

Michał Janiak

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

ŚMIERĆ JAKO SYTUACJA GRANICZNA W FILOZOFII JASPERSA I KIERKEGAARDA

Death as Ultimate Situation in the Philosophy of Jaspers and Kierkegaard

Słowa kluczowe: śmierć, skończoność, sytuacja graniczna, egzystencja, egzystencjalizm Jaspers, Kierkegaard, śmiertelność, „stawianie się subiektywnym”, wiara, rozpacz.

Key words: death, finitude, ultimate situation, existence, existentialism, Jaspers, Kierkegaard, dying, mortality, “becoming subjective”, “becoming the Self”, faith, despair.

Streszczenie

Artykuł omawia pojęcie śmierci jako „sytuacji granicznej” (*Grenzsituation*) w filozofii Karla Jaspersa i jego korzenie w pismach Kierkegaarda. Wychodząc od *Psychologii światopoglądów*, wczesnej pracy Jaspersa, omówienie wskazuje na istotowe powiązanie śmierci z fundamentalną strukturą skończoności bytu ludzkiego. Jaspers pozostaje wierny Kierkegaardowi w jego podstawowych tezach o egzystencjalnej funkcji śmierci jako sytuacji granicznej. Zadaniem żywej jednostki, będącej „możliwą Egzystencją”, jest stać się sobą, wybrać siebie, „stać się subiektywnym” – a jest to osiągalne jedynie w perspektywie asymilacji własnej skończoności, czyli również własnej śmiertelności. Koncepcje Kierkegaarda i Jaspersa różni natomiast przede wszystkim koncepcja wiary leżąca u podłoża egzystencjalnego apelu podjęcia jednostkowego losu w obliczu śmierci.

Abstract

The following paper presents a concept of death as “the ultimate situation” (*Grenzsituation*) developed by Karl Jaspers and its antecedent form in Kierkegaard’s writings. Beginning with *Psychologie der Weltanschauungen*, an early work of Jaspers, the brief discussion of main aspects of the concept in question shows death as essentially connected with structure of human being and its fundamental finitude. Jaspers follows Kierkegaard in his essential claims about existential function of death as “ultimate situation”. Becoming oneself is a main task of living individual as a “possible Existence” and is only achievable in proper assimilation of one’s own finitude, i. e. one’s own death. The main difference between both conceptions is the nature of faith which is involved in above call for “becoming subjective” in the face of one’s own death.

Śmierć jest bodaj najbardziej uderzającym „symptodem” ludzkiej skończoności. Kiedy ustają podstawowe funkcje organizmu, kończy się życie w znanej nam formie. Niezależnie od naszej wiary, światopoglądu czy nadziei śmierć jako fakt oznacza zawsze to samo: kres życia. Może przyjść nagle i niespodziewanie lub po długim oczekiwaniu i cierpieniach, można ją nazwać niesprawiedliwą jako pozbawiony sensu rezultat nieszczęścia czy wypadku lub widzieć w niej naturalną kolej rzeczy, zwieńczenie długiej starości – jednak w swoim ostatecznym kształcie, jako kres, śmierć jest perfekcyjnie egalitarna i nie omija nikogo. Kiedy umieram, starzejąc się powoli, albo po długiej chorobie, kiedy śmierć przychodzi w łagodnej i oczekiwanej formie, wtedy nie umieram „mniej” niż na skutek nagłego wypadku. Jeśli śmierć zaskakuje i gwałtownie pozbawia mnie spodziewanego przydziału czasu, nie umieram wtedy „bardziej”.

Śmierć to konstytutywny składnik życia. Nawet najżywsza wiara w postęp, nadzieja na stopniowe pokonywanie biologicznych ograniczeń, cierpień i chorób, musi pogodzić się z prawdą, że na śmierć nie ma lekarstwa i od śmierci nie będzie nigdy ucieczki.

Skoro śmierć jest oczywistym i podstawowym objawem ludzkiej skończoności, to próba filozoficznego ustosunkowania się do śmierci jest zarazem próbą filozoficznego ujęcia jednego z *momentów* ludzkiej skończoności. Dlatego też refleksja nad śmiercią pełni tak ważną rolę u myślicieli kojarzonych z egzystencjalizmem – bo to właśnie człowiek w jego skończonym istnieniu stanowi główny obiekt ich zainteresowania.

Poniższe rozważania mają na celu zarys koncepcji śmierci jako sytuacji granicznej (*Grenzsituation*) w „filozofii Egzystencji” Karla Jaspersa i jej antecedentnej formy w myśli Sorena Kierkegaarda. Zestawienie obu w odwrotnym do chronologicznego porządku pozwoli lepiej dostrzec inspiracje Jaspersa Kierkegaardem. W końcowym komentarzu zostanie bardzo zwięźle odnotowana fundamentalna różnica dzieląca te ujęcia śmierci w zakresie omawianego problemu.

Graniczność śmierci w filozofii Jaspersa

Pojęcie sytuacji granicznej jest jedną z najbardziej charakterystycznych i rozpoznawalnych kategorii używanych przez Karla Jaspersa. Jeszcze za życia jej twórcy pisano, że jako jedna z niewielu „weszła do słownictwa szerokiej publiki i mimo licznych reinterpretacji oraz dezinterpretacji, definiuje obraz filozofii Jaspersa pośród ogółu”¹.

¹ E. Latzel, *The Concept of Ultimate Situation*, (w:) P.A. Schlipp (red.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, Tudor Publishing Co., New York 1957, s. 182–183.

Jej pierwsze rozwinięcie znajdziemy w *Psychologie der Weltanschauungen* z 1919 r., wczesnym dziele filozofa zamierzonym jako próba „rozumiejącej” psychologii. Sam autor wyrażał potem dystans do swojej „młodzieńczej książki”, nazywając ją nie dość dojrzałą i systematyczną². Jednak z pozycji czytelnika nie sposób zaprzeczyć, że w tej obszernej i miejscami porywającej swoim rozmachem pracy znalazły się niemal wszystkie podstawowe tropy i intuicje rozwijane przez Jaspersa w późniejszej twórczości³.

Dotyczy to również „sytuacji granicznej”, której koncept został co prawda osadzony w szerszej filozoficznej perspektywie dopiero w drugim tomie *Philosophie* (1932), ale sam w sobie uległ jedynie drobnemu przeformułowaniu. Zarysujmy z grubsza najważniejsze jego aspekty z obu kolejnych dzieł – od źródłowych myśli z *Psychologie* po ich rafinację z *Philosophie*.

* * *

W *Psychologii światopoglądów* Jaspers opisuje byt ludzki jako nieodwołalnie uwikłany w „antynomiczną strukturę”. Jego skończoność skazuje go na konfrontację z doświadczeniem

że nie ma nic pewnego, żadnego absolutu, w który nie można by zwątpić, żadnego oparcia, które wytrzymałoby próbę doświadczenia i myśli. Wszystko płynie, jest w ciągłym ruchu kwestionowania; wszystko jest relatywne, skończone, rozdarte na przeciwieństwa.⁴

Oczywiście takie doświadczenie jest bliskie nihilizmowi i stanowi katalizator jego różnych form⁵. Dla życia pozostaje ono nie do zniesienia, dlatego „człowiek relatywnie rzadko popada w rozpacz, znajduje on jakieś oparcie jeszcze zanim stanie się w ogóle zdolny do rozpaczycy”⁶. Jednak przeżyta choćby niewyraźnie fundamentalna niepewność rozbudza wciąż na nowo refleksję, a ta kwestionuje wygodne rozwiązania i niweluje złudzenia. Budzi się w ten sposób i kształtuje świadomość własnej nieredukowalnej skończoności, która skazana jest na antynomie. Nie są to antynomie samego tylko poznania, ale tkwią w sa-

² „W *Psychologie der Weltanschauungen* próbowałem systematycznie przedstawić całość ludzkich możliwości wiary, możliwe obrazy świata i nastawienia. Było to zuchwałe dzieło młodzieńcze, którego treść uznaję wprawdzie do dziś za własną, ale formę uważam za niedoskonałą” – K. Jaspers, *O mojej filozofii*, tłum. D. Lachowska, (w:) idem, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1990, s. 76. Na ten temat zob. Ch. F. Wallraff, *Karl Jaspers. An Introduction to his Philosophy*, Princeton 1970, s. 6–10.

³ Por. E. Latzel, op. cit., s. 183.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 285–304. Na temat roli pojęcia nihilizmu w myśli Jaspersa zob. M. Janiak, *Nihilizm w filozofii egzystencji Karla Jaspersa*, (w:) E. Starzyńska-Kościusko, A. Kucner, P. Wasyluk (red.), *Pesymizm, sceptycyzm, nihilizm, dekadentyzm – kultura wyczerpana?*, Olsztyn 2013, s. 335–344.

⁶ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, s. 229.

mej antynomicznej strukturze przygodności i skończonego życia. Zrazu napotykanie w dążeniach opór i przeciwności przypominają o czysto faktycznych ograniczeniach. Towarzyszą temu cierpienia i ciągłe zmagania, ale jako takie mają charakter przeszkody, którą prowadzony przez wartości i ideały postęp może z czasem usunąć. Prawdziwa świadomość skończoności nastaje wraz z odkryciem totalności napotykanym granic, kiedy człowiek „dostrzega wszystko co osiągnięte i osiągalne w objęciach oporu i zniszczenia właściwych biegowi dziejów. Doświadczenie zdaje się napotykać wszędzie na granicy absolutny przypadek, śmierć i winę”⁷.

Śmierć tak widziana ma status totalny i graniczny – oznacza sytuację, na którą nasze skończone istnienie jest z istoty skazane. Określają ją dwie formuły:

1. Człowiek umiera, zanim zrealizuje własne cele; niebyt jest dla niego przede wszystkim końcem.
2. Śmierć jest sprawą absolutnie osobistą; [ale – M.J.] sytuacja ta jest ogólną sytuacją świata, będąc jednocześnie szczególnie indywidualną.⁸

Te dwie strony śmierci potęgują doświadczenie jej granicznego charakteru. Jej stronę „obiektywną” stanowi zewnętrzny rozpad i niszczenie. Nieśmiertelność ideałów, wielkich czynów, sławy „trwalszej niż ze spiżu”, kultur jest pospolitym złudzeniem. Ich długie trwanie to tylko relatywne określenie oparte na różnicy ilościowej mierzzonego czasu; muchówka przemija ostatecznie tak samo jak człowiek, człowiek tak samo jak cywilizacje: „wszystkiemu, co mamy urzeczywistnić – pisze Jaspers – nie tyle grozi zmierzch: to wszystko już zmierzcha na naszych oczach”⁹.

Stronę „indywidualną” stanowi moja spodziewana śmierć – mój własny kres, czyli coś, co bezwzględnie mnie dotyczy. Nie chodzi tu rzecz jasna o jakiś inny rodzaj śmierci. Zmienia się tylko perspektywa spojrzenia. Śmierć nabiera dla mnie indywidualnego charakteru, kiedy nie spoglądam już, niejako z oddalenia, na bieg spraw w „teatrze świata” i ich przemijanie, na tę ciągłą zmianę scenerii, która przechodzi ostatecznie w pustą, pozbawioną sensu monotonię powstawania i giniecia – powtarzalność forum i ich kombinacji, gdzie z pozycji przyjętego dystansu nie widać już „niczego nowego pod słońcem”. Opuszczam rolę niezaangażowanego obserwatora i uświadamiam sobie – by użyć określenia Heideggera – „moją najbardziej własną możliwość” końca, mój własny kres. Dlatego indywidualny stosunek do śmierci różni się zasadniczo od stosunku do przemijania odzwierciedlanego jedynie w kategoriach ogólnych. Jest to istotne rozróżnienie, filozoficznie inspirujące również Kierkegaarda, co dalej zostanie pokazane.

Tak jak mogę być świadkiem wszechobecnego przemijania, tak nigdy nie mogę być świadkiem własnej śmierci, nie posiadam żadnego jej doświadczenia.

⁷ Ibidem, s. 230–231.

⁸ Ibidem, s. 260.

⁹ Ibidem.

Ściśle rzecz biorąc, mogę ustosunkować się do niej tylko jako do czegoś z gruntu niepoznawalnego:

Śmierć [z perspektywy indywidualnej – M.J.] jest czymś niewyobrażalnym, czymś właściwie niemożliwym do pomyślenia. Co do śmierci myślimy i przedstawiamy sobie jedynie negacje, jedynie zjawiska towarzyszące, ale nigdy nic pozytywnego. [...] Nasza ogólna wiedza o śmierci i nasz żywy stosunek do śmierci są dwiema różnymi sprawami: możemy wiedzieć o śmierci w kategoriach ogólnych, a jednocześnie coś w nas będzie instynktownie przeczyło jej konieczności.¹⁰

W *Psychologii światopoglądów* interesują Jaspersa głównie możliwe postawy i reakcje wobec klarownej i niezafałszowanej świadomości własnego kresu. Stosunek do śmierci jest bowiem strukturą dynamiczną – motywuje i pobudza światopoglądowy ruch. Dotyczy to wszystkich typów sytuacji granicznych – swoją nieuchronnością i nieprzejrzystością implikują cierpienie, niepokój i rozpacz. Dlatego reakcją jest często twórczy odruch obronny, który osadza je w światopoglądowym horyzoncie, projektuje pewną całość oswajającą sytuacje graniczne i nadaje im sens. Całość ta jednak krzepnie rychło w postać czegoś „znanego” i odcina swoje własne źródło, którym było autentyczne doświadczenie skończoności i związanego z nim cierpienia.

Każda sformułowana nauka o całości staje się osłoną [*Gehäuse*], pozbawia źródłowego przeżycia sytuacji granicznych i podcina korzenie siłom poszukującym sensu faktycznego istnienia w ruchu przyszłego doświadczenia, które pragnie samego siebie. Siły te zastępuje pocieszający duszę spokój dopełnianego, przejrzanego na wskroś i wiecznie obecnego sensu.¹¹

Wszystko to dotyczy również stosunku do śmierci. Ucieczka w światopogląd łagodzący doświadczenie sytuacji granicznej przyjmuje postać skonkretyzowanych wizji nieśmiertelności, „życia po życiu”, którego kształt wyobrażony zostaje w określonej, przedmiotowej postaci. Wizje te osiągają różny stopień wyrafinowania – mogą mieć formę mitów, ludowych wierzeń lub pretendować przez nadużycie intelektu do miana „dowodów” na nieśmiertelność duszy i osiągać wysoce abstrakcyjną postać. W obu wypadkach pozorny spokój przepada, ilekroć autentyczny charakter sytuacji granicznej znowu stanie się doświadczeniem jednostki¹².

Na przeciwległym biegunie możliwych reakcji sytuuje się reakcja czysto negatywna: „wobec uchwyconej sytuacji granicznej wszystkie proste treści wierzeń ulegają destrukcji, a na ich miejsce nie wchodzi nic nowego. [...] Poza chwilowym istnieniem faktycznym niczego się już nie spostrzega, a ono samo zdaje się chaosem”¹³. Postawa taka staje się oczywiście zarodkiem nihilizmu w jego różnych formach.

¹⁰ Ibidem, s. 261.

¹¹ Ibidem, s. 254.

¹² Ibidem, s. 262.

¹³ Ibidem, s. 263.

Niejako pomiędzy tymi dwiema skrajnymi ewentualnościami – postawą dogmatyczną i nihilistyczną – możliwy staje się jednak aktywny stosunek do śmierci. Jego żywe przeżywanie pełni swoistą funkcję egzystencjalną, która będzie kluczowym przedmiotem zainteresowania Jaspersa w *Philosophie*. Tego rodzaju nastawienie, nie osuwające się w nihilizm ani nie grzęznące w dogmatyzmie, charakteryzuje przede wszystkim pulsujący dynamizm. Wyobrażenia przybierające określony kształt, maskujące graniczny charakter śmierci, ulegają ciągłej entropii wobec powracającego autentycznego doświadczenia skończoności, które znowu budzi świeżą tęsknotę za oparciem w transcendującym doczesność porządku absolutnym:

Wszystko, co rozstrzygające, co ma swój sens i byt wykraczający poza to życie – ma postać zmienną. [...] Tak oto w gwałtownym potęgowaniu duchowych sił i wstrząsów wciąż od nowa poszukiwany jest stosunek do czegoś absolutnego na przekór śmierci i wciąż od nowa coś skończonego brane jest za absolutne.¹⁴

W tym dynamicznym spektrum doświadczeń zrodzić się może wiele odmian światopoglądów. Nie wchodząc w szczegóły, nadmienmy tylko, że Jaspers wspomina o wrażliwości buddyjskiej czy o postawie heroicznej, która dzięki świadomości przemijania potęguje życie (wiele miejsca poświęca Goethemu). Szczególnie inspirujący dla filozofii Jaspersa okazał się jednak inny typ, zilustrowany postacią Kierkegaarda: kulturowanie skrajnie indywidualnego stosunku do śmierci jako stosunku do tajemnicy, która subiektywizuje i nadaje najwyższy patos źródłowej relacji do Absolutu, nie opartej już na rzekomym poznaniu czy nabytych wyobrażeniach¹⁵. W tej pełnej napięcia wrażliwości kryje się załączek tego, co Jaspers nazwie w *Philosophie* „rozjaśnianiem Egzystencji” (*Existenzhellung*). Trafnie przecież zauważył Heidegger parę lat przed jej drukiem, że fundamentalne znaczenie fenomenu sytuacji granicznej „wykracza poza wszelką typologię postaw i światobrazów”¹⁶.

* * *

Rozjaśnianie egzystencji to podtytuł drugiego tomu *Philosophie*. Właśnie w nim odnajdziemy najszerzej znane uwagi Jaspersa dotyczące istoty śmierci. Jak zostało wcześniej pokazane, w *Psychologii światopoglądów* opisał sytuacje graniczne w powiązaniu z antynomicznym charakterem skończonego życia w zmiennym świecie i określił jako jedno ze źródeł światopoglądowej dynamiki. W *Philosophie* natomiast osadza ich istotę w szerszym filozoficznym kontekście własnej metafizyki i uwydatnia ich egzystencjalną funkcję: budzenia i rozjaśniania wolności, stosunku do Transcendencji i jej kulturowych szyfrów, powagi de-

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 264–270.

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2005, s. 314.

cyzji i komunikacji czy ogólnie tego, co można nazwać szeroko egzystencjalną „autentycznością”¹⁷.

Sytuacji granicznych – pisze Jaspers – „nie da się przeniknąć poznawczo: empirycznie nie widzimy już poza nimi nic innego. [...] Nie potrafimy ich zmienić, lecz jedynie naświetlić”¹⁸; wraz z tym „naświetlaniem” czy „rozjaśnianiem” (*die Erhellung*) następuje zmiana w mojej świadomości i w moim stosunku do własnego bytu. Chodzi tu o rzeczywisty proces, a nie jedynie o jego pojęciową eksplikację – dlatego też „komunikowalne myśli filozoficznego rozjaśniania Egzystencji są każdorazowo zakorzenione w tym oto Pojedynczym [*Einzelne*] i odnoszą się do *jego* możliwości”¹⁹.

Konfrontacja z perspektywą śmierci ukazuje proces rozjaśniania i przemiany świadomości bodaj najwyraźniej. Śmierć jest *moim* końcem – dotyczy mnie jako indywiduum. Na płaszczyźnie ogólnej świadomości, w której uczestniczę tak samo jak każda inna istota rozumna, śmierć może być jedynie stwierdzona jako zachodzący w świecie fakt – fakt jeden z wielu, nie posiadający wyróżnionego znaczenia. Dopiero jako istnienie empiryczne, czyli to oto konkretne życie, zaczynam dostrzegać śmierć jako mój własny koniec – odnoszę ją do siebie samego; traktuję ją przy tym jako zagrożenie, którego należy za wszelką cenę uniknąć. „Jako istota zatopiona wyłącznie w życiu – pisze Jaspers – dążę do jakichś celów, zabiegam o ciągłość i trwałość wszystkiego, co ma dla mnie wartość”²⁰: śmierć jawi się z tej perspektywy jako absolutne niebezpieczeństwo dla wszystkiego, co mi drogie. Dlatego dla *Dasein* – faktycznego istnienia, którego czynnikiem konstytutywnym jest wola życia – śmierć jest przede wszystkim przedmiotem strachu. Jeśli więc potęguje się we mnie świadomość, że śmierć jako taka jest nieunikniona, to albo popadam w „bezzadną rozpacz”, albo unikam tej myśli, wypieram ją i pogrążam się w wyzbytym refleksji życiu²¹. Częste są przy tym

¹⁷ Trzeba tu zaznaczyć, że wszelki zwięzły komentarz dojrzałej myśli Jaspersa zderza się z niemałą trudnością: osobliwie organicznym charakterem jego filozofii. Każde z jej podstawowych pojęć odsyła do innych i zyskuje pełne znaczenie dopiero w horyzoncie całości. Czasem nie sposób wręcz wyłożyć tej koncepcji fragmentarycznie, nie narażając na istotne zniekształcenia. Podkreślał to sam autor w przedmowie: „Sens filozofowania leży w jednej myśli, która sama w sobie pozostaje niewyraźna: chodzi o *świadomość bytu* jako taką; każdy rozdział tej pracy powinien dawać do niej dostęp; każdy *będąc mniejsza częścią* powinien *reprezentować całość*, ale pozostawia zawsze w ciemności to, co staje się jasne dopiero dzięki reszcie” – K. Jaspers, *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, Springer, Heidelberg 1973, s. IX.

¹⁸ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, (w:) R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 188.

¹⁹ K. Jaspers, *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, s. 46.

²⁰ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, s. 198.

²¹ *Ibidem*, s. 204: „Dla bezgranicznej woli życia, która patrzy na samą siebie i na świat w sposób pozytywistyczny, która przyjmuje trwanie jako absolutną miarę bytu, fakt, iż śmierć jest rzeczą nieuniknioną, jest powodem bezzadnej rozpacz. Lekko prześlizgnąć się nad tym faktem pozwala woli życia zapomnienie – świadomość, że nadejście śmierci jest nieokreślone w czasie”.

różne warianty pośrednie. Mogę obrać taką drogę rozumowania, która służy ukonieniu mojego strachu; przykładem jest tutaj klasyczna sentencja Epikura: „śmierć – powiada – najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją”²².

Uspokajając czysto witalny strach *Dasein*, zaczynam jednakże dostrzegać, że zbliżający się koniec mojego istnienia nie budzi jedynie troski bytu empirycznego o własne trwanie. Jest to **moment przelomowy**: widzę, że śmierć nie powoduje we mnie tylko strachu i woli unikania niebezpieczeństwa, ale wywołuje także bliżej **nieokreślony lęk**. Jest to lęk przejawiający się w uczuciu, „że jeszcze muszę pewne sprawy doprowadzić do końca, że nie jestem jeszcze gotów” i że moje czysto empiryczne istnienie „traci sens przez wyobrażenie o absolutnym kresie, że więc jako czysta przemijalność wszystko jest pozbawione znaczenia”²³. Ów lęk, owo poczucie braku gotowości na śmierć, każe mi pytać, co z mojego życia „ostaje się jako istotne wobec śmierci”²⁴; taki dylemat nie istnieje dla bytu faktycznego, który – jako wola życia – pragnie jedynie zachować siebie w trwaniu; jego źródłem nie może być także ponadindywidualna świadomość ani nawet wola porządkujących życie wartości i ideałów. Przeto lęk wskazuje, że jestem w moim czasowym, indywidualnym istnieniu czymś więcej niż istnienie empiryczne. Ujawniony na tej drodze wymiar mojego bytu nazywa Jaspers **Egzystencją**, która „nie jest konkretnym, jakościowym byciem [*Sosein*], lecz możliwością bycia [*Seinkönnen*], to znaczy: jestem nie Egzystencją, lecz możliwą Egzystencją. Nie mam siebie, lecz dochodzę do siebie. [...] Jestem nią tylko w powadze decyzji. Nie tylko istnieję [*ich bin nicht nur da*], nie tylko stanowią punkt świadomości, nie tylko konstytuuję miejsce duchowej twórczości – **we wszystkim tym mogę być sobą albo zatracić siebie**” [podkreślenie moje – M.J.]²⁵.

Odkrywam tym samym, że coś zależy źródłowo ode mnie, a odkrycie to ma charakter skoku: „wszystkim urzeczywistnieniom mego bytu przeciwstawiam się jako możliwość: obiektywizacjom siebie samego przeciwstawiam się [...] jako wolność”²⁶. Jaśniejszy staje się teraz lęk przed śmiercią, od którego wyszedłem.

²² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X 125, tłum. zbior. w oprac. I. Krońskiej, PWN, Warszawa 1988, s. 645.

²³ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, s. 204.

²⁴ Ibidem, s. 202.

²⁵ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 142. Uzupełnienia w nawiasach, zaczerpnięte z tekstu oryginału, pochodzą z wydania: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München – Zürich 1984, s. 118.

²⁶ Por. K. Jaspers, *Philosophie. Existenzerhellung*, Springer, Berlin 1932, s. 35.

Otóż lęk możliwej Egzystencji przed śmiercią jest niejako odbiciem jej lęku przed nierozstrzygniętym życiem; natomiast jako *Dasein*, tzn. istnienie faktyczne w świecie empirycznym, boję się śmierci i pragnę jej uniknąć za wszelką cenę, nawet za cenę sprzeniewierzenia się sobie czy niezdecydowania. Dlatego Jaspers mówi, że Egzystencja²⁷ „zna inną [niż *Dasein* – M.J.] rozpacz z powodu niebytu, która może ją przejąć na przekór witalnemu istnieniu faktycznemu [*trotz ihres vitalen Daseins*], kontrastując z jego jednoczesną świeżością i pełnią”²⁸. Tę istotną różnicę wypukla następujący eksperyment myślowy: mogę mianowicie wyobrazić sobie, że dane mi będzie *żyć wiecznie* w sensie empirycznym, ale kosztem całkowitego wyjałowienia egzystencjalnego – bez żadnej nadziei spełnienia, bez możliwości autentycznego bycia sobą. Z perspektywy możliwej Egzystencji takie życie „staje się koszmarem życia bez końca, bez możliwości, bez działania i bez przekazu komunikacyjnego”; przybiera przy tym formę paradoksu: „umarłem [jako jaźń – M.J.] i muszę tak żyć wiecznie; nie żyję i jako możliwa egzystencja muszę znosić cierpienie, jakim jest fakt, że nie mogę umrzeć”²⁹. Takie życie – mimo witalnego, faktycznego trwania – nie jest życiem, lecz śmiercią; ale jestem to w stanie zrozumieć jedynie jako możliwa Egzystencja.

Jaspers w *Philosophie* bardzo rzadko powołuje się na Kierkegaarda, ale jego filozoficzny dług u Duńczyka jest oczywisty. Wszystkie najistotniejsze aspekty i warianty sytuacji granicznych (cierpienia, winy, przygodności, śmierci) znalazły wyraz w dziełach autora *Albo-albo*, choć są w sporym rozproszeniu i sam termin „sytuacja graniczna” nie jest przez Kierkegaarda stosowany. Na kilku przykładach pokażemy, jak widział graniczność samej śmierci.

Kierkegaard o „stawianiu się subiektywnym” wobec śmierci

Życie Sørensa Kierkegaarda było życiem w cieniu śmierci. Ojciec zaszczepił w nim obsesyjne przekonanie: na rodzinie ciąży przekleństwo, a jego potomkowie nie dożyją wieku chrystusowego. Myśl o śmierci i jej oczekiwanie były

²⁷ Termin techniczny, jakim jest „możliwa Egzystencja” u Jaspersa, postanawiam pisać wszędzie z wielkiej litery.

²⁸ Por. ibidem, s. 226. Anna Staniewska tłumaczy to zdanie w sposób bardzo dla czytelnika mylący – oddając wyrażenie *vitalen Dasein* jako „witalne egzystowanie” (por. *Sytuacje graniczne*, s. 206). Moim zdaniem termin „egzystowanie” powinien być w translacji Jaspersa zarezerwowany dla niemieckiego odpowiednika *das Existieren*, który w tekstach Jaspersa ma całkiem inne konotacje niż równie kluczowy termin *Dasein*.

²⁹ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, s. 208.

w efekcie stałą medytacją Kierkegaarda już od wczesnej młodości³⁰. W dwudziestym czwartym roku życia pisał³¹:

Wydaje mi się, jakobym był galernikiem przykutym łańcuchami do śmierci; przy każdym poruszeniu życia łańcuchy grzechoczą i śmierć powoduje rozkład wszystkiego – i to ma miejsce w każdej chwili.³²

Z czasem myśl o śmierci stała się dla Kierkegaarda warunkiem jego własnej egzystencji – ukształtowała stosunek do życia, współgrała z chrześcijańskim imperatywem „śmierci dla świata” i współtworzyła tym samym jego własne rozumienie religijności³³. Nigdy nie była jednak myślą jednoznaczną. Śmierć ma w sobie dialektyczny potencjał, co dobrze ilustruje jedna z ulubionych dewiz autora *Albo-albo*:

Periissem nisi periissem [Umarłbym, gdybym nie umarł – M.J.] było i będzie mottem mego życia. To dlatego mogłem znieść to wszystko, co dawno zabiłoby kogoś innego, kto nie znał jeszcze śmierci.³⁴

Fragment ten mówi o podwójnym sensie śmierci i umożliwia różne interpretacje. Najprostsze wyjaśnienie jest natury psychologicznej. Widzi w tych słowach wyraz izolacji i osamotnienia, które były udziałem Kierkegaarda przez całe dojrzałe życie. Tak rozumuje choćby Walter Lowrie, kiedy wiąże osobiste nieszczęście z talentem i stwierdza, że melancholijny od dziecka Duńczyk „nie zaczął pisać w wielkim stylu, który ujawnił się po raz pierwszy w *Albo-albo*, do czasu, aż został pogrzebany przez swoją zawiedzioną miłość, i dopóki żył, pisał jak człowiek, który umiera”³⁵.

Ale bardziej interesujące byłoby osadzenie tego fragmentu dziennika Kierkegaarda w szerszym kontekście jego filozofii „stawania się subiektywnym” i od-

³⁰ Zob. K. Toepfritz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 20–21. Występuje tu biograficzne podobieństwo z Jaspersem, który z powodu chronicznej choroby od młodości żył w przekonaniu, utwierdzonym także przez lekarzy, że zostało mu bardzo niewiele czasu. Na temat choroby Jaspersa zob. S. Kirkbright, *Karl Jaspers. Navigations in truth*, Yale University, New Haven 2004, s. 13–16.

³¹ Janusz Salamon, w składnągodnym polecenia artykule, datuje błędnie tę wymowną notatkę na rok 1840. J. Salamon, *Śmierć i umieranie w „Papirer” Kierkegaarda*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3, s. 62.

³² S. Kierkegaard, *Journals and Papers*, tłum. H. Hong, E. Hong, t. 1–7, Indiana University, Bloomington 1967–1978. W przypadku cytatu z *Dzienników* podaję oznaczenie skrótem (JP), następnie kolejno numer tomu i notatki z wydania angielskiego: S. Kierkegaard, JP V 5256.

³³ „Jakże wstrząsająca jest sama myśl o tym, że człowiek prawdziwie reprezentujący Chrześcijaństwo musi umrzeć dla świata, umrzeć dla człowieczeństwa w jego zwykłym sensie” – S. Kierkegaard, JP VI 6616; „Chrześcijaństwo zamienia wodę w wino; odmawia człowiekowi tego, co ziemskie, ale daje mu to, co wieczne; musi on umrzeć dla świata, ale właśnie wtedy staje się duchem” – S. Kierkegaard, JP I 79.

³⁴ S. Kierkegaard, JP VI 9.

³⁵ W. Lowrie, *Kierkegaard*, tłum. J.A. Prokopski, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 67.

krywanej z mistrzostwem dialektycznej struktury osobowości. Takie spojrzenie odsyła przede wszystkim do dwóch dzieł pisanych pod pseudonimami: *Nienaukowego zamykającego postscriptum do „Okruchów filozoficznych”* i *Choroby na śmierć*. Pierwsze zawiera kluczowe rozważania o egzystencjalnym odniesieniu jednostki do własnej śmiertelności, w drugim zaś znajdziemy wyrafinowane rozwinięcie myśli odnotowanej krótko w *Papirer*: „niczym rzymscy legioniści zdałem sobie sprawę, że istnieją rzeczy gorsze od śmierci”³⁶. Dopiero tym tle formuła *periissem nisi periissem* uzyska pełny sens.

W *Nienaukowym zamykającym postscriptum* Kierkegaard jako Climacus podejmuje grę z czytelnikiem. Zdaje się prowokować pytaniem: w jaki sposób myślisz o śmierci i co właściwie o niej wiesz? Podpowiada ironicznie, że wiedza czytelnika odpowiada zapewne temu, co wiedzą wszyscy i co wie sam autor: ludzie umierają i to na różne sposoby; wiem, że „umrę w pokoju pełnym czadu” i „jeśli zażyję dawkę kwasu siarkowego”, że „można umrzeć z powodu jakiegoś drobiazgu”, a śmierć samą przedstawić komicznie lub tragicznie³⁷. Czym jest śmierć, to każdy wie i widzi. Dalsze myślenie staje się stratą czasu i kulturowaniem banału.

Quasi-sokratejska gra Climacusa z czytelnikiem polega na propozycji, by pośpiech zastąpić cnotą powściągliwości. A wtedy problem z pozoru prosty i łatwy do zlekceważenia „przekształca się w najtrudniejszy”³⁸ i czyni namysł intensywnie nagłym:

Ale popatrz, oto mimo całej tej nadzwyczajnej wiedzy [...] nie mogę śmierci uznać za zdarzenie, które poznałem. [...] Uważam, że lepiej byłoby nad fenomenem śmierci porozmyślać, by istnienie nie zakpiło ze mnie, [...] założmy, że śmierć byłaby tak złośliwa, że przyszlaby już jutro!³⁹

Powściągliwość Climacusa otwiera nową perspektywę problemu śmierci i ujawnia jego egzystencjalny charakter. Można go przedstawić w czterech następujących po sobie odsłonach:

Po pierwsze, śmierć dotyczy mnie jako jednostki i muszę się do niej odnosić jako jednostka. Myśląc o śmierci w kategoriach ogólnych, ujmuję ją jako coś zewnętrznego i sam przyjmuję pozycję niezaangażowanego obserwatora, którego nie dotyczy to, co sam obserwuje, ale przecież nigdy nie jestem „kimś w ogóle”, tylko jestem właśnie tą konkretną jednostką, która jest skończona i umrze. Śmierć bezwzględnie mnie dotyczy i stanowi imperatyw uwewnętrznienia własnej skończoności. Wobec niej – jak mówi Kierkegaard – „staję się subiektywny”.

³⁶ S. Kierkegaard, JP VI 6194.

³⁷ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające postscriptum*, przeł. K. Toeplitz, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 176.

³⁸ Tę grę z czytelnikiem i styl prezentowania pytań filozoficznych na przykładzie śmierci dobrze omawia P. Muelch, *Thinking Death into Every Moment*, (w:) P. Stokes, A. Buben (red.), *Kierkegaard and Death*, Indiana University, Bloomington 2011, s. 101–121.

³⁹ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające postscriptum*, s. 177.

Po drugie, taki indywidualny stosunek do śmierci umożliwia nowy stosunek do własnego czasu i do własnej historii. Charakteryzuje go fundamentalna niepewność, która subiektywizuje mój stosunek do czasu i przesyca każdą chwilę. Każdy moment staje się pełen znaczenia. Czas nie upływa już anonimowo, jest moim własnym czasem, skończonym i niepewnym, w którym muszę niepewność jego kresu wciąż na nowo podejmować i przezwyciężać:

Staje się coraz ważniejsze, by niepewność [śmierci] uczynić myślą każdej chwili mojego życia, ponieważ niepewność ta jest w każdej chwili obecna, więc można tę niepewność przezwyciężyć tylko w ten sposób, że ją w każdej chwili przezwyciężam.⁴⁰

Po trzecie, śmierć pozwala spojrzeć na życie jako na obdarzoną indywidualną jakością całość. Jeśli istnienie doczesne nie miałoby kresu, nie mógłbym orzec, czy miało ono sens, czy było dobre, czy złe; czy było to życie spełnione, czy stracone – nieskończona otwartość horyzontu przyszłości nie pozwala nadać życiu owej wiążącej jedności. Dlatego Kierkegaard mówi, że tylko wobec śmierci życie może być zadaniem i obiektem odpowiedzialności, może otrzymać swoje dobro i zło. I dlatego każe Climacusowi pytać o „etyczny wymiar jej znaczenia”, a samą myśl o śmierci określać jako „działanie”⁴¹. A w innym miejscu, już pod własnym nazwiskiem, mówi o „powadze życia” związanej z myślą o końcu i utracie wszystkiego, o tym „że wszystko zostanie podsumowane, a żadna litera nie zostanie dodana”, a „sens związany jest z końcem”⁴².

Po czwarte, śmierć przez swoją nieprzejrzystość staje się kamieniem obrazy dla rozumu, stanowi dla niego granicę. Próba przezwyciężenia kresu środkami czysto rozumowymi, w formie określonego wyobrażenia nieśmiertelności czy próby jej dowodu, jest skazana na porażkę. Jeśli chodzi o żywą egzystencję i zadanie „stawania się subiektywnym”, nieprzejrzystość okazuje się zbawienna – otwiera na inne pojęcie prawdy niż prawda ogólna, indywidualizuje i intensyfikuje, pozwala na „wybór siebie”, o którym mowa w drugim liście z *Albo-albo*, poprzez który wszystko zyskuje odpowiedni etyczny ciężar, staje się kwestią stawania się, walki o wierność samemu sobie, nadaje życiu jego dobro i zło,

⁴⁰ Ibidem, s. 178. Przekład został zmodyfikowany, bo polski tłumacz, ze względów językowych, oddaje duńskie *at ténke den ind i ethvert Rieblík af mit Liv* jako „by pomyśleć o niej w każdej chwili mojego życia”. Zdanie jednak jest ważne dla interpretacji i nieprzypadkowo tłumaczone w przekładach angielskich i niemieckich dosłownie jako „wmyślać ją w każdą chwilę mego życia” – „thinking it into every moment” (H. Hong), „den Tod in jeden Augenblick meines Lebens hineinzuendenken” (B. Diderischen).

⁴¹ Ibidem, s. 179–180. To samo w stosunku do nieśmiertelności: „A postawienie pytania jest dla egzystującego podmiotu, który to pytanie stawia, równoznaczne z działaniem... Pyta więc jak ma wyrazić swoją nieśmiertelność egzystując, czy ją rzeczywiście wyraża” – ibidem, s. 187.

⁴² S. Kierkegaard, *Three Discourses on Imagined Occasions*, tłum. H. Hong, E. Hong, Princeton University, New Jersey 1993, s. 78.

a nie jest już polem pustej, jakościowej zmiany i obojętnego upływu chwil⁴³. To aspekt „etyczny” granicy poznania, związany z ściśle z poprzednim punktem. Ale granica ta bardziej jeszcze umożliwia „religijny wymiar” przewyciężenia śmierci w wierze, która już wprost czerpie swoją moc z paradoksu i porażki rozumu wobec jego granic, o których przypomina śmierć⁴⁴.

* * *

Jak widać, doświadczenie skończoności jest możliwym źródłem tego, co autentyczne i scala osobowość. Odcięcie się od niego, stłumienie, ucieczka czy fałszywe oswojenie grozi klęską z duchowego punktu widzenia gorszą niż śmierć fizyczna. Nie można tu oczywiście oddać całej skomplikowanej dialektyki zarysowanej przez Kierkegarda w *Chorobie na śmierć*, która właśnie istotę rozpaczliwej klęski najintensywniej eksploruje. Zaznaczmy tylko jeden wątek: wypaczony stosunek do własnej skończoności, będący źródłem rozpacz.

Anti-Climacus opisuje osobowość jako syntezę skończoności i nieskończoności, która refleksyjnie ustosunkowuje się do siebie samej i pozostaje w relacji do czynnika trzeciego, który ją ustanawia i jest względem niej transcendentny (Bóg)⁴⁵. Jeśli równowaga elementów tej syntezy zostanie zaburzona, jaźni grozi destrukcja, choroba o charakterze duchowym zrodzona w samym centrum osobowości – rozpacz. Z perspektywy tak rozumianej syntezy osobowości stosunek do śmierci, czyli własnego kresu, ma naturę dialektyczną; może się wyrazić w dwóch głównych aberracyjnych formach: w negacji pierwiastka nieskończonego na rzecz skończonego bądź na odwrót.

Jeśli świadomość własnej śmiertelności prowokuje ucieczkę w mistycyzm, zacieranie kresu w poetyckiej fantazji czy w grze wyobraźni, oznacza to „rozpacz nieskończoności z braku skończoności”, czyli źródłowe zafałszowanie i dezintegrację osobowości. Pod pojęcie to może podpadać „coś w rodzaju abstrakcyjnego sentymentalizmu”, duchowość romantyczna, a tym bardziej jej spoutęgowana pochodna – wyobraźnia dekadencja⁴⁶.

Na drugim biegunie lokuje się jałowa afirmacja skończoności jako czegoś oczywistego; śmierć widziana jako zdarzenie pospolite, które nie budzi zdziwie-

⁴³ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. K. Toeplitz, t. 2, PWN, Warszawa 1982, s. 226 i 340. „Wieczna godność człowieka polega na tym, że życie jego może otrzymać historię, a rola pierwiastka boskiego w nim sprowadza się do tego, że jeśli człowiek zechce, może sam tej historii nadać ciągłość, więź wewnętrzną”.

⁴⁴ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1988, s. 44–47.

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 146–147.

⁴⁶ Na temat romantyzmu jako źródła dekadencji zob. A. Lewandowski, *Narodziny dekadencji z ducha romantyzmu*, (w:) *Pesymizm, sceptycyzm, dekadentyzm...*, s. 277–298.

nia, nie jest już czymś intensyfikującym dla jednostki, nie powoduje głodu bezwarunkowości i pragnienia nieśmiertelności, czyli nie żywi już transcendującego doczesności spojrzenia na czas. Człowiek staje się „numerem wśród tłumu”, nie przeżywa już udręki własnego kresu – oswaja go lub wygodnie ignoruje; nie staje się, tylko podlega jałowym zmianom. A formą takiej rozpacz staje się rozpacz nieświadoma – a być w takiej rozpacz to „nie zauważać jej wcale”.

Oto właśnie rzecz gorsza od śmierci fizycznej: „wieczne umieranie” duchowe, ale wciąż trwanie przy życiu⁴⁷, czyli trwałe deficyt osobowości, ciągle niespełnienie i rozdarcie, niemożność zharmonizowania tego, co w człowieku dąży do bezwarunkowości i wieczności, z tym, co w niej skończone i czasowe.

Widać teraz, dlaczego Kierkegaard tak uwielbiał zapisane w dziennikach motto: *Periissem nisi periissem* – bo jeśli bym nie umierał, to bym przepadł, bo być śmiertelnym, znaczy właśnie być egzystencją; jeśli bym nie rozpaczął z powodu kresu, byłbym martwy za życia⁴⁸; bez odniesienia do kresu, nie stawałbym się jednostką i nie wybierał siebie w historii, która jako jedyna jest mi dana; pogrzebałbym się za życia, a jest to rzecz gorsza od śmierci⁴⁹.

Kierkegaard a Jaspers – różnica stanowisk

Emil Cioran pisał wymownie o odkryciu nieuchronności śmierci: „choć od czasu do czasu udaje nam się uchwycić jego głęboką prawdę, to jednak wzdramy się przed wyciągnięciem z niej ostatecznych konsekwencji”⁵⁰. Przy całej ambiwalencji stosunku Jaspersa do Kierkegaarda, której przy wielu okazjach dawał wyraz, jedno był zawsze gotów Duńczykowi przyznać: nie lękał się wyciągać owych ostatecznych i najbardziej niewygodnych konsekwencji, a podstawą własnego myślenia uczynił bezwarunkową uczciwość. Dlatego jego piarstwo „ukazuje w nieprzebranym bogactwie podstawowe sytuacje i źródłowe stosunki właściwe człowiekowi”⁵¹.

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 152.

⁴⁸ Sama rozpacz ma walor dialektyczny: jest cierpieniem i męką, ale zarazem zaświadcza o tym, co najszlachetniejsze w istocie człowieka, o transcendującej doczesność wolności egzystencji – jest chorobą, na którą „nie popaść jest największym nieszczęściem” – ibidem, s. 162.

⁴⁹ Szerzej temat metafory „śmierci za życia” zob. G. Connell, *Knights and Knaves of Living Dead. Kierkegaard's Use of Living Dead as a Metaphor for Dispair*, (w:) *Kierkegaard and Death*, s. 21–43.

⁵⁰ E. Cioran, *Zły demiurg*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008, s. 88.

⁵¹ K. Jaspers, *Kierkegaard*, (w:) idem, *Aneignung und Polemik*, Piper, München 1968, s. 306.

A jednak tę ocenę twórczości Kierkegaarda opatruje Jaspers dość kontrowersyjną tezą: „skromna i prosta” pobożność, której Kierkegaard nieraz dawał wyraz, „nie była motywem jego myślenia i działania. W jego dziele jest ona ledwie widoczna, poza paroma zdaniami z budujących mów”⁵². A przecież to właśnie wiara, czy też lepiej: sposób praktykowania wiary, stosunek do wiary i sposób jej widzenia, jest tym, co stanowi o głównej różnicy w poglądach na temat graniczności śmierci obu filozofów. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że gdyby nie pobożność Kierkegaarda, stanowiąca tło jego myślenia, to istotnych różnic by nie było⁵³. O ile bowiem u Jaspersa doświadczenie granicznego charakteru śmierci otwiera człowieka na możliwą Egzystencję, tym samym inicjując cały filozoficzny proces, który jest związany z człowieczeństwem samym i potęguje jego potencjał, to u Kierkegaarda ostatecznym rezultatem granicznego doświadczenia jest uległość wobec paradoksu i oparcie w wierze biblijnej – chrześcijaństwie, nawet jeśli nie ortodoksyjnym, to przecież bardzo surowo pojętym i zakorzenionym w treściach objawienia⁵⁴. Wiara jest bowiem jedyną podstawą zdolną do konfrontacji z niepewnością śmierci. Wierzyć można tylko mocą paradoksu, a jedynie wiara zdolna jest zasymilować w pełni skończoność i zwyciężyć rozpacz. Niepewność sama staje się tutaj wartością jako medium intensyfikujące religijny patos, jest wręcz właściwym medium wiary, a religijność jeszcze bardziej podsyca niepewność:

Jeśli nie byłoby trzęsień ziemi, ani erupcji wulkanów, ani plag i wojen, to aby skutecznie uczyć człowieka niepewności wszystkich rzeczy, najodpowiedniejsza do codziennego użytku byłaby przemowa religijna.⁵⁵

Jaspers natomiast próbował ugruntować możliwość czysto filozoficznej konfrontacji z sytuacjami granicznymi, włącznie ze śmiercią. Rozjaśnianie Egzystencji jest według niego zdolne otworzyć perspektywę innej wiary niż wiara w treści objawienia – nazywa ją „wiarą filozoficzną”, wiarą opartą na wolności i notorycznie niejednoznacznych szyfrach, które zapośredniczają stosunek Egzystencji do Transcendencji. Jest to złożona problematyka i nie sposób jej tu zadowalająco rozwinąć. Najistotniejsze pozostaje, że dla Jaspersa to filozofia jest planem docelowym i ostatecznym, w którym człowiek ma za zadanie się rozpoznać. Wiara w objawienie natomiast rozmija się z istotą filozofii: stanowi albo „osunięcie się” możliwej Egzystencji w naiwne przedmiotowe wyobrażenia na temat rze-

⁵² Ibidem, 304.

⁵³ Pogląd ten zdaje się choćby częściowo podzielać Tomasz Kupś w pouczającym rozdziale o stosunku Jaspersa do Kierkegaarda i jego wyraźnym odcięciu się od religijnej warstwy poglądów Duńczyka. Zob. idem, *Koncepcja Egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Wyd. UMK, Toruń 2004, s. 24–58.

⁵⁴ Umacnia to przekonanie zwłaszcza lektura *Dzienników*. Por. na ten temat J. Salamon, op. cit., s. 71–83.

⁵⁵ S. Kierkegaard, JP I 1036.

czy ostatecznych, które nie mogą być nigdy przedmiotem poznania, albo też – i tutaj Jaspers sytuowałby religijność Kierkegaarda – wiara staje się kapitulacją rozumu, izolacją, rezygnacją z komunikatywności, niemożliwym do spełnienia wymogiem ciągłego stania na krawędzi u przepaści absurdu, które jedynie cienka linia oddziela od nihilizmu⁵⁶.

⁵⁶ Por. K. Jaspers, *Kierkegaard*, s. 299–300.