

Miroslaw Żelazny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

**POJĘCIE ZNAKU EGZYSTENCJI
I SZYFRU TRANSCENDENCJI W FILOZOFII JASPERSA
(PRÓBA KOMENTARZA)**

**The Notion of the Sign and the Cipher
of Transcendence in the Philosophy of Jaspers
(a Tentative Commentary)**

Słowa kluczowe: Jaspers, filozofia egzystencjalna, egzystencja, znak egzystencji, transcendencja, szyfr transcendencji, transcendowanie.

Key words: Jaspers, existential philosophy, existence, the sign of existence, transcendence, the cipher of transcendence, transcending.

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę autorskiej interpretacji dwóch kluczowych kategorii w filozofii Jaspersa: znak egzystencji i szyfr transcendencji. Pokazane zostało, jaka pomiędzy nimi zachodzi różnica i jakie łączą je relacje. Autorowi szczególnie chodziło o podkreślenie znaczenia Jaspersowskiego terminu „transcendencja”, często niesłusznie pojmowanego jako po prostu zaświaty. „Transcendencja” wywodzi się bowiem od „transcendowania ku” i oznacza takie transcendowanie, które nie zwraca się ani ku przedmiotom świata empirycznego, ani ku ukrytemu charakterowi ludzkiej osoby, którym to charakterem jest egzystencja, a mimo to staje się nieodłączne od ludzkiego działania.

Abstract

The paper is an attempt to give the author's own interpretation of two key categories of Jaspers' philosophy, namely the sign and the cipher of transcendence. While showing the differences between them together with relations that join them, I put a special stress on the significance of Jaspers' term “transcendence” which is often, quite misleadingly, understood simply as a journey to the other world. “Transcendence” is derived from “transcending towards” and means such transcending which turns neither to objects of the empirical world, nor to the hidden character of a human being (their existence), but nevertheless is inseparable from human action.

Niniejszy artykuł w zamierzeniu stanowić ma swoistą formę uzupełniającego komentarza do poświęconych myśli Jaspersa części mojej książki *Filozofia i psychologia egzystencjalna* (Toruń 2011). Komentarz ten miałby charakteryzować się próbą uwspółcześnienia i popularyzacji niektórych wątków tej myśli, przede wszystkim zaś niesłusznie uchodzącej za hermetyczną i tajemniczą koncepcji szyfrów transcendencji.

Na początku poczynimy fundamentalne zastrzeżenie: w filozofiach wyrastających z tradycji post-Kantowskiej słowo „transcendencja” nie oznacza żadnego domniemanego przedmiotu z zaświatów, lecz wywodzi się od czasownika „transcendować”, czyli „przekraczać ku”. Inna rzecz, że jedną z form „przekraczania ku” jest właśnie domniemane przekraczanie świata doczesnego w stronę zaświatów, lecz przekraczanie takie, zadaniem Jaspersa, nigdy żadnych zaświatów nie sięga, nawet w jakimkolwiek akcie rzekomego objawienia lub iluminacji. Zdążając ku zaświatowej transcendencji, zawsze docieramy tylko do naszych idei i wyobrażeń, twierdzi autor *Philosophie*.

Zdaniem Jaspersa transcendowanie (mówiąc po polsku – po prostu „przekraczanie”) dokonuje się w ramach procesu poznawczego na jeden z trzech sposobów:

Po pierwsze, ma ono miejsce w ramach relacji podmiot–przedmiot (najczęściej chodzi o przedmiot oczekiwany). Będąc tu oto (*Da*) w jakiejś sytuacji, wyobrażamy sobie inną sytuację, która ma kiedyś nadejść (owo „kiedyś” może być przypisane do przewidywanej chronologii czasu, albo nie). Czyniąc to, transcendujemy ku naszemu wyobrażeniu, którego obiekt (jakieś wydarzenie), rozpatrywany jako oczekiwany przedmiot, a nie tylko projektowane wyobrażenie w momencie transcendowania, jest transcendencją, bo nie ma go tu oto (*Da*). Byt tego przedmiotu albo stawia się na spotkanie z nami, albo też nie, czyli mówiąc po prostu: owo wydarzenie będzie miało miejsce lub nie. Gdy kwestia ta rozstrzygnie się kiedyś, treść wyobrażenia przestanie być jednak transcendencją, a stanie się przedmiotem, o którego bycie lub niebycie da się orzec przy użyciu immanentnego użycia rozumu. Transcendencja przedmiotu może więc być zawsze tylko celem oczekiwanym, a nie osiągniętym (wynika to zresztą z samego pojęcia transcendencji).

Po drugie: proces transcendowania może się też dokonywać w relacji podmiot–podmiot. Sam dla siebie jestem podmiotowością nieosiągalną nigdy dla żadnego spojrzenia z zewnątrz. Tak jak odczuwam bycie mnie tu oto, nie odczuwa owego bycia nikt inny. Owo poczucie „mojności” ma charakter ontyczny¹. Jeśli na przykład nie lubię osoby X, pytanie samego siebie: „dlaczego sądzisz, że jej nie lubisz?” nie ma sensu, bo ową niechęć odczuwam bezpośrednio. Ale stwierdzenie, że X nie lubi mnie, pojawia się na innej zasadzie, bo tego, co czu-

¹ Takie rozróżnienie charakterystycznie jest raczej dla myśli Heideggera, ale w tym miejscu pasuje także do Jaspersa.

je on, gdy mnie nie lubi, ja nie odczuję nigdy. Mogę tylko domniemywać albo mieć pewność, że taki stan ma miejsce, obserwując zachowania X-a w świecie przedmiotowym.

Zwracając się do kogoś w akcie komunikacji (nie każde zwracanie się do bliźniego jest takim aktem, może być np. aktem przemocy albo bezmyślnej projekcji), transcenduję ku jego wnętrzu, czyli jakoś przeze mnie wyobrażanej nieprzedmiotowości (ontycznej). Bliźni jest wówczas w moim oczekiwaniu transcendencją, ale prędko by nią przestaje. Jego byt może bowiem przyjść na spotkanie ze mną, co znaczy, że moje wyobrażenia potwierdzą się w większym lub mniejszym stopniu (stwierdzą to obserwując zachowanie bliźniego). Może też być inaczej: moje projekcje się nie sprawdzą, gdyż ową wewnętrzną nieprzedmiotowość bliźniego wyobrażałem sobie fałszywie (co znów stwierdzam na podstawie obserwacji jego zachowań i sygnałów). O ile dalej trwać będę przy transcendowanym wcześniej wizerunku tej osoby, który to wizerunek właśnie się nie sprawdził, dojdzie do takich lub innych konfliktów.

Jaspers i Heidegger źródeł zjawiska sumienia dopiero wtórnie dopatrywali się w sferze emocji. Na pierwszy plan wysuwali w tym wypadku rozumowe zagadnienie prawdy i nieprawdy. Gdy stwierdzam, że bliźni (do którego miałem negatywny stosunek) okazał się kimś innym, aniżeli jego wyobrażenie wyłaniające się z procesu mego transcendowania, tj. jego oczekiwany byt nie stawiał się na spotkanie ze mną, staję w obliczu konieczności rozstrzygnięcia, co jest prawdą, a takie rozstrzygnięcie na gruncie osobistego filozofowania praktycznego często wiąże się z lękiem egzystencjalnym. W sensie źródłowym wyrzut sumienia oznacza po prostu lęk przed popadnięciem w nieprawdę, które samo przez się kojarzy się nam z zagrożeniem. Zjawisko narodzin sumienia ma więc charakter antynomii łączącej ponad pierwotnym przeciwstawieniem powszechnie dostrzegany w tym wypadku wątek altruizmu z wątkiem egoistycznym, na który zwykle zwraca się mniejszą uwagę. Fakt, że nasze wyobrażenie osobowości bliźniego, ku której transcendowaliśmy, nie odpowiadało prawdzie, ujawnia się w formie stawianego nam oporu przez bliźniego (specyficzną formą oporu jest również uwidocznienie się cierpienia bądź wymuszonej, a nawet masochistycznej uległości). Tak czy inaczej, potwierdzenie zgodności cech osobowości bliźniego z moim pierwotnym ich wyobrażeniem albo stwierdzenie, że zgodność taka nie zachodzi, stanowi zawsze koniec pewnego etapu transcendowania, bo oczekiwana transcendencja, symbolizowana przez wyobrażenie wnętrza drugiej osoby, zmienia się w immanencję konkretnych objawów cech jej charakteru.

Trzeci rodzaj transcendowania to transcendowanie w relacji p o d m i o t – t r a n s c e n d e n c j a sama (*bloÙe Transzendenz*)², czyli nie przedmiotowa i nie

² Używam tu też poręcznego terminu „transcendencja absolutna”, czyli w pełni nieuwarunkowana (bo transcendencja przedmiotu i podmiotu zawsze jednak jest jakoś uwarunkowana).

podmiotowa. Genezę tego typu transcendującego ruchu bardzo dobrze opisał Kant. Wiąże się ona z tzw. dążeniem do zupełności (*Vollständigkeit*), samo zaś transcendowanie przebiega według następującego toku: rozum ludzki stara się narzucić na postrzegane zmysłowo przedmioty schematy związków przyczynowych. Na każdy przyjęty schemat próbuje narzucić kolejny, który ów poprzedni obejmuje, na ten jeszcze kolejny itd. Naturalnej potrzeby rozumu do osiągnięcia zupełności swego poznania nie da się zbyć stwierdzeniem, że takie determinujące następstwo kolejnych schematów ciągnie się w nieskończoność. Do czyścgo uposażenia rozumu przynależy transcendentna potrzeba, by dla każdego ciągu wzajemnie się określających systemów przyczynowych poszukiwać rozpoczynającej go przyczyny absolutnej, czyli takiej, której nic nie określa ani nie determinuje, lecz tylko ona sama może coś określać i determinować³. Podkreślmy jeszcze raz: owa potrzeba zupełności nie jest potrzebą empiryczną, zrodzoną pod wpływem jakiegoś doświadczenia, lecz transcendentną, wynikłą z potrzeby samego rozumu. Jej wymarzony, ostateczny przedmiot na zawsze pozostanie transcendencją, bo jego ewentualne poznanie oznaczałoby wewnętrzną sprzeczność: rozum musiałby tu narzucić uwarunkowujące prawa na coś, przez co on sam miałby być uwarunkowany. Kant wykazał, że przy dogmatycznym pojmowaniu metafizyki za domniemane przedmioty rzekomo spełniające tę potrzebę zupełności uznaje się np. duszę substancjalną, całość (zupełność) świata albo Boga.

W przypadku relacji podmiotowo-przedmiotowej kryterium prawdziwości celu naszego transcendowania staje się kwestia, czy oczekiwany przedmiot lub wydarzenie stawi się na spotkanie z naszymi oczekiwaniami, a więc mówiąc po prostu, czy zaistnieje w doświadczeniu.

Gdy idzie o relację podmiotowo-podmiotową sytuacja wygląda już inaczej. Nieprzedmiotowość, jaką stanowi mój bliźni sam dla siebie, kryje się zawsze za fasadą zjawiska, którym jest właśnie jego przedmiotowość. Chcąc uniknąć solipsyzmu moralnego albo – używając języka Sartre'a – po prostu postawy sadystycznej, czyli pełnego utożsamienia bytu bliźniego z moimi wyobrażeniami na jego temat, możemy odwołać się do dwóch metod. Po pierwsze, należy zawsze stawiać sobie pytanie: czy poszczególne fakty kumulujące się w moim wyobrażeniu drugiego człowieka łączą się w systematyczny związek?⁴ To moje wyobrażenie nie zawsze musi bowiem być prawdziwe w sensie: być zgodne z autonomicznym otwieraniem się jakiegoś samoistnego bytu, a nawet takowy autonomiczny byt w ogóle posiadać. Na przykład nie możemy go przypisać marzeniom sennym, których treść najczęściej nie układa się w systematyczną całość charakte-

³ Po niemiecku jest to jedno słowo: *bestimmen*.

⁴ Jest to pytanie transcendentalne. Chodzi nie o to, czy zachowanie bliźniego jawi mi się jako systematyczne, lecz czy moje postrzeganie go jest systematyczne. Najlepiej widać to w psychopatologii. Zachowanie schizofrenika na ogół nie stanowi systematycznego związku elementów, spojrzenie lekarza diagnozującego realność choroby musi być systematyczne.

ryzowaną przez wewnętrzny związek członów. Za przedmiot, któremu przysługuje byt autonomiczny, a nie zadany z zewnątrz przez jakiś proces poznawczy, nie może być też uznany obiekt, którego obserwacja wiąże się z wyprojektowaniem na niego wyobrażeń, fantazji oraz stanów emocjonalnych. Zasadne staje się pytanie: czy w takim razie w ogóle dane jest nam jakiegokolwiek doświadczenie przedmiotu o w pełni autonomicznych, a nie narzuconych przez podmiot cechach? Poszukując takiego czystego spojrzenia Husserl stworzył swe teorie redukcji fenomenologicznych. W życiu codziennym na ogół nie odwołujemy się do tak złożonych rozwiązań. Zapytujemy jedynie: czy nasze spojrzenie na przedmiot przynosi nam odnalezienie systematycznego związku składających się na ów przedmiot elementów?

Ale traktowanie tego pytania jako uniwersalnego kryterium rzeczywistości przedmiotu dawałoby nam w efekcie kryterium bardzo zawodne. Często zdarza się przecież, że obserwując jakieś wydarzenie, projektujemy na nie bardzo logiczną i spójną, lecz nie pasującą do niego wizję. Efekt takiej projekcji Kant określił mianem pozoru logicznego, a jego klasycznym przykładem mógłby być słynny paradoks Zenona z Elei głoszący: Achilles nie dogoni żółwia. Argumentacja, jakiej używa Zenon uzasadniając ów paradoks, jest spójna i logiczna, ale odnosi się ona nie do realiów rzeczywistego doświadczenia, lecz do pewnego świata pozornego. W życiu codziennym ustawicznie karmieni jesteśmy sofizmatami, których argumentacja przypomina rzekome (bo dały się w końcu rozwiązać) paradoksy Zenona. Słyszymy je np. w telewizji lub radiu, gdy dwaj spierający się ze sobą politycy przeciwstawiają sobie nawzajem argumenty w zasadzie logiczne, ale nierzeczowe, w sensie: nie nadające się do systematycznego objaśniania rzeczywistości, w której żyjemy na co dzień.

W przypadku relacji podmiot–podmiot owo popadanie w pozór nabiera szczególnego wymiaru. Jakże często w najróżniejszych sytuacjach napotykamy na działania kogoś, kto stara się na doświadczenie swych kontaktów z bliźnim narzucić logiczną co prawda, lecz ewidentnie niezgodną z rzeczywistością wizję. Dzieje się to np., gdy rodzice lub pedagogowie zmuszają podległe im dzieci do nauki czegoś, co zgodnie z wyobrażeniami owych opiekunów ma przynieść podopiecznym szczęście. I mogłoby tak być rzeczywiście, gdyby nie fakt, że owi podopieczni nie przejawiają żadnego zamiłowania ani do tego typu nauki, ani proponowanej im wizji szczęśliwości.

„Ukryty charakter” człowieka, nie do końca znany nawet jemu samemu (Wiktor Frankl określił go mianem podświadomości duchowej), Jaspers, a wcześniej Kierkegaard określał mianem egzystencji. Pojęcie „charakter” zostanie w tym miejscu przez Jaspersa zarzucone jako zużyte przez psychologię scjentyficzną (konkretnie przez charakterologię), w której oznacza ono badanie cech czysto przedmiotowych. A cechy egzystencjalne takowymi nie są. Wyrażają one fakt bycia tym oto (*Da*), jedynym w swoim rodzaju, niepowtarzalnym człowie-

kiem. Nie ma więc np. czegoś takiego jak „typy egzystencji”, choć bez wątpienia są „typy charakterów”.

Gdy staję oko w oko z tym oto konkretnym człowiekiem i staram się narzucić na moje wyobrażenie jego osoby systematykę pewnego związku logicznego, zawsze znajduję się w obliczu pytania: jak ta wizja ma się do jego autentycznej egzystencji? „Autentycznej” nie znaczy tu jeszcze przedmiotowo dobrej, czyli takiej, stymulowane przez którą działania uznane zostaną w świecie za dobre. Opór albo akceptację odnośnie do sposobu, w jaki go postrzegamy, bliźni okazuje, uzewnętrzniając najróżniejsze „znaki egzystencji”, a więc symbole komunikujące nam, czy uważa, że jest traktowany właściwie, czy też nie. Owe znaki mogą mieć różny charakter: od wyrażającej aprobatę mimiki twarzy lub w ogóle dynamiki ciała aż po przejawianą publicznie (np. w środkach masowego przekazu) agresję bądź okazywanie wyrazów autentycznego, choć wiemy, że bezzasadnego kultu (przykłady można by długo wymieniać). Słowo „autentycznego” ma tu bardzo istotny sens. Znakami egzystencji nie są np. objawy sztucznej życzliwości czy lizusostwa, mające na celu wyłącznie dostosowanie się przez objawiającą je osobę do aktualnych realiów i zarzucane, gdy układ owych realiów się zmienia.

Odróżnienie znaku egzystencji od koniunkturalnej pozy, będącej wyłącznie efektem określonego uwikłania w świat, czasem okazuje się bardzo trudne. Ale nawet wówczas, gdy jesteśmy pewni, że ze znakiem takim mamy rzeczywiście do czynienia, nie oznacza to, iż autentyczna egzystencja jest egzystencją dobrą w sensie aksjologicznym, czyli taką, która może stać się stymulacją dobrych działań. „Wolny” nie zawsze oznacza „dobry”, czasem znaczy tyle, co „samowolny”. Jak stwierdził Kant, tego, kto nie chce kierować się prawami rozumu i wyrządza krzywdę swym bliźnim, wspólnocie międzyludzkiej czy chociażby samemu sobie, trzeba pouczyć siłą.

Dla Jaspersa (Heideggera również) autentyczna egzystencja to tylko egzystencja autentyczna, wcale niekoniecznie dobra. W czyjejs egzystencji może np. tkwić autentyczna niezdolność zrozumienia interesów wspólnoty i będzie on tę cechę artykułował przy użyciu w pełni autentycznych znaków. Ale oczywiste jest, że w takim wypadku, kierując się rozumnie pojmowanym dobrem tak jego samego, jak i ogółu, trzeba podjąć z tą jego autentyczną egzystencją walkę (pojmowaną jako sytuacja graniczna).

Komunikacja międzyludzka, zachodząca w ramach relacji podmiot–podmiot, wymaga więc równowagi dwóch czynników: rozumności (której przejawem jest systematyczność) i autentyczności (wyływającej z egzystencji). Kierując się samym kryterium rozumności, popaść możemy w pozór logiczny, tzn. narzucać bliźniemu swe wizje, które do jego autentycznej egzystencji mają się nijak i w związku z tym ich realizacja nie przyniesie mu jako tej oto konkretnej jednostce szczęścia (np. wspomniane zmuszanie dziecka do nauki gry na nielubianym instrumencie).

Cechy egzystencji nie wyrządzające żadnej krzywdy ani komuś, kto je przejawia, ani tym, z którymi tworzy on jakąś wspólnotę, powinny być traktowane jak dobro osobiste i nienaruszalne. Sytuacja wygląda inaczej, gdy znaki czyjejs egzystencji przejawiają takie cechy, co do których można oczekiwać, że stworzą stymulację działań prowadzących do jakiegoś nieszczęścia. Wtedy ograniczenie dokonuje się w odwrotną stronę. To racje rozumowe podpowiadają nam – oczywiście, gdy przeanalizujemy już znaki egzystencjalne – czy i w jakim zakresie wolność czyniącego zło bliźniego należy ograniczyć.

Różnica pomiędzy znakami egzystencji a sławnymi szyframi transcendencji sprowadza się głównie do różnicy pomiędzy transcendencją egzystencji oraz transcendencją pojmowaną jako absolutna (bezpredykatowa i nieuwarunkowana). Na egzystencję składają się niedoświadczane bezpośrednio cechy wewnętrznej duchowości człowieka (tak to nazwie Wiktor Frankl), rozjaśniające się pośrednio w działaniach praktycznych, tzn. takich, które dotyczą aktów międzyludzkiej komunikacji albo też sytuacji granicznych. Coś takiego jak egzystencja jest, bo ostatecznie przysługują mu jakieś własności, czyli jest jakieś, co stanowi warunek wszelkiego poznania. Sytuacja przedstawia się całkiem inaczej w odniesieniu do transcendencji absolutnej, czyli: albo nieuwarunkowanej, a więc pozbawionej predykatów (takowa musiałaby sama w sobie stanowić jakiś czysty predykat „jest”, co Kant ostatecznie wykluczył), albo określonej przez jakieś równie transcendentne predykaty absolutne, co tworzyłoby błędne koło: to, co nieuwarunkowane (transcendentne predykaty), stałoby się wyznacznikiem czegoś, co również jest nieuwarunkowane (transcendencji, której te transcendentne predykaty miałyby przysługiwać).

Skąd więc w ogóle wynika potrzeba pytania o transcendencję całkowicie nieuwarunkowaną (absolutną), różną od „warunkowej” transcendencji przedmiotu i podmiotu? Kant wykazał, że z wewnętrznego zapotrzebowania samego rozumu, opisanego przy analizie czwartej antynomii kosmologii racjonalnej. Jej antyteza głosi: „Nigdzie ani w świecie, ani poza światem nie istnieje bezwzględnie konieczna istota jako jego przyczyna”, teza zaś: „Do świata należy coś, co albo jako część, albo jako jego przyczyna jest bezwzględnie konieczną istotą” (którą można rozumieć np. tak, jak Arystoteles pojmował pierwszego poruszciciela). Zachodzi tu ten typ antynomii, w którym prawdziwa jest zarówno teza, jak i antyteza, każda z nich dotyczy innego obiektu. Antyteza głosi: w sferze oglądu nie jest dany poznaniu żaden przedmiot absolutny, czyli praprzyczyna. Wszystko, co poznajemy, jest uwarunkowane, sama zaś zasada związku przyczynowo-skutkowego nie tkwi w świecie empirycznym, lecz zostaje temu światu przez czysty rozum podyktowana. Zwolennik tezy odpowiedziałby: oczywiście, konieczności pytania o pierwszą przyczynę nie narzuca nam konieczność empiryczna, bo nikt przedmiotu takiej potrzeby nie doświadczył i nie poznał, lecz transcendentalna, wynikająca z samej czystej idei przyczy-

nowości. W nauce, która nie jest empiryczna, czyli w arytmetyce, albo w takiej, w której intelekt dysponuje własnym oglądem, czyli w geometrii, funkcjonują, a nawet są konieczne tak pojęcia pierwszej przyczyny, jak i ostatecznego skutku.

Kant jednak uznał, że w sferze poznania empirycznego takie pytanie o zupełność procesu poznania musiałyby się skierować nie na stronę jakiegokolwiek przedmiotu o określonych predykatkach, lecz rzeczy samej w sobie, czyli transcendencji. Jaspers oczywiście nie akceptuje Kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie jako rzeczy, która pozostając poza granicami procesu poznawczego, wywiera wpływ, choćby tylko w sferze praktycznego użycia rozumu, na wydarzenia świata zmysłowego. Uważał, że nasz stosunek do transcendencji ma charakter czysto transcendentalny i sprowadza się do wewnętrznego ruchu pomiędzy naszym byciem tu oto (*Dasein*) a ukrytą pół-transcendencją egzystencji. Ta „pół-transcendencja” oznacza egzystencję jako obiekt o określonych własnościach, które nie mogą być badane wprost, lecz można je rozjaśniać albo poprzez niekończące się akty międzyludzkiej komunikacji, albo własną lub cudzą postawę w obliczu zawsze nieoczekiwanych sytuacji granicznych. Jak zaś takie rozjaśnienie ma się do problemu transcendencji absolutnej, czyli nie określanej już przez żadne, choćby tylko oczekiwane doświadczenie predykatów?

Tu Jaspers odwołuje się do odczucia egzystencjalnego, którym Kant niezbyt się interesował, a jeśli już – to w sferze estetyki. Ale w tym wypadku problematyka estetyczna stanowi dobry punkt wyjścia. Wyobraźmy sobie, że ktoś przeżywa wielką, zwłaszcza nieszczęśliwą miłość do nieosiągalnego dla niego partnera. Ktoś taki żyje autentycznym przedstawieniem doskonałej, ukochanej osoby. Wszelkie uwagi otoczenia mówiące, iż osoba owa jest jednak człowiekiem „z krwi i kości”, przejawiającym też pewne wady, uznaje za wskazanie na chwilowe usterki jedyne prawdziwego wizerunku, którym jest przeżywane przez niego wyobrażenie. Platon takie wyobrażenie uobecniającej się w świecie doskonałości nazwie ideą, dokonując jednak zasadniczego rozróżnienia. Idea tak się ma do sławnego „cienia na ścianie jaskini”, czyli przedmiotu doświadczanego empirycznie, jak figura geometryczna do jej mniej lub bardziej doskonałego odpowiednika w świecie empirycznym. Ale: badając zjawiska, wiedzą geometryczną można posługiwać się w sposób poprawny albo niepoprawny, gdy np. ulegamy presji życzeniowej. Podobnie, tworząc artystyczną wizję jakiegokolwiek faktu, możemy dbać o to, by elementy tej wizji powiązane były przez systematyczny związek, albo też nie. Pseudoidee, które takiego wewnętrznego związku nie przejawiają, zdaniem Platona należy bezwzględnie odrzucić, dlatego filozof grecki jest np. wrogiem poetyzowania. Przytłaczająca większość kontynuatorów myśli autora *Państwa* (np. Hegel czy Cassirer) nie będzie w tym względzie aż tak rygorystyczna. Stwierdzają oni: niech owe pseudoidee, zwane przez nich idealami (*Ideal*), funkcjonują sobie w sferze sztuki, natomiast w nauce, etyce, ży-

ciu politycznym odwołujemy się do takich przedstawień (idei), których elementy tworzą między sobą systematyczny związek (u Hegla – sylogizm).

Jaspers rozwija tę myśl. Jako ilustrację jego koncepcji przyjmijmy słynne *Sonety* Petrarcki. Poeta przeżywa beznadziejną miłość do Laury, która jest ideą doskonałej kobiety, a nie kobietą z krwi i kości. Empiryczny obiekt tego przeżycia już nie istnieje, Laura zmarła. Ale jej doskonała, niezepsuta przez uwarunkowania idea żyje w duszy Petrarcki. Chce on tę doskonałość „przywieść do świata”. Pisze o ukochanej wspaniałe wiersze, ale co w efekcie uzyskuje? Zbiór własności, które mimo woli zaczynają ową zupełność idei warunkować! Czytamy, jakie ukochana miała oczy, usta, zęby itd. A że zjawisk estetycznych nie da się dookreślić np. przez definicję, to owe pierwotne niby-wyznaczniki doskonałości Laury są dalej dookreślane przez porównania z błękitem nieba, różą, perłami. Ale Petrarce nie chodzi o to, by jego wiersze stały się zapisem procesu poznania ukochanej, lecz by czytelnika, który być może wie, co to znaczy głęboko, nieszczęśliwie kochać, przywieść do podobnej jak w jego własnym przypadku wiary w ideę, która w świecie empirycznym nie może zaistnieć jako przedmiot. Zwróćmy uwagę: nie jest tak, że doskonałe wyobrażenie Laury było wyłącznie udoskonalającym uogólnieniem różnych uznawanych za piękne cech postrzeganych przy empirycznym kontakcie z adorowaną osobą. Takie uogólnienie musi jeszcze trafić na transcendentalne podłoże, którym jest dążenie do zupełności, zaś tego dążenia rozum nie czerpie z przyrody, lecz je na przyrodę projektuje. Zasada ta w równym stopniu dotyczy poezji, jak i np. geometrii czy fizyki łączącej ideę wiedzy teoretycznej z konkretem doświadczenia.

Dzieło sztuki albo inną formę komunikacji, która nie jest broń Boże żadnym opisem jakiegokolwiek absolutu, lecz sposobem zwrócenia uwagi na dążenie do absolutu pojmowanego jako zupełność ogarniająca wszystko, co się w świecie dzieje, nazwie Jaspers szyfrem transcendencji. Ale Petrarca najprawdopodobniej wierzył, że Laura była taka, jaką ją utrwalił w swej wyobraźni, a potem starał się opisać w nieudolnej, mimo całego kunsztu artystycznego, nieudolnej relacji.

Odwołajmy się teraz do wspaniałego przykładu szyfru transcendencji obecnego na gruncie kultury polskiej – do kultu Matki Boskiej Częstochowskiej. Pomijając (z głębokim szacunkiem dla wiary) problem objawiania się świętej Osoby w świecie empirycznym za pośrednictwem cudów, dostrzegamy, że o żadnej przedmiotowej osobie, przyczynie kultu, nie może tu być mowy. Matka Boska Częstochowska, Królowa Polski, ma się dokładnie nijak do Żydówki Marii, matki Jezusa Chrystusa. Faktu, że obroniła ona przy użyciu cudu Jasną Górę przed napaścią Szwedów, żaden historyk wyjaśniający ten epizod polskich dziejów nie bierze pod uwagę, choć geneza, przebieg i finał owego epizodu zbadane zostały drobiazgowo. Jednak podważenie wiary pielgrzymujących do Częstochowy wiernych poprzez odwołanie się do badań historycznych (próbowali to czynić komuniści) oraz powątpiewanie w możliwość cudów byłoby głębokim

nieporozumieniem, stanowiąc próbę weryfikacji szyfru transcendencji poprzez odniesienie go do empirycznie i metodycznie stwierdzonych faktów historii. Pragnienie absolutnej zupełności, co znaczy: absolutnej sprawiedliwości, absolutnego dobra, szczęścia i innych przymiotów, przynależy nieodłącznie do ludzkiego rozumu i negowanie go poprzez weryfikację przy odwołaniu się do faktów empirycznych byłoby równie bezsensowne, jak podważanie zasad geometrii mocą stwierdzenia, że nigdzie w świecie doświadczalnym nie istnieje ani zero, ani nieskończoność, ani nawet żadna z geometrycznych figur występująca w swej doskonałej, znanej z wewnętrznego przedstawienia formy. Podobnie: transcendowanie ku nieuwarunkowanej sprawiedliwości stanowić powinno dla ludzkiego rozumu cechę konieczną i źle się dzieje, gdy zostanie zapomniane lub chociażby przesłonięte. Cel owego transcendowania nie jest żadnym przedmiotem domniemanego doświadczenia o określonych, dających się poznać predykatkach. Jest więc transcendencją, tu można śmiało powiedzieć – transcendentalną, bo mającą się nijak do zjawisk empirycznych i wynikającą z wewnętrznej potrzeby rozumu, zwanej też przez Jaspersa, w aspekcie praktycznym, rozumną wiarą⁵.

Czytałem niedawno, że jakiś kompetentny krytyk wykazał, iż słynne buty z obrazu Van Gogha, opisywane przez Heideggera w rozprawie *O źródle dzieła sztuki*, nie były wcale butami starej chłopki, lecz samego malarza. Taka krytyka równie ma się nijak do stworzonego tu przez Heideggera szyfru transcendencji, jak postawa kogoś żyjącego w czasach Petrarki, kto twierdziłby, że np. prawdziwa Laura miała krzywe nogi, czego poeta nie mógł wiedzieć, bo noszono wówczas długie suknie, jemu zaś, będącemu jej mężem, ów fakt był znany.

W konkluzji nasuwa się pytanie: czy szyfr transcendencji w ujęciu Jaspersa nie stanowi analogii do teorii archetypu Junga? Oczywiście stanowi, tyle, że Jung nie wsparł swojej teorii archetypów transcendentalną koncepcją dążenia czystego rozumu do zupełności.

⁵ Roman Rudzieński określił to następująco: rozumna wiara to ten rodzaj argumentu, który z faktu pragnienia wnioskowałoby o nieznanym „x” zwanym wodą.