

O ZWIĄZKU WOLNOŚCI I JĘZYKA W POJMOWANIU FILOZOFII U KARLA JASPERSA¹

- Maciej Urbanek -

Abstrakt. Głównym celem tekstu jest wykazanie, iż dla Karla Jaspersa wszelka autentyczna filozofia stanowi próbę wyrażenia subiektywności jednostki w intersubiektywnych kategoriach przedmiotowego intelektu. Płaszczyzna subiektywności rozumiana jest jako sfera doświadczenia jednostki, która ostatecznie zostaje sprowadzona do jednostkowej świadomości wolności. Z kolei płaszczyzna intersubiektywna stanowi sferę wyrazu doświadczenia, którą autor tekstu, za Jaspersem, utożsamia z wyrazem językowym. Dopiero bowiem poprzez zapośredniczenie w języku jednostka może rozjaśnić swój własny byt – jego związki ze światem oraz transcendencją. Racjonalny wyraz doświadczenia stanowi zatem warunek samorozumienia subiektywności. Ostatecznie jednak wszelka próba racjonalnego rozjaśniania subiektywności okazuje się niewystarczająca. Dążąc do zrozumienia samej siebie jednostka dociera bowiem do granicy językowego wyrazu, poza którą wszelki obiektywizujący ruch poznawczy musi ustąpić miejsca bezpośredniemu i niewyraźalnemu doświadczeniu tego, co absolutnie źródłowe. Jedynym możliwym wyrazem absolutnej pełni bytu (transcendencją) okazuje się milczenie.

Słowa kluczowe: Jaspers, egzystencja, wolność, transcendencja, język, filozofia.

Karl Jaspers niejednokrotnie podkreślał, iż filozofia to nie jedynie teoretyczne dociekania podstaw rzeczywistości czy zasad naszego poznawania, ale przede wszystkim praktyka życiowa, bez której wszelka teoretyczna refleksja staje się pusta i w konsekwencji martwa. Podobnie jest z życiem. Pozbawione filozoficznej perspektywy, jest jedynie doświadczeniem odartych z głębszego znaczenia i sensu zdarzeń, które dotyczą człowieka jako istoty zanurzonej w świecie (*Dasein*), ale nie sięgają głębi jego bytu (egzystencji). Tym samym na gruncie Jaspersowskiego myślenia o człowieku postulowana jest wzajemna odpowiedniość między życiem osobowym a filozoficzną refleksją. Jego rozważania stanowią apel o obecność myślenia filozoficznego w życiu jednostki.

¹ Niniejszy tekst stanowi rozbudowaną wersję referatu pt. *Philosophical inquiry and its importance for the individual's personal life*, który został wygłoszony podczas VII Międzynarodowej Konferencji Jaspersowskiej, odbywającej się w ramach XXIII Światowego Kongresu Filozoficznego, Ateny 2013.

Celem niniejszego tekstu jest próba wyjaśnienia właściwego znaczenia powyższego postulatu. Środkiem do jego realizacji będzie zaś analiza sposobu, w jaki Jaspers postrzega filozofię oraz jej zadania na przykładzie dwóch kategorii: wolności i języka.

We *Wprowadzeniu do filozofii* czytamy:

[...] sens filozofii polega na tym by ujrzeć rzeczywistość u jej źródła; ujmować rzeczywistość poprzez myślące obcowanie z samym sobą, w działaniu wewnętrznym; otwierać się na bezkres Ogarniającego; podejmować ryzyko komunikacji człowieka z człowiekiem poprzez każdy sens prawdy, w miłującej walce².

Określone zostają w ten sposób cel refleksji filozoficznej, którym jest źródłowe ujęcie rzeczywistości („otwarcie się na bezkres Ogarniającego”), oraz metoda filozofowania jako „myślące obcowanie z samym sobą” i konfrontowanie uzyskanej „prawdy” z prawdami innych ludzi³. To z kolei pozwala wyróżnić dwie powiązane ze sobą płaszczyzny, na których tworzy się filozofia. Pierwszą z nich jest subiektywność człowieka obejmująca swoim zakresem wszelkie bezpośrednio doświadczanie świata, drugą natomiast jest płaszczyzna świata intersubiektywnego, na którą składają się przede wszystkim rozumienie i komunikacja doświadczenia⁴. Zauważmy w tym miejscu, iż intersubiektywne otwarcie na drugiego jest z konieczności uwarunkowane występowaniem jakiejś formy subiektywności. Dla pozbawionego „własnych” przeżyć człowieka, świat przestałby funkcjonować jako idea⁵, a stałby się bezpośrednio obecną jednością. Rzeczywistość, jako dająca się uchwycić we wszystkich swoich przejawach, zostałaby pozbawiona jakiegokolwiek tajemniczości czy niejednoznaczności i stałaby się całkowicie transparentna. W konsekwencji, „rozumienie” okazałoby się niepotrzebne, a prawdopodobnie nawet niemożliwe, ponieważ bodźcem dla jakiegokolwiek aktywności poznawczej jest świadomość nie-rozumienia (niewiedzy). Ta z kolei – w transparentnym i cał-

² Jaspers [2004] s. 9.

³ Pod pojęcie „źródłowego ujęcia rzeczywistości” podpadają fundamentalne dla jednostki pytania (sprecyzowane przez Kanta a rozwinięte w myśli Jaspersa): 1. Co mogę wiedzieć?; 2. Co powinienem czynić?; 3. Na co mogę mieć nadzieję?; 4. Czym jest człowiek?; 5. Czy i czym jest transcendentja (boskość)? Zob. Jaspers [1990] s. 55–59.

⁴ Subiektywność to sfera bezpośredniego przeżycia, zaś intersubiektywność to płaszczyzna zapośredniczonej w racjonalności eksplikacji przeżycia – w tym sensie rozumienie, jako proces obiektywizacji przeżywanego doświadczenia, również zalicza się do tego, co intersubiektywne.

⁵ „[...] świat w całości nie jest przedmiotem, lecz ideą. Wszystko, co poznajemy, jest w świecie, światem nie jest nigdy” (Jaspers [1995] s. 16).

kowicie przejrzystym świecie – nie byłaby możliwa⁶. Podobnie ma się sprawa z komunikacją. Ma ona sens o tyle tylko, o ile w subiektywnym doświadczeniu rzeczywistości zawarta jest również świadomość jego fragmentaryczności. Dopiero gdy uzmysławiam sobie, że świat widziany jest z określonej (mojej) perspektywy zaczynam dostrzegać potrzebę komunikacji⁷ z Innym, jako szansę na uchwycenie jego całości i absolutności. Okazuje się zatem, że jakkolwiek próba rozjaśnienia charakteru rzeczywistości musi zaczynać się od subiektywnego doświadczenia, to nie może opierać się jedynie na nim. Możliwa jest tylko jako próba przekroczenia subiektywności i fragmentaryczności spojrzenia w stronę obiektywności i powszechności oglądu. To co subiektywne, z jednej strony jawi się jako konieczne dla występowania intersubiektywności (funduje ją), z drugiej zaś, jako coś co należy przekroczyć, aby osiągnąć prawdziwe poznanie świata.

Wzajemne przenikanie obu pierwiastków (subiektywnego i intersubiektywnego) ukazuje się wyraźnie, gdy prześledzimy ich powiązania w akcie komunikacji widzianym z perspektywy jednostki. Otóż, wychodząc w stronę Innego, musi ona dokonać językowej werbalizacji, a tym samym „racjonalizacji” przeżywanych treści. Treści te napotykać na rzeczywistość Innego, który również stara się zakomunikować siebie (swoje doświadczenie i przeżycie świata). Dochodzi do spotkania, które – choć odbywa się w oparciu o obiektywne kategorie przedmiotowe – jest odmiennie przeżywane przez poszczególne jednostki. Co więcej, samo spotkanie ulega przyswojeniu jako kolejny element doświadczanego świata, a tym samym zostaje włączone w zakres treści subiektywnych. W akcie komunikacji bezpośrednio dostępne przeżycie zostaje niejako „reinterpretowane” przez jednostkę, która akcentuje i rozjaśnia poszczególne jego sensory. Sprowadzenie żywego doświadczenia do pewnej formy wyrazu powoduje, że ulega ono obiektywizacji, ale jednocześnie jest ograniczane do tego, co daje się zamknąć w racjonalnej (pojęciowej) formie. Dlatego autor *Philosophie* pisze: „moja świadomość nigdy nie jest czymś absolutnie prawdziwym; bowiem nigdy nie jest całością”⁸. Nie oznacza to

⁶ Jaspers (za Platonem i Arystotelesem) uznaje, iż zdziwienie światem i zwątpienie w to, co wiemy o świecie stanowią zasadnicze źródła filozofowania, czy szerzej myślenia. Ich brak oznaczałby, wynikającą z braku napędzającego wszelką refleksję impulsu, stagnację ruchu myśli. Por. Jaspers [2004] s. 11–12.

⁷ W niniejszym tekście nie będziemy się bliżej zajmować pojęciem komunikacji. Szeroko temat ten jest podejmowany przez samego autora w większości jego prac (Zob. Jaspers [1991] s. 79–80, [2004] s. 16–17 czy [1999] s. 145–147). Kompleksowe omówienie poglądów Jaspersa na komunikację (jej rodzaje i znaczenia) czytelnik może znaleźć w pracy C. Piecuch (zob. Piecuch [2011] s. 137–154). Temat ten jest również podejmowany w wielu opracowaniach filozofii Jaspersa np. Rudziński [1978] s. 98; Urbanek [2013] s. 76.

⁸ Jaspers [1991] s. 107.

oczywiście, iż dla Jaspersa świat ulega relatywizacji do subiektywnego przeżycia, ale raczej, że przeżycie świata wyrażone w zrozumiałej dla innych przedmiotowej formie nigdy nie jest tożsame z przeżyciem jako takim. Nasze doświadczanie rzeczywistości jest bowiem uchwytywaniem bezpośrednim i nieskończonym (świata), zaś wyraz (a poprzez to rozumienie) tego doświadczenia jest zawsze za pośredniczony w abstrakcyjnych kategoriach pojęciowych i formalnych konstrukcjach logicznych.

Niemożliwością byłoby jednak próbować uprawiać filozofię bez któregoś ze wskazanych elementów. Ograniczona do abstrakcyjnych pojęć i formalno-logicznych struktur stałaby się bowiem bezprzedmiotowa, a w oderwaniu od wszelkiej kategoryzacji stanowiłaby jedynie subiektywny, nie-znaczący i nieodróżnicowany ciąg przeżyć. Stąd Jaspers wyraźnie podkreśla, że „filozofia od początku dąży do przekazu, wypowiada siebie i chce być słyszana, że jej istotą jest właśnie przekazywalność, której nie sposób oddzielić od prawdy”⁹. Natomiast w innej pracy pisze: „Należyta filozofia stanowi owo szczególne myślenie, w którym poniekąd utożsamiają się logiczna abstrakcyjność i rzeczywista obecność”¹⁰. „Logiczna abstrakcyjność” jest odzwierciedlana w pojęciach i formach intelektu, zaś „rzeczywista obecność” stanowi uwarunkowane wolnością jednostki bezpośrednie przeżycie świata¹¹. Filozofię należałoby zatem rozumieć jako próbę rozjaśnienia nieprzedmiotowego i bezpośredniego przeżycia świata w ogólnych kategoriach intelektu. Innymi słowy, stanowi ona ruch myśli, który dąży do opisanego człowieka w jego nieskończonym stosunku do bytu – w jego wolności.

Na autentyczne filozofowanie składają się zatem: wolność, jako immanentna (subiektywna) sfera suwerenności jednostki oraz odpowiadające tej wolności ujęcie świata w kategoriach przedmiotowych (intersubiektywność). W wolności rozstrzyga się zarówno zakres, jak i możliwość indywidualnego doświadczenia, zaś „myślenie” nakłada na owo doświadczenie racjonalną formę wyrazu, stanowiącą próbę przekroczenia (transcendowania) jego immanencji. Wyjście poza to, co bezpośrednio-wewnętrzne stanowi tym samym konieczny warunek wszelkiej refleksji filozoficznej. Konstatacja taka prowadzi jednak do postawienia fundamentalnego na gruncie Jaspersowskiego myślenia pytania: Czym dla autora *Philosophie* jest wolność?

⁹ Jaspers [2004] s. 17.

¹⁰ Jaspers [1991] s. 41.

¹¹ Teza ta wykazuje podobieństwo z tym, co Luijpen określał mianem *abstrakcji* w fenomenologii: „Fenomenologia mówi o abstrakcji w odniesieniu do poznania, które nie czerpie z «żywego doświadczenia», a więc nie jest ekspresją *irreflechi*, «życia»” (zob. Luijpen [1972] s. 124).

Otóż Jaspers podkreśla, że wolność stanowi wyraz najgłębszego przejęcia się jednostki jej własnym bytem. Pytam o nią, nie jako o element otaczającego mnie świata, ale jako o podstawę mnie samego, a w pytaniu tym zawsze jest już zawarte dążenie do urzeczywistnienia siebie. „Pytanie, czy istnieje wolność, ma swe źródło we mnie samym, w tym, że chcę, żeby była”¹². Oznacza to, że mówiąc o wolności nie odnoszę się jedynie do racjonalnej treści pojęcia, ale przede wszystkim staram się wskazać na sens działania w którym się ona dokonuje. Nie da się wyłącznie pojęciowo określić czym jest, gdyż jej rozjaśnianie jest jednocześnie próbą urzeczywistnienia. Jaspers wyodrębnia poszczególne stadia tego procesu oraz odpowiadające im rodzaje wolności: wolność w aspekcie formalnym, byłaby świadomością samej możliwości wybierania (samowola); wolność transcendentalna, byłaby świadomością i wyborem prawa, któremu jednostka decyduje się podlegać; wolność jako idea, byłaby świadomością jedności „wewnętrznej struktury odniesień świata”, która ujawnia się w działaniu i dokonywanych wyborach; wolność egzystencjalna, byłaby z kolei świadomością, iż każda sytuacja wyboru stanowi szansę na urzeczywistnienie samego siebie w dziejowej niepowtarzalności¹³. Jak podkreśla Jaspers „Dopiero w egzystencjalnej wolności, która jest w ogóle niepojmowalna, tzn. dla której nie ma pojęcia, wypełnia się świadomość wolności”¹⁴. Tak rozumiana wolność byłaby zatem procesem konstytuowania się egzystencjalnej rzeczywistości jednostki¹⁵, a jako taka jest koniecznie związana z przedmiotową świadomością świata i podmiotową świadomością siebie. Dlatego w dalszej części tekstu skupimy się przede wszystkim na charakterystyce procesu konstytuowania się świadomości wolności¹⁶, uzupełniając ją następnie o wątki związane z możliwością i sposobem przedmiotowej racjonalizacji przeżywanych subiektywnie treści.

I tak, dokonując refleksji nad samym sobą, człowiek uświadamia sobie, że istnieje w świecie. Świat ten nie jest jednak dostępny w swojej całości, jako obiektywnie ujmowana jedność, ale wyłącznie pod postacią konkretnej sytuacji, która wyznacza zakres możliwego działania jednostki. Tym samym człowiek odkrywa świat jako konieczny korelat samej możliwości dokonywania wyboru, ale jednocześnie uzmysławia sobie, że w akt ten wpisane jest swoiste rozwarstwienie rze-

¹² Jaspers [1990] s. 163.

¹³ Zob. *ibidem*, s. 165–169.

¹⁴ Jaspers [1990] s. 175.

¹⁵ Zob. Piecuch [2011] s. 113 i n.

¹⁶ W niniejszym tekście nie będziemy analizować wszelkich rodzajów wolności. Skoncentrujemy się na przejściu między odczuciem samowoli a wolnością w najgłębszym, egzystencjalnym znaczeniu.

czywistości. Afirmacja jednej z możliwości musi bowiem pociągać za sobą odrzucenie wszelkich innych. Każdy wybór jest zatem z samej swojej istoty wyborem podwójnym – odnośnie do tego, co wybrałem oraz odnośnie do tego, czego nie wybrałem. W konsekwencji świat jawi się jako spektrum niemożliwych do jednoczesnego urzeczywistnienia możliwości i w ten sposób ujawnia swoją „antynomiczną naturę”. Czesława Piecuch opisuje to w sposób następujący:

Z działaniem człowieka w sytuacji wiąże się jej ocenianie i wartościowanie. Jaspers podkreśla, że w tym procesie człowiek napotyka na sprzeczności, ponieważ dążąc do jednych wartości, niszczy lub porzuca inne; wciąż staje w obliczu konfliktu wartości. [...] Ten obraz świata przeniknięty nierozwiązywalnymi sprzecznościami otrzymuje u niego nazwę: «antynomiczna struktura świata» (*antinomische Struktur der Welt*)¹⁷.

Doświadczenie antynomiczności rzeczywistości ma fundamentalne znaczenie w filozofii Jaspersa ponieważ staje się źródłem pytań o sens i naturę świata. Przede wszystkim jednak prowokuje do postawienia pytania o status i możliwość samej wolności. Świadomość antynomiczności nie jest bowiem tożsama z uświadomieniem sobie przez jednostkę wolności, ale stanowi jej konieczny warunek. Doświadczenie rzeczywistości – jako areny ścierania się sprzecznych wartości – odbywa się bowiem na poziomie bytu empirycznego (*Dasein*), w którym rodzi się wiedza o własnych uwarunkowaniach i niemożliwości jednoczesnego urzeczywistnienia przeciwstawnych elementów świata. Wybór, który się w takiej sytuacji dokonuje, nie jest zatem wyborem wolnym („wobec ograniczeń”), ale wyborem samo-wolnym (ze względu na ograniczenia). Jak stwierdza Jaspers: „Dzięki wiedzy dostrzegam przestrzeń moich możliwości. Mogę wybierać spośród znanych mi możliwości. Jeżeli mogę wybierać, moja samowola jest podstawą tego, co się zdarza”¹⁸. Zauważmy również, iż samowola, ograniczona do płaszczyzny bycia empirycznego (*Dasein*), zakorzenienia jednostkę w skończoności jakiegoś „tu i teraz”. Człowiek może wybierać jedynie w konkretnej sytuacji, czasie i spośród określonych możliwości. Co za tym idzie, nieograniczoność (totalność) świata, a w konsekwencji pełna jasność wyboru, jest niedostępna. Tym samym, samowola rodzi poczucie ograniczenia i zniewolenia przez sytuację, w której jednostka zmuszona jest się realizować, a zdolność wybierania nie znajduje jednoznacznego uzasadnienia dla dokonywanych wyborów. Wszelkie możliwości jawią się jako antynomiczne, co z jednej strony oznacza, że są niemożliwe do pogodzenia, z drugiej na-

¹⁷ Piecuch [2011] s. 34–35.

¹⁸ Jaspers [1990] s. 165–166.

tomiast równowartościowe. Dokonując wyboru, człowiek ma zatem poczucie jego przypadkowości. Zmuszony jest żyć i wybierać, lecz to, jak żyje i co wybiera nie daje poczucia pewności odnośnie do słuszności tego, co wybrane.

Z napięcia niedopełnienia totalności i warunkowanej przez czas konieczności, życia, wybierania, rozstrzygnięcia teraz lub wcale rodzi się przede wszystkim swoista świadomość braku wolności – związania z czasem, miejscem, zawężenia możliwych idealnych sprawdzianów i upewnień¹⁹.

Odczucie ograniczenia związane z faktem, że człowiek zmuszony jest wybierać pomiędzy poszczególnymi możliwościami, może jednak prowadzić do uzmysłowienia sobie wagi wyboru jako takiego. W zmęczeniu koniecznością funkcjonowania pomiędzy jedną przypadkową pobudką działania, a inną, jednostka zaczyna dostrzegać szansę uczynienia swoich działań znaczącymi. Staje się to możliwe o tyle, o ile decyzja nie jest podyktowana jedynie zewnętrznymi okolicznościami, a znajduje swoje źródło w samym człowieku, jako przekraczające sferę bytu czysto empirycznego dążenie do kreacji samego siebie. Jeżeli takie zakorzenienie wyboru się powiedzie, to przestaje on być postrzegany jako jedynie przypadkowy i tym samym nieznaczący. Zaczyna jawić się jako nieodzowne świadectwo egzystencji. Konieczność dokonania wyboru, i sam ten wybór, przestają być jedynie wynikiem obiektywnych, narzuconych przez sytuację ograniczeń (właściwych dla sfery Dasein) i zaczynają funkcjonować jako warunek subiektywności (możliwość urzeczywistnienia egzystencji). Dowolne, a tym samym przypadkowe „tu i teraz” przeradza się w „moje tu” i „moje teraz”; a przypadkowy z perspektywy Dasein wybór staje się „moim istotnym wyborem”. I tak, samowola bytu empirycznego przeradza się w wolność egzystencjalnego zaangażowania. Jak napisze Jaspers „Decydujące w wyborze jest to, że ja wybieram”²⁰.

Paradoksalnie jednak tak pojęta wolność pociąga za sobą swoiste ograniczenie możliwości wyboru. Otóż, jeżeli decyzja (powodowana wolnością egzystencjalną) przestaje być jedynie przypadkowa, to jednocześnie staje się na swój sposób konieczna. Konieczność ta nie wynika jednak z faktu empirycznej determinacji aktu wyboru, a stanowi swoiście pojęty wymóg egzystencjalny. Po pierwsze, muszę wybierać, ponieważ jedynie w wyborze i decyzji mogę być sobą; po drugie, nie mogę wybierać w sposób dowolny a jedynie ze względu na urzeczywistnienie samego siebie. Innymi słowy, jeżeli mogę wybierać, to muszę wybrać

¹⁹ Ibidem, s. 169.

²⁰ Ibidem, s. 170.

to, co przybliży mnie do urzeczywistnienia własnej egzystencji²¹. Wolność wyboru byłaby poniekąd świadomością egzystencjalnej konieczności tego, co wybieram, a tym samym prowadziłaby do rozjaśnienia tego, kim jestem, jako możliwa egzystencja. To właśnie w wyborze dane byłoby człowiekowi odkryć, iż jego istnienie nie daje się sprowadzić do istnienia jakiegokolwiek innego bytu – jest niepowtarzalną i niesprowadzalną do innych subiektywnością. Jednakże w przytoczonym cytacie („Decydujące w wyborze jest to, że ja wybieram”) jest zawarte coś więcej. Jaspers wskazuje bowiem na dwa nierozzerwalnie związane ze sobą momenty wolności, a tym samym dwa aspekty bytu ludzkiego - „Ja”, które stoi u podstawy wyboru (podmiot, który wybiera) oraz „Ja”, które jest przedmiotem wyboru. Nie chodzi oczywiście o ontologiczne (substancjalne) czy psychologiczne (świadomościowe) rozbitcie człowieka, a raczej o wskazanie egzystencjalnej złożoności samego aktu wybierania. Można powiedzieć, że „Ja”, które wybiera i „Ja”, które jest wybierane są dwoma momentami jedynej Ja, których nie sposób od siebie oddzielić, ale których nie da się również ze sobą utożsamić. Jako wybierający podmiot, jednostka jest swoim bytem empirycznym, świadomością i duchem, czyli wszystkim, co stanowi o jej określoności i konkretności w świecie. Z kolei jako przedmiot wyboru jest nieskończonością i nieokreślonością własnej egzystencji, która nigdy nie daje się adekwatnie ująć w kategoriach przedmiotowych i może być co najwyżej rozjaśniona i urzeczywistniona poprzez wybór. Świadome siebie Ja stanowiłoby zatem swoistą źródłową jedność faktyczności bytu empirycznego oraz możliwości egzystencji. Ponieważ jednak sfery te nie dają się ze sobą całkowicie pogodzić, to autentyczna wolność możliwa jest jedynie w ruchu transcendowania skończoności i ograniczoności bytu (empirycznego) w stronę wymykającej się uprzedmiotowieniu, nieskończonej egzystencji. Człowiek może być wolny tylko wtedy, gdy dostrzeże, iż jego bycie nie ogranicza się do tego, co skończone i przedmiotowo dostępne, a wybór jest wyborem samego siebie – stanowi szansę urzeczywistnienia egzystencji²².

Dwoistości istnienia („Ja”, które wybiera i „Ja”, które jest wybierane) określa jednocześnie warunki możliwości dokonania wyboru o charakterze egzystencjalnym. Aby miał on (wybór) szansę zaistnieć u podstawy „Ja”, które wybiera nie może się bowiem znajdować jedynie czysto empiryczne bycie. Egzystencjalny charak-

²¹ Widzimy tutaj wyraźne echa koncepcji wolności Kanta (zob. Kant [2002] s. 83; Żelazny [2001] s. 113), z tą jednak różnicą, że tak jak dla autora *Krytyki praktycznego rozumu* motywem działania było prawo moralne i rozum, a wolność polegała na postępowaniu ze względu na imperatyw kategoryczny i obowiązek, tak dla Jaspersa wolność musi realizować się ze względu na urzeczywistnienie egzystencjalne.

²² Z tej perspektywy wolność jest podstawową charakterystyką człowieka w ogóle.

ter wyboru zależy od możliwości transcendowania sfery empirii, której jako byt ograniczony do tego, co zjawiskowe (empiryczne) nie mógłbym posiadać sam z siebie. Stąd wolność, którą jednostka dostrzega u podstawy swojego wyboru, nie może być uwarunkowana jedynie w immanencji, a musi mieć również źródło transcendentne. Jak zauważa Jaspers: „W tej mierze, w jakiej jestem wolny, staję się, a dzięki mnie staję się to, co mogę powodować w swym otoczeniu. Samej tej wolności nie mam jednak dzięki sobie. Nie stworzyłem siebie samego. Nie jestem dzięki sobie samemu”²³. Wolność jest zatem rozumiana przez autora *Wiary filozoficznej* jako swoście pojęty dar. Ani nie stanowi wytworu człowieka, ani, jako sama możliwość wybierania, od człowieka nie zależy. Jednostka odnajduje siebie w świecie jako już obdarzoną wolnością i faktu tego zmienić nie może. Tym samym uświadamiając sobie swoją wolność, odkrywa, iż sama jej możliwość domaga się źródła całkowicie przekraczającego immanencję jednostki – transcendencji. To z niej wypływa wolność, którą człowiek został obdarowany.

Odkrycie związku wolności i transcendencji²⁴ stanowi kluczowy moment na drodze do uświadomienia sobie przez jednostkę prawdziwej natury własnej wolności. Okazuje się bowiem, że egzystencjalne urzeczywistnienie, które może się dokonać w wolności, nie byłoby możliwe bez udziału transcendencji. To w niej leży warunek wolności, a w konsekwencji możliwości przekroczenia tego, co w człowieku skończone, ruch w stronę nieskończonej możliwości bycia sobą (możliwa egzystencja)²⁵. „Egzystencja wolnością nie może być bez transcendencji, której darem sama się czuje”²⁶. Sytuacja jednostki w świecie jest zatem paradoksalna. Jako konkretne istnienie empiryczne (Dasein) jest ona bytem określonym – istnieniem w czasie i przestrzeni, które sytuuje się po stronie tego, co skończone i faktyczne. Z kolei jako egzystencja jest jedynie domagającą się urzeczywistnienia możliwością (możliwą egzystencją), która zasadza się na nieskończoności powiązań z transcendencją. Co więcej, transcendencja jawi się jako konieczny warunek przejścia ze sfery bytu empirycznego (Dasein) w sferę egzystencji. To właśnie w odniesieniu do transcendencji, skończony i przypadkowy wybór Dasein, zyskuje wymiar konieczności egzystencjalnej, stając się elementem egzystencjalnego urzeczywistnienia²⁷. Bez tego wyjścia w stronę absolutu, wybór byłby jedynie wy-

²³ Jaspers [1999] s. 34.

²⁴ Jaspers [1990] s. 192–194.

²⁵ Zob. Piecuch [2011] s. 122–123.

²⁶ Jaspers [1999] s. 142.

²⁷ „[...] decyzja egzystencjalna uzyskuje u Jaspersa nazwę «decyzji bezwarunkowej» (*unbedingter Entschluss*), w odróżnieniu od tych decyzji odnoszących się do empirycznego istnienia”, zob. Piecuch [2011] s. 120.

borem spośród antynomicznych możliwości zawartych w zjawiskowym świecie, a tym samym wolność byłaby jedynie samowolą. Ostatecznie zatem, transcendencja okazuje się zarówno źródłem istnienia człowieka jako bytu obdarzonego wolnością, jak i celem, ze względu na który możliwe jest urzeczywistnienie egzystencji konkretnej jednostki. „Transcendencja, czyli byt po prostu od nas różny [...] w którym tkwią nasze podstawy i do którego się odnosimy”²⁸.

Kwestia transcendencji jest jednym z najbardziej skomplikowanych zagadnień filozofii Jaspersa. Szczególnie problematyczna wydaje się odpowiedź na pytanie, czy samo pojęcie należy interpretować w sensie religijnym czy raczej metafizycznym. Dla naszych rozważań ważne jest jednak przede wszystkim to, że termin ten jest ściśle związany z Jaspersowską teorią wolności. To właśnie wolność warunkuje możliwość pojawienia się w życiu człowieka doświadczeń mogących stać się przedmiotem dla filozofii. Tym samym pytając o nią (wolność), jednostka zakreśla treść głównych problemów filozoficznych. Próba jej rozjaśnienia jest de facto pytaniem o: człowieka i egzystencję – jako podmiot i przedmiot wyboru; świat – jako konieczny korelat wyboru; oraz Absolut (transcendencję) – jako fundament (źródło) samej możliwości wybierania i punkt odniesienia, ze względu na który wybór zostaje dokonany. Wracając w tym momencie do cytowanego na początku pracy opisu filozofii, należałoby powiedzieć, że właśnie rozjaśnianie wolności pozwala „urzeć rzeczywistość u jej źródła; ujmować rzeczywistość poprzez myślące obcowanie z samym sobą, w działaniu wewnętrznym; otwierać się na bezkres Ogarniającego”²⁹.

Świadomość wolności stanowi najważniejszy impuls dla rozpoczęcia wysiłku autentycznego filozofowania oraz wyznacza jego zakres tematyczny. O ile jednak subiektywne odczucie, aby stało się zrozumiałym, musi znaleźć drogę do wykroczenia w stronę intersubiektywnej sfery racjonalnej, o tyle również wolność – dla swojego zrozumienia – domagać się będzie określonej pojęciowo (ogólnej) formy wyrazu. Jak bowiem wspomnieliśmy we wcześniejszej partii tekstu, treść doświadczeń konstituuje się poprzez język, a ten związany jest z myśleniem przedmiotowym. Inaczej mówiąc, język pomaga pogłębić świadomość wolności, pozwala jej rozjaśnić samą siebie, tym samym stając się koniecznym elementem samorozumienia jednostki.

Autentyczne filozofowanie, w którym jednostka dochodzi do rozjaśnienia swojej możliwej egzystencji, jej związku ze światem i transcendencją, domaga się zatem nie tylko przeżycia wolności, stanowiącego jej część subiektywną, ale rów-

²⁸ Jaspers₁ [1995] s. 16.

²⁹ Zob. przyp. 2.

niez komponentu rozumowego, konstytuującego ogólność i intersubiektywność refleksji³⁰. Elementami (w filozofii) roszczącymi sobie prawo do intersubiektywności są zaś przede wszystkim: język³¹ oraz związane z nim przyswajanie tradycji filozoficznej i komunikacja. Podkreślmy w tym miejscu, że język jest rozumiany przez Jaspersa bardzo szeroko. Jest nim „[w]szystko, co coś «znaczy» i w czym zarazem coś innego ma się na myśli”³². W tym sensie mówiąc o języku mamy na myśli nie tylko akt mówienia, ale również wszelkiego rodzaju języki gestów, czynów, ilustracji czy szyfrów³³.

Jak zauważa Jaspers w jednym ze swych tekstów:

Odkąd Gorgiasz określił język jako nieodzowne medium przekazu tego, co poznaliśmy, skazujące nas zarazem nieuchronnie na błędzenie, żaden filozof nie może rozważać myślenia, prawdy, rzeczywistości nie biorąc pod uwagę języka³⁴.

Twierdzenie to zawiera w sobie dwie kluczowe (choć z pozoru sprzeczne) dla naszych rozważań tezy. Mianowicie, (1) filozofia, jak i każdy inny rodzaj myślenia, nie może się obyć bez języka oraz (2) język może wprowadzać nas w błąd.

Autor *Philosophie* podkreśla, iż możliwość posługiwania się językiem jest jedną z charakterystycznych cech człowieka i jako taka przysługuje tylko jemu³⁵. Proces kształtowania się języka i przyswajanie umiejętności posługiwania się nim, stanowią zatem istotny element na drodze do samorozumienia jednostki. Jak zaznacza „sposób w jaki [przyswajanie języka i mowy – M.U.] staje się możliwe i przebiega, określa całe późniejsze życie człowieka”³⁶. Dzieje się tak, ponieważ

³⁰ Filozofia jest wszędzie tam, gdzie jednostka stara się ująć swoje subiektywne doświadczenie wolności w formie ogólnych twierdzeń. „Nie można uciec od filozofii. Pozostaje tylko pytanie, czy będzie to filozofia świadoma czy nieświadoma, dobra czy zła, zagmatwana czy jasna. Nawet ten, kto odżegnuje się od filozofii, filozofuje na swój sposób, chociaż nie zdaje sobie z tego sprawy” (Jaspers [2004] s. 8). Oczywiście, relacja między subiektywnym doświadczeniem i próbą jego obiektywnego wyrazu jest relacją zwrotną.

³¹ Jaspers silnie wiąże ze sobą myślenie i język, w pewnych momentach nawet je utożsamiając. Píše: „Ludźmi jesteśmy dopiero jako istoty myślące. Dopiero język umożliwia myślenie” (Jaspers [1990] s. 219 i n.). Na temat Jaspersowskiego pojęcia języka pisał m.in. Bolesław Andrzejewski (zob. Andrzejewski [2011] s. 247–251).

³² Ibidem, s. 219.

³³ Język szyfrowy czyli, „mowa transcendencji”, to sposób, w jaki absolut „komunikuje” siebie w świecie. Szyfrem może być wszystko, co pozwala jednostce przekroczyć zjawiskowość i wyjść w stronę absolutu („rzeczywistości metafizycznej”). Pojęcie języka szyfrowego jest dokładnie przedstawione przez autora *Philosophie* w tekstach: Jaspers [1995, 1999] (zob. również Piecuch [2011] s. 237).

³⁴ Jaspers [1990] s. 195.

³⁵ Por. Scheler [1987] s. 11; Plessner [1988] s. 63.

³⁶ Jaspers [1990] s. 196.

język pośredniczy między bytem świata, a świadomością. Sam byt, ujmowany czy przeżywany bezpośrednio, jest nieświadomy, co powoduje, że poznany może być jedynie za pomocą znaczeń przypisywanych mu w języku. „Byt objawia się w znaczeniach. Bezpośredniość jest nieświadoma. Uświadamiam ją sobie dopiero w rozszczepieniach, za pośrednictwem znaczeń”³⁷. W konsekwencji, samo znaczenie jest nierozdzielnie związane z bytem, ale jednocześnie określa – konieczny dla wszelkiego poznania – dystans pomiędzy jednostką, a bytem samym. Stąd Jaspers wyróżnia „znaczenie” jako podstawowy stosunek ukazujący byt w rozszczepieniu na podmiot i przedmiot. „Rozumienie znaczenia jest początkiem świadomości. Tylko rozumiejąc i tworząc coś, co mogą zrozumieć inni, potrafimy coś ująć i przekazać, a także ująć to, co jest nam przekazywane”³⁸. Dlatego dopiero językowy wyraz „przeżycia” można uznać za rozumienie we właściwym sensie – tzn. rozumienie znaczenia, które stanowi początek samo-rozumienia oraz rozumienia świata zawartego w przeżyciu.

Jednakże dla Jaspersa „język nie jest tylko empirycznym faktem, ale pewnym rodzajem Ogarniającego, poza który nie wykraczamy, badając szczegółowo jego przejawy”³⁹. Mając świadomość jego niezbytności w procesie rozumienia, nie możemy zapominać, iż jako jedna z form „świadomości w ogóle”, nie stanowi skończonego i jednoznacznie ujmowanego elementu rzeczywistości. Będąc warunkiem rozumienia tego, co przedmiotowe, sam nie daje się uprzedmiotowić i przy bliższym zbadaniu ujawnia swoją nieskończoność i niewyczerpywalność. Aby uwyraźnić te cechy, warto zestawzić żywy język z jego całkowitym przeciwieństwem, jakim, zdaniem Jaspersa, jest język znaków. Znak mianowicie odnosi się jedynie do tego, na co wskazuje, a tym samym funkcjonuje jako coś określonego, wyczerpując się w tym, co skończone. Żywy język natomiast nigdy nie jest całkowicie jednoznaczny. Jego dynamika przekracza określone odniesienia i zwraca się w stronę „bogactwa swego tła”. Poprzez wskazanie na coś pojedynczego implicite odnosi się do – leżącej u podstawy tej jedności – wielości, która wymyka się uchwyceniu pojęciowemu. Dlatego właśnie język nigdy nie jest w pełni adekwatny względem rzeczywistości, a każde jego użycie jest w pewien sposób metaforyczne. Jaspers podkreśla, że nie ma lepszych i gorszych słów na określenie danej sytuacji, gdyż słowo (w przeciwieństwie do znaku) jedynie przybliża jakiś określony aspekt bytu, dając przeczucie tkwiącej u podstawy wszelkich zjawisk całości. „Dlatego w języku zarazem coś się objawia i pojawia się ciem-

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, s. 197.

³⁹ Ibidem, s. 196.

ność”⁴⁰. Związane z językiem rozumienie (myślenie) nigdy nie jest ostatecznym, niezależnym od podmiotu ujęciem świata, a stanowi raczej interpretację. Nie oznacza to jednak, iż język można uznać za oderwany od rzeczywistości abstrakt. Wręcz przeciwnie, odzwierciedla on rzeczywistość. Jednakże, tak jak byt nigdy nie daje się człowiekowi ująć w swojej całości, tak język nigdy nie będzie w stanie ostatecznie uchwycić rzeczy, ku której się zwraca. „Rzecz ta [wyrażona w języku – M.U.] nie jest już przedmiotem i nie jest «czymś», jest aktem ducha, wewnętrznym działaniem, wiedzą o Ogarniającym i transcendencji”⁴¹. Tym samym rozumienie świata, do którego dochodzimy poprzez język, mimo iż stanowi próbę przekroczenia subiektywności, okazuje się ostatecznie również w tej subiektywności zakorzenione.

Niewyczerpywalność języka ma zarówno aspekt pozytywny jak i negatywny. Bez wątplenia negatywnym aspektem jest niemożliwość ostatecznego opisu i zrozumienia świata. Jeżeli bowiem wszelkie rozumienie zależne jest od znaczeń językowych, to ich nieskończoność z konieczności prowadzi do nieskończoności rozumienia samego świata. Tym samym język jako forma Ogarniającego, którym jestem (świadomości w ogóle), czyni poznanie absolutne niemożliwym⁴². Wszelkie próby ograniczenia wieloznaczności słów (na przykład – w oparciu o reguły czystej logiki) kończą się sprowadzeniem go do roli systemu znaków, co dla Jaspersa równoznaczne jest sprzeniewierzeniu się samej jego istocie. Pozytywnym aspektem nieskończoności językowych znaczeń jest fakt, iż dociekanie sposobu, w jaki używamy słów, może rozjaśnić i odkryć niedostrzegane wcześniej aspekty bytu. Wielość znaczeń nie wynika bowiem z arbitralności i dowolności posługiwania się słowami, a jest odzwierciedleniem złożoności i niejednoznaczności samej rzeczywistości. Stąd odkrywanie poszczególnych sposobów mówienia o bycie jest de facto rozjaśnianiem poszczególnych jego aspektów i odcieni. Byt, który nie daje się ująć w swojej całości, „prześwieca” przez poszczególne językowe konkretyzacje. Dlatego właśnie Jaspers tak wielką wagę przypisuje przyswajaniu tradycji filozoficznej oraz komunikacji. Wchodząc w kontakt z drugą egzystencją (bezpośrednio czy też studiując dzieła wielkich filozofów), wykraczam bowiem poza własne rozumienie rzeczywistości. Zmieniam perspektywę, z której rzeczywistość jest dla mnie dostępna, a w konsekwencji zyskuję szansę na rozjaśnienie innych – niż dotychczas uchwycone – aspektów bytu.

⁴⁰ Ibidem, s. 206.

⁴¹ Ibidem, s. 207.

⁴² Por. Urbaniak [2011] s. 136.

Niewyczerpywalność języka ma również swoją wagę z perspektywy egzystencjalnej. Sposób, w jaki poprzez język i zawarte w nim znaczenia jednostka dochodzi do rozumienia zastanej rzeczywistości, stanowi wyraz jej najgłębszej świadomości siebie i świata. Jeżeli bowiem „myślenie i mówienie są jednym i tym samym i rozwijają się razem”⁴³, to sposób, w jaki wyrażam swoje doświadczenie bytu, mówi więcej o mnie i perspektywie, z której rzeczywistość mi się jawi, niż o bycie samym. Wyraz doświadczenia stanowi bowiem, jak wskazywaliśmy wcześniej, konieczny element na drodze jednostki do samorozumienia. Podobnie otwarcie się na prawdę Innego, a tym samym poddanie w wątpliwość własnego sposobu percypowania świata, może stanowić istotny krok na drodze do egzystencjalnego urzeczywistnienia. Doświadczenie takie podważa bowiem pewność co do skończonego i jednoznacznego charakteru rzeczywistości. Odkrywa przed człowiekiem, iż otaczający go świat jest jedynie subiektywnie przeżywanym wycinkiem niemożliwej do ogarnięcia całości, a w konsekwencji sposób, w jaki go postrzega, jest z konieczności fragmentaryczny i nigdy nie może zostać uznany za percepcję całości.

Ostatecznie jednak jednostka musi dotrzeć do granicy językowego wyrazu. Sięga on bowiem tylko tam, gdzie możliwy jest obiektywizujący ruch poznawczy, a ten dotyczy jedynie zjawiskowej manifestacji bytu. „Przedmiotem [poznania – M.U.] jest dla człowieka tylko to, co może on ogarnąć w jednym akcie”⁴⁴. Tym samym próba dotarcia do transcendencji jako fundamentu wszelkiego bytu czy rozjaśnianie egzystencji jako źródła bycia sobą, dociera do głębi, w której jednostka uświadamia sobie absolutną niewystarczalność jakichkolwiek zracjonalizowanych form wyrazu. Żaden język, obraz czy metafora nie potrafią oddać prawdy bycia, jaka odsłania się przed człowiekiem, gdy doświadcza on tego, co absolutnie źródłowe.

Pozbawione języka jest coś składającego się na byt natury, coś we mnie samym jako elemencie natury – zdarzenie obojętne wobec czasu, tylko istniejące, niezdolne do mowy, niepojęte dla mnie i dla samego siebie⁴⁵.

Wszelka próba opisu czy rozumienia okazuje się wtedy daremna, a tym samym człowiek widzi siebie jako stojącego w obliczu niemożliwej do wysłowienia i niepojętej rzeczywistości. Jedyne co pozostaje, to zamilknąć i właśnie w tym milczeniu zawarta jest najgłębsza i najbardziej źródłowa prawda wszelkiego bytu (jed-

⁴³ Jaspers [1990] s. 222.

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 220.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 223.

nostki i świata). Jaspersowi nie chodzi jednak tylko o to, że język nie jest w stanie uchwycić źródłowej rzeczywistości, ale przede wszystkim że sama ta źródłowa rzeczywistość milczy i daje się pojąć jedynie w milczeniu – w oderwaniu od wszelkich form racjonalizacji. Jest pełnią obecności bytu, która wymusza na człowieku milczenie stanowiące nie tyle brak języka, co raczej jego przekroczenie. „Język jest tu odstępstwem, bo przesłania zderzenie ze straszliwym milczeniem bytu”⁴⁶. Zamilknięcie okazuje się zatem nie tyle niemożliwością komunikowania tego, co absolutnie źródłowe, ale właśnie najpełniejszym i jedynym sposobem na wyrażenie doświadczanej pełni bytu. Stanowi, jak powie Jaspers, „ekstazę objawienia”⁴⁷, w której rozjaśniona zostaje podstawa wszelkiej rzeczywistości. Ostatecznie zatem w milczeniu chodzi o to, by „stojąc w obliczu tego bytu, dzięki prawdziwemu zamilknięciu, doświadczyć go właśnie jasno i zdecydowanie”⁴⁸. Nie jest ono zatem wyrazem kapitulacji rozumu wobec przeżycia pełni, ale wręcz przeciwnie – stanowi jakby samo-zawieszenie i przekroczenie tego, co rozumowe w obliczu podstawy, z której wypływa zarówno wszelki byt, jak i sam rozum. Dlatego właśnie Jaspers tak dobitnie podkreśla w pracy *Rozum i egzystencja*: „Czymś ostatecznym, tak w myśleniu, jak i komunikacji, jest milczenie”⁴⁹.

Reasumując nasze rozważania, należałoby stwierdzić, że na gruncie koncepcji Jaspersa początkiem wszelkiego dociekania o charakterze filozoficznym jest odkrycie przez jednostkę wolności jako głównego czynnika konstytuującego jej wyjątkowość, zarówno jako bytu w świecie, jak i jako podmiotu poznającego. Dopiero uznanie owej niepowtarzalności i wiążącej się z nią – uwarunkowanej egzystencjalnie – konieczności, pozwala na właściwe bycie sobą, czyli życie świadome swojego źródła. To z kolei niemożliwe jest bez jakiejś formy racjonalizacji przeżywanego świata. Kategoryzacja rzeczywistości (w języku) okazuje się zatem koniecznym warunkiem funkcjonowania subiektywnej świadomości wolności. Tym samym ujawniony zostaje związek subiektywności z tym, co intersubiektywne. Mianowicie, tak jak subiektywność jednostki wymaga dla swojego zrozumienia jakiejś formy racjonalnego ujęcia (jakiegoś języka), tak płaszczyzna intersubiektywnego, obiektywnego ujęcia świata domaga się swojego zakorzenienia w subiektywności bycia sobą. Starając się wyrazić swoje doświadczenie świata w zro-

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem. Podobne stanowisko znajdziemy we wczesnej filozofii Wittgensteina. W tezie 4.115 pisze o języku: „Przedstawiając jasno to, co wyrażalne, wskaże na to, co niewyrażalne” (Wittgenstein [2002] s. 28). O podobieństwach między filozofiami Wittgensteina i Jaspersa zob. Urbaniak [2011] s. 133–141.

⁴⁹ Jaspers [1991] s. 116.

zumiałym dla innych (i dla samej siebie) języku, jednostka pogłębia samorozumienie oraz rozjaśnia swoją konieczną więź ze światem i transcendencją. W konsekwencji refleksja przybiera charakter nieskończonego namysłu nad całością bytu (charakter filozoficzny) i przestaje funkcjonować jedynie jako próba zaspokojenia ciekawości świata. Zaczyna stanowić wyraz i środek urzeczywistniania jednostkowej egzystencji. „Autentyczne lub prawdziwe filozofowanie jest bowiem z istoty swej filozofowaniem oryginalnym, jest sprawą osobistą, jest zapytywaniem i odpowiadaniem uprawianym przez samego człowieka”⁵⁰.

Bibliografia

- Andrzejewski [2011] – B. Andrzejewski, *Homo Universus. Mensch und Sprache in der deutschen und polnischen Philosophie*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2011.
- Jaspers [1990] – K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, PIW, Warszawa 1990.
- Jaspers [1991] – K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, PWN, Kraków 1991.
- Jaspers [1999] – K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999.
- Jaspers [2004] – K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Siedmioróg, Wrocław 2004.
- Jaspers₁ [1995] – K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Comer, Toruń 1995.
- Jaspers₂ [1995] – K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, tłum. C. Piecuch, Comer, Toruń 1995.
- Kant [2002] – I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Antyk, Kęty 2002.
- Luijpen [1972] – W. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1972.
- Piecuch [2011] – C. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Universitas, Kraków 2011.
- Plessner [1988] – H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, PIW, Warszawa 1988.
- Rudziński [1978] – R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.
- Scheler [1987] – M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.
- Urbanek [2013] – M. Urbanek, *Fenomen komunikacji a sytuacja duchowa epoki [w:] Karl Jaspers: człowiek w epoce przelomu*, C. Piecuch (red.), Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2013, s. 76-86.

⁵⁰ Luijpen [1972] s. 11.

Urbaniak [2011] – M. Urbaniak, *Uwagi o pojęciu języka w myśli Karla Jaspersa* [w:] *Karl Jaspers: Myślenie zaangażowane*, C. Piecuch (red.), Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2011, s. 133–141.

Wittgenstein [2002] – L. Wittgenstein, *Traktatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2002.

Żelazny [2001] – M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Rolewski, Toruń 2001.