóch ważnych kategorii jego myśli, egzystencji i rozumu.

¹⁰ E. Mayer, brat żony Jaspersa i jego długoletni przyjaciel, który uczestniczył w powstawaniu jego dzieła, tę zależność opisuje następująco: „Jest rzeczywistość, którą jesteśmy, którą je s t e m, i jest prawda, którą, będąc, m y ś l e”. E. Mayer, *Philosophie und philosophische Logik bei Jaspers*, w: *Offener Horizont München 1953*, s. 63.

¹¹ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, w: tegoż, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, s. 65.

na egzystencję pozwala mu wykroczyć poza obszar poznania obiektywnego i tym samym czyni go czymś więcej niż intelekt (*Verstand*), który funkcjonuje w obszarze świadomości podmiotowej. Natomiast egzystencja zostaje przez niego „obudzona”, gdyż dzięki rozumowi uzyskuje wiedzę o sobie, którą – w odróżnieniu od wiedzy obiektywnej – nazywa Jaspers świadomością absolutną (*absolutes Bewusstsein*). Jak widać, to rozróżnienie na rozum i intelekt przejmuje Jaspers za Kantem, ale nadaje mu swój oryginalny kontekst egzystencjalny.

Ponieważ egzystencja nigdy nie może stać się przedmiotem poznania, rozum, wiążąc się z nią, przestaje być czystym myśleniem, a staje się, jak mówi Jaspers, „czynem możliwej egzystencji”¹². Ale właściwa rola rozumu, on sam jako taki, widoczna jest dopiero w swej funkcji jednoczącej wszystkie wymiary bytu ludzkiego. Wtedy jest „spoiwem” (*Band*), jak go nazywa Jaspers, które zarazem wskazuje na różnorodność i niesamodzielność poszczególnych wymiarów bytu ludzkiego. Na tym też polega ważna funkcja rozumu wyrażająca się w tym, że nie pozwala on człowiekowi ograniczać do jednego z jego wymiarów, a tym samym zabsolutyzować go jako jedyne i najważniejsze; na przykład ograniczyć ludzkiego istnienia do ślepej woli życia albo też do czystego poznania intelektualnego świadomości w ogóle, obojętnej na duchowe problemy, czy do kontemplacji idei w obszarze ducha bez konfrontacji z życiem. Ukazując granice i niewystarczalność każdego z poszczególnych wymiarów bytu ludzkiego, Jaspers uzasadnia potrzebę wykraczania poza każdy z nich, uwidaczniając konieczność ich wzajemnego uzupełniania się i współgrania. Właśnie w tym, według Jaspersa, wyraża się „prymat myślenia” w poszczególnych wymiarach bytu ludzkiego, że dzięki rozumowi nie izolują się one nawzajem od siebie, ponieważ, z jednej strony, pokazuje on ich wielość i różnorodność, a z drugiej – niewystarczalność każdego z nich z osobna. Bez jego prymatu poszczególne wymiary rzeczywistości ulegają wy-

¹² Tamże, s. 65.

naturzeniu: egzystencja nabiera charakteru absolutnego, ignorując transcendencję, transcendencja ukazuje się jako demoniczna moc zdolna całkowicie zawładnąć człowiekiem, świat jawi się jako nieuporządkowany, chaotyczny, istnienie empiryczne egoistycznie zamyka się w sobie, stając się aspołeczne, natomiast duch pozbawiony kierownictwa rozumu gubi drogę do tego, co ogólne. Jak widać, rozum spełnia w filozofii Jaspersa podwójne zadanie: w swej funkcji pierwotnej jest Kantowskim intelektem, narzędziem zdobywania wiedzy przedmiotowej, poznaje w sferze tego, co powszechnie ważne, w sferze naukowej. W swej drugiej funkcji rozum przekracza granice wiedzy naukowej i ukazuje obszary bytu, które są niedostępne jego badaniu, ale mogą być przez niego rozjaśniane. Ta druga funkcja uwidacznia słabość intelektu w obliczu tajemnicy tego, co naukowo niepoznawalne, ale zarazem ukazuje siłę innego rodzaju poznania, które Jaspers, jak już wspomniano, określa mianem rozjaśnienia egzystencjalnego, kierującego się na człowieka widzianego jako byt nieprzedmiotowy. I tak, człowiek Jaspersa zna siebie jako istnienie empiryczne, jako świadomość w ogóle i duch rozpoznaje granice wiedzy, zaś świadomość siebie jako bytu osobowego (*Selbstsein*)¹³ zdobywa dopiero jako egzystencja i rozum. O ile staje się on przedmiotem dla psychologii czy innej nauki, może być poznawany na drodze intelektualnej, lecz tym, co nie podlega takiemu intelektualnemu poznaniu, jest egzystencja człowieka i nie stając się przedmiotem, jest rozjaśniana przez rozum.

Tak zarysowana Jaspersa koncepcja struktury rzeczywistości ludzkiej ukazuje zarówno jej immanentne, jak i transcendentne treści. Widzimy, że te immanentne nie są jednorodne; struktura człowieka składa się z różnorodnych sfer, które są w pewnym

¹³ Termin „*Selbstsein*” tłumaczymy jako bycie sobą lub byt osobowy, pamiętając, że pojęcie „osoby” u Jaspersa nie występuje w rozumieniu filozofii personalistycznej ani tomistycznej, a ma wydzźwięk przede wszystkim egzystencjalny, co oznacza, że każdorazowe urzeczywistnienie egzystencji jest całkowite i pełne, i jako takie składa się na nieskończony proces rozwoju osobowego jednostki.

stopniu wobec siebie autonomiczne, co uwyrażnia się wówczas, gdy dążą do absolutyzowania i izolowania się, ale równocześnie są one od siebie zależne, co staje się widoczne wtedy, gdy wzajemnie się do siebie ustosunkowują w jednoczącym je działaniu, któremu treść wyznacza egzystencja, a ruch nadaje rozum. Człowiek Jaspersa jawi się jako byt dynamiczny, otwarty na to, co inne wobec niego, a zarazem go ugruntowujące, gdyż impuls tej dynamice nadaje Byt zewnętrzny wobec niego, Byt transcendentny, do którego prowadzą jego życiowe drogi.

W późniejszej twórczości, następującej po *Philosophie*, poszczególne rodzaje rzeczywistości są rozpatrywane z perspektywy poznającego je podmiotu i uzyskują wówczas także nazwę „rodzajów ogarniającego” (*die Weisen des Umgreifenden*). Idei „ogarniającego” towarzyszy przekonanie Jaspersa, że wielkiej tradycji filozoficznej od jej początków przewodzi poszukiwanie Bytu samego, zawarte już w pytaniu Arystotelesa „co jest Bytem?”, polegające na przekraczaniu wszystkiego, co szczegółowe i częściowe. Pytanie to – pozostając na przestrzeni tysiącleci tej tradycji bez rozstrzygnięcia – wyznacza „niezniszczalny podstawowy sens filozofowania”¹⁴. W związku z tym Jaspers mówi o dwóch zasadniczych drogach do Bytu: pierwszej, wprost nań nakierowanej, i drugiej, która rozpoczyna się po Kantowsku od pytania o tego, kto pyta, czyli od siebie samego. Tak postawione pytanie ma na celu ukazywanie granicy, na jaką napotyka poznanie przedmiotowe, i przekraczanie jej oraz uświadomienie sobie tego, że to, co człowiek wie o sobie, o świecie, o Bycie samym, w istocie nie jest nim, bo ono jest ogarniającym, które przekracza wszelką wiedzę przedmiotową: „wszystko, co staje się dla nas przedmiotem, a mogłoby nim być także i to, co najwyższe, zawsze przecież znajduje się dla nas w czymś innym, nie jest wszystkim”¹⁵.

¹⁴ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, wyd. cyt., s. 46.

¹⁵ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, wyd. cyt., s. 44. Jaspers, by przybliżyć jego treść, zestawia termin „ogarniające” z terminem „horyzont”, w którym żyjemy i myślimy, w którym pojawia się dla nas jakiś rodzaj rzeczywistości,

Rodzaje ogarniającego ukazuje Jaspers w wyniku wyróżnienia w swej *Filozofii egzystencji* trzech kroków, które prowadzą – pierwszy: od rodzaju ogarniającego w ogóle do rodzaju ogarniającego, którym jesteśmy i którym jest świat, drugi: od rodzaju ogarniającego, którym jesteśmy, do wydzielenia tego, czym my jesteśmy jako byt empiryczny, świadomość w ogóle, duch, i trzeci: od immanencji do transcendencji, czyli od świata do transcendencji i od empirycznego istnienia i świadomego ducha do egzystencji¹⁶.

Jaspers pisze o ogarniającym w jego jedności i różnorodności. Wyróżnia dwie przeciwstawne perspektywy, w których można je rozpatrywać – pierwsza to ta, dla której ogarniające oznacza byt będący czymś innym: świat i transcendencja jako byt w sobie; druga, dla której jest ogarniające, którym my jesteśmy jako indywidualność empiryczna, świadomość w ogóle, duch. Wszystkie te rodzaje ogarniającego wskazują na jedno, na Wszechogarniające wszystkich ogarniających, do którego wprawdzie prowadzą te rozmaite drogi, ale którego na żadnej z nich nie można ostatecznie zdobyć. Zatem zadaniem logiki filozoficznej, tak jak ją pojmuje Jaspers, staje się rozjaśnienie Wszechogarniającego w jego jedności i różnorodności. Z perspektywy epistemologicznej rozpatrywane Wszechogarniające ogarniających Jaspersa logiki odpowiada metafizycznemu pojęciu transcendencji i jako takie nasuwa skojarzenie z panteistyczną tradycją neo-

podkreślając, że ono mieści w sobie każdy horyzont, ogarnia go, a to przekroczenie oznacza dla nas, że nie można go dostrzec. Tamże, s. 44.

¹⁶ To rozróżnienie spotyka się z krytyką, i tak na przykład wskazuje się na przypadkowość uszeregowania, brak ścisłego związku pomiędzy poszczególnymi rodzajami, wyraża się zdziwienie, że jest jedna transcendencja i świat, ale wiele istnień empirycznych i wiele egzystencji. Por. G. Knauss, *Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie*, w: *Karl Jaspers*, Stuttgart 1967, s. 159 i nn. Na te zarzuty można jednak odpowiedzieć tak, że ta charakterystyka Jaspersa z założenia nie jest rodzajem systematycznego przeglądu, ale próbą ukazania różnych perspektyw, z których udostępnia się badającemu człowiekowi oblicze Bytu.

platonizmu¹⁷. Takie skojarzenie nie jest bezpodstawne, ale jako odległa analogia, bo sam Jaspers krytycznie wypowiada się na temat wszelkich teorii dowodzących istnienia świata w oparciu o akt stworzenia czy proces emanacji lub zależność przyczynowo-skutkową. Dlatego też jako skojarzenie może przybliżać ono to pojęcie, ale powinno pozostać jedynie przybliżeniem, gdyż w swym korzeniu egzystencjalnym myśl Jaspersa pokazuje daleką drogę, jaką przeszła filozofia od czasów Plotyna do dzisiaj.

Warto też przytoczyć zastrzeżenie Jaspersa, że te charakterystyki rodzajów ogarniającego wskazujące na ich treść od razu czynią przedmiotem badania to, co takim przedmiotem nie jest, „natomiast przejawia się ono w rozszczepieniu na »ja« i przedmiot”¹⁸, dlatego Jaspers chciałby cofnąć tę treść, by powrócić do ogarniającego, które nie jest płaszczyzną badania, jak teraz wypowiedana treść, lecz „postawą naszej świadomości”. Tę postawę osiąga się w wyniku szczególnego zabiegu myślowego, który ma zmienić tradycyjny sposób postępowania. Temu zagadnieniu Jaspers poświęca w szczególności prace: (*Vernunft und Existenz*), *Existenzphilosophie*, a także częściowo swą ostatnią dużą rozprawę, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, zwracając tam uwagę, że myślenie dotyczy czegoś określonego, każdy akt intencjonalny jest określony, a przez to częściowy, a jego przedmiot pozostaje w podwójnej relacji: po pierwsze, do myślącego podmiotu, po drugie, do innych przedmiotów; dlatego ludzkie poznanie przebiega zawsze w ramach jakiegoś przedmiotowego horyzontu. Tu przydaje się Jaspersowi Kantowska metoda, która od rzeczy prowadzi do świadomości, do możliwości podmiotu, do transcendentálnych form zjawiska. W jej wyniku ukazuje się, że wszystkie treści poznania razem nie stanowią całości Bytu, gdyż istnieje coś, co nigdy przedmiotem

¹⁷ Tak twierdzi na przykład J. Bocheński, że Jaspers w swej teorii Jedna i wielość jest wiernym uczniem Plotyna (J.M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern 1951, s. 1196).

¹⁸ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkiewicz, Wrocław 1995, s. 20.

stać się nie może, podmiot, który zawiera formy, w których te treści występują, w których stają się dla podmiotu przedmiotami. Uświadomienie sobie tego rozszczepienia na podmiot i przedmiot (*Subjekt-Objekt-Spaltung*) oznacza wykroczenie poza nie, poza ramy horyzontu, w których się ukazuje, jest już innym myśleniem, jak mówi Jaspers, „myśleniem z całości” albo „myśleniem z ogarniającego”¹⁹. I wtedy widać, że myślenie „z ogarniającego” jest myśleniem transcendującym przedmiotowość, określoność, a to oznacza, że jest to poniekąd myślenie siebie pokonujące jako myślenie przedmiotowe, ponieważ znosi swoje określenie, jakby zawisając w próżni. Dlatego wymaga ono tego przekształcenia świadomości, w wyniku czego dopiero człowiek staje się „otwarty na ogarniające”²⁰. Osiągnięcie takiego stanu świadomości jest celem filozofowania i o nim będzie mowa w ostatniej części pracy.

1.2. Świat jako miejsce urzeczywistnienia się egzystencji

Spośród relacji zachodzących między poszczególnymi rodzajami rzeczywistości na pierwszy plan wysuwa się relacja możliwości egzystencji do świata i własnego istnienia empirycznego, które zarazem stanowi element tego świata.

Warto podkreślić szczególną zależność, która wynika z przynależności własnego empirycznego istnienia człowieka do świata, zależność człowieka od środowiska, w którym on

¹⁹ Zagadnieniu „myślenia z ogarniającego” Jaspers poświęcił ponadto duże dzieło, *Von der Wahrheit* (1947), które zaplanował jako pierwszy tom swojej logiki filozoficznej, następnych już nie napisał, ale po jego śmierci ukazało się poświęcone jej dzieło, opracowane na podstawie jego notatek zachowanych w spuściźnie, *Nachlass zur philosophischen Logik*, red. H. Saner, M. Hangi, München 1991.

²⁰ Dla tej formy świadomości Jaspers stosuje między innymi nazwy „wiedza podstawowa” (*Grundwissen*) lub „wiara filozoficzna” (*philosophischer Glaube*), „bycie wewnątrz” (*Innesein*).

żyje. Otóż, jak już zaznaczono, egzystencja ludzka może urzeczywistnić się tylko w świecie, stanowi on pole, na którym ona może się ukazać. O ile więc świat może istnieć bez egzystencji człowieka i poza nią, jest w swym bytowaniu od niej niezależny, dlatego Jaspers nazywa go też „bytem w sobie”, to egzystencja bez przejawiania się w świecie pozostaje możliwością, nie staje się rzeczywista. W tym wyraża się ta szczególna zależność egzystencji, że swoją rzeczywistość może potwierdzić tylko poprzez przejawienie się w istnieniu empirycznym. Jaspers pokazuje, jak zmienia się pojmowanie świata w zależności od tego, która sfera ludzkiego istnienia do niego się odnosi. Gdy człowiek traktuje świat jako przedmiot poznania, to ten poznawany przez niego świat jest mu obcy. Wiedza intelektualna i doświadczenie empiryczne tworzy dystans, czyniąc ze świata obiekt poznania, będący czymś innym niż człowiek. Ten wówczas odczuwa obojętność zarówno swoją wobec świata, jak i świata wobec niego, który jawi się człowiekowi jako przemożna siła praw przyrodniczych, które go sobie podporządkowują. Późniejsze opisy Sartre'a świata jako bytu w sobie pozbawionego wiedzy o sobie, w sobie zamkniętego i dokonanego, będą echem tego Jaspersowego ujęcia świata bezosobowego, z którym człowiek nie czuje się spokrewniony. Ale świat może też stać się bliski człowiekowi dla jego woli życia przenikającej istnienie empiryczne. Mianowicie, gdy człowiek zaspokaja w nim swe życiowe potrzeby i czerpie radość z istnienia biologicznego, to dla tego pragnienia życia świat nie jest obcy i obojętny, lecz ważny. Jeszcze inaczej widziany jest świat z perspektywy egzystencji. Dla niej świat, ku któremu kieruje się ludzkie pragnienie życia, może jawić się jako niebezpieczny i zagrażający jej urzeczywistnieniu: gdyż takie pragnienie życia za wszelką cenę może zniszczyć egzystencję. Wtedy egzystencja, aby uniknąć tego niebezpieczeństwa, odsuwa się od świata jako zagrażającego jej. Świat może jednak uzyskać także dla niej szczególną ważność i bliskość. I to jest to właściwe, egzystencjalne znaczenie świata w filozofii Jaspersa: świat staje się bliski, swój, wtedy gdy w nim działając, człowiek

odkrywa to, co nie jest z tego świata, co go przekracza, a więc gdy w wyniku jego działania świat staje się dla niego przejawieniem obecności samej transcendencji. Wówczas jednak, paradoksalnie, musi temu towarzyszyć akt jego przekraczania, transcendowania, w wyniku którego sam ten świat ulega szczególnemu przeobrażeniu, traci swój status bytu trwałego, poznawanego w obszarze wiedzy przedmiotowej, jednakowej i obowiązującej tak samo dla wszystkich. Przestaje być światem ukazującym się każdemu tak samo, a raczej jawi się jednostce dzięki jej wolności w każdorazowo innej, niepowtarzalnej postaci.

Jak widać, egzystencja możliwa staje wobec świata, jako czegoś całkowicie od niej odmiennego, ale, paradoksalnie, zarazem niezbędnego pola jej urzeczywistniania się albo też pola jej niepowodzenia w tym względzie. Stąd tak ważne dla egzystencjalnego życia człowieka staje się podkreślanie odmienności tych dwóch rodzajów rzeczywistości i apelowanie do możliwej egzystencji o jej odróżnianie się od świata. Między egzystencją możliwą a światem Jaspers dostrzega wręcz dialektyczne napięcie, w którym egzystencja i świat „ani nie mogą się jednoczyć, ani też nawzajem oddzielać od siebie”²¹. To napięcie zawiera się, z jednej strony, w zasadniczej różnicy pomiędzy tymi dwoma rodzajami rzeczywistości, która uwidacznia się też i w tym, że świat można poznawać za pomocą wiedzy obiektywnej, a egzystencję jedynie myślowo rozjaśniać; ale z drugiej strony – w możliwości wzajemnego spotkania się i powiązania. Przy tym w wyniku takiego zjednoczenia się ze światem musi zmienić się dla człowieka jego oblicze, gdyż wtedy znika jego obojętność i inność, a w ich miejsce rodzi się bliskość. Wszakże ta zmiana już jest rezultatem zajęcia egzystencjalnej postawy wobec niego, na skutek tego, że wtedy dla człowieka staje się on miejscem egzystencjalnego urzeczywistnienia. Jak widać, oblicze świata zmienia się w zależności od tego, z jaką sferą ludzkiej rzeczywistości jest

²¹ K. Jaspers, *Philosophie*, wyd. cyt., t. II, s. 4.

on konfrontowany i jakimi potrzebami kieruje się odnoszący się do niego człowiek. Można by rzec, że oblicze świata zmienia się w zależności od tego, jak zmienia się sam człowiek.

Można próbować zestawić te odniesienia człowieka Jaspersa do świata ze znanymi typami życia wyróżnionymi przez Kierkegaarda. Wtedy istnienie empiryczne, przeniknięte wolą życia i oczekujące od świata zaspokojenia swych empirycznych potrzeb, odpowiadałoby Kierkegaarda estetycznemu stadium ludzkiego życia, w którym decydującą rolę odgrywają czynniki naturalne, biologiczne, zmysłowość; życie według zasad świadomości w ogóle odpowiadałoby, w przybliżeniu, etycznemu stadium życia podporządkowanemu ogólnym prawom i normom moralnym, powszechnym prawdom dostępnym intelektowi; natomiast egzystencję poszukującą transcendencji można by przyrównać (mając jednak na względzie różnicę pomiędzy transcendencją w ujęciu Jaspersa i Bogiem osobowym Kierkegaarda) do „rycerza wiary” ze stadium religijnego, w którym człowiek nawiązuje bezpośredni stosunek z Bogiem niepojętym dla rozumu ani też niepodlegającym żadnym innym ludzkim ocenom i miarom. Podobnie jak u Kierkegaarda, tak i u Jaspersa w zależności od tego, która sfera ludzkiego istnienia bierze górę w stosunku człowieka do świata, taki sposób życia on prezentuje: nastawiony na doznania zmysłowo-biologiczne, realizujący zasady racjonalne i moralne czy egzystencjalny. I podobnie jak u Kierkegaarda, tak i u Jaspersa tylko ten ostatni jest prawdziwy i autentyczny, bo tylko w nim dochodzi do głosu wolność jednostki. Ale na tym podobieństwa się kończą, bo zarazem właśnie stosunek do świata w tym najwyższym typie życia jest zdecydowanie odmiennie pojmowany przez obu tych myślicieli i w rezultacie różni ich zasadniczo także w swych konsekwencjach. Dla Kierkegaarda bowiem w świecie empirycznym niemożliwe jest życie prawdziwe i dopiero odwrócenie się od świata stwarza szansę na urzeczywistnienie się człowieka w bezpośrednim stosunku do Boga. Dla Jaspersa natomiast przeciwnie, świat jest jedynym i właściwym miejscem urzeczywistnienia egzystencji,

gdyż bez jego koniecznych prawidłowości nie ma jej wolności. Z tego właśnie przekonania Jaspersa wynika odczucie bliskości świata, bo tylko w nim i dzięki niemu może on być człowiekiem prawdziwym. Natomiast zakwestionowanie znaczenia świata dla prawdziwego życia zbliża z kolei Kierkegaarda raczej do myślicieli mistyczno-religijnych, którzy – tak jak na przykład Plotyn czy św. Augustyn – cel ludzkiego życia i jego spełnienie upatrywali w powrocie do jedności, dokonującym się wprawdzie na różnych drogach, które jednak wszystkie wychodziły „od” świata i jego negacji i żądały wyrzeczenia się tego, co światowe. Pod tym względem Jaspersa koncepcja sytuuje się po przeciwnej stronie mistycznych filozofii, gdyż jego człowiek realizuje się zawsze „w” świecie, choć, co należy na razie tylko wstępnie zaznaczyć, w tak szczególny sposób, że przesuwają to człowieka na „granicę” świata.

Tu dotykamy ważnego punktu myślenia Jaspersa. Świat dla człowieka jest jedynym i właściwym miejscem jego realizacji, ale, paradoksalnie, tylko wówczas, gdy staje się źródłem głębokiego poczucia zawodności i niewystarczalności dla człowieka. Owo poczucie objawia się jako „niezadowolenie” (*Unbefriedigtheit*). Termin ten będzie nie raz pojawiać się w niniejszym opracowaniu, tu podkreślimy przede wszystkim to, że tego niezadowolenia nie należy pojmować jako stanu emocjonalnego, wynikającego z niezaspokojenia jakiejś potrzeby naszego istnienia empirycznego, czy to natury biologicznej, czy psychicznej. W ujęciu Jaspersa „niezadowolenie” jest ściśle związane ze sferą ludzkiej egzystencji, wypływa wprost z możliwej egzystencji. Ogarnia ono człowieka wówczas, gdy pragnąc w świecie ujrzeć Byt doskonały, pełnię Bytu, i chcąc opanować go na drodze wiedzy, ostatecznie uporządkować i wytyczać w nim ogólne cele, doznaje klęski. Wtedy zarazem staje się ono źródłem pewnej wiedzy: „z niezadowolenia wyrasta świadomość, że ten cały świat mimo swej ogólności i ważności *nie jest całym Bytem*”²².

²² Tamże, s. 6-7.