

Piotr Mróz*, Paweł Malata**

KARLA JASPERSA PROPOZYCJA EGZYSTENCJALNEJ FILOZOFII KULTURY

1. EGZYSTENCJALISTYCZNE USYTUOWANIE PROBLEMU KULTURY

U początku XXI stulecia wiele, niegdyś formatywnych i wpływowych zjawisk filozoficznych, zdaje się znajdować w tym, co parafrazując powiedzenie Andre Malraux można by nazwać muzeum idei w stanie sterylnym – wypranym z intelektualnego rozognienia, napięć emocjonalnych, słowem tego wszystkiego, co zawsze żenowało, ale i nadal wprawia w zakłopotanie akademickich historyków filozofii. Kogo oprócz amerykańskich wittgensteinistów tak naprawdę obchodzi działanie „formy logicznej”, kogo interesują losy antyplatońskich czy antyheglowskich „społeczeństw otwartych” albo mechanizmów dekonstrukcji dających się odszukać np. w mitologii i wierzeniach plemienia Ibu? Czy do takich czysto teoretycznych gier pojęciowych, konfrontacji idei (zapisów doświadczeń doświadczeń) da się zaklasyfikować tzw. egzystencjalizm *respective* filozofię egzystencjalną pod postacią np. ontologii fundamentalnej, radykalnej, ujaśniania egzystencji a więc tych wersji egzystencjalizmu, które parę dekad wstecz przedstawili światu (i to nie tylko akademickiemu) M. Heidegger, J.P. Sartre czy K. Jaspers?

Gdyby przyjąć – przywołany na samym początku obraz owego muzeum idei – to egzystencjalizm byłby nader specyficznym eksponatem. Ta wielotorowa, jakże bogata i wielowątkowa „narracja”, niepowtarzalny i niedający się naśladować styl przekazów owych

revelations – zapisów świadomości-w-świecie (zarówno wewnętrznym, jak i tym zewnętrznym) przez wiele dekad nie miał sobie równych, gdy idzie o moc atrakcji, siłę przyciągania tak licznych rzesz odbiorców rekrutujących się z najprzeróżniejszych stref: geograficznych, społecznych czy politycznych (oczywiście, że z tą nadspodziewaną popularnością łączyła się równie nadspodziewana trywializacja, spłylenie najistotniejszej problematyki egzystencjalizmu co po prawdzie spowodowali sami koryfeusze tej myśli: Sartre, Camus czy Simone de Beauvoir).

Wpływów, jakie zdołał osiągnąć ów kierunek, nie udało się uzyskać ani konkurencyjnemu strukturalizmowi (do filozoficznej legendy należy spór o historię, czas i działanie się

* Dr hab., Wydział Filozoficzny UJ w Krakowie, p.mroz@ipails.uj.edu.pl.

** Mgr, absolwent Wydziału Filozoficznego UJ w Krakowie, malata@op.pl.

podmiotowości ludzkiej, spór toczony pomiędzy Sartrem a Levi-Straussem), neopozytywizmowi (raczej jego licznym odmianom) tradycyjnie nieprzychylnemu – już od lat 30. XX stulecia, egzystencjalizmowi; co więcej, nie wiele rozumiejącemu z opisów świata człowieka, którego nie da się zredukować do protokolarnych enuncjacji, szkole frankfurckiej czy (wyjawszy oficjalne stanowisko w państwach tzw. bloku komunistycznego) marksizmowi, a nawet równie amorficznemu i wielowątkowemu postmodernizmowi, który choćby piórem Derridy dwuznacznie (bo jakże by inaczej) podjął się wieloznacznej dekonstrukcji pojęcia celu – końca (*le fin*) podmiotu ludzkiego u Sartre’a. Nie są przynajmniej na łamach niniejszego szkicu ważne powody owej niezwyklej popularności filozoficznego, socjologicznego czy literackiego (dramaturgicznego) „wzięcia” egzystencjalizmu w latach 30. i 60. ubiegłego stulecia. Powodem jest on sam, jako do dziś – jak mniemamy – nie do końca wyeksploatowane źródło wielu niekonwencjonalnych, żywych opisów, wglądów czy prognostyk dotyczących bezpośrednio życia jednostki i społeczeństw, nawet w dobie totalnej transformacji jakiej jesteśmy świadkami. Co więcej, tak do dzisiaj fascynująca moc argumentacji łączy się przede wszystkim z internalną strukturą merytoryczną wszelkich jakby powiedział E.Mounier – egzystencjalizmów.

Jako swoista i niepowtarzalna (od pierwszej rewolty Kierkegaardowsko-Stirnerowsko-Nietzscheańskiej) refleksja filozoficzno-literacko-poetycka dotycząca usytuowanego (wrzuconego w transcendentny, nieświadomy i martwy byt) podmiotu-w-świecie, była niesystemową (pragnącą przecież uchwycić coś co a kategorialne, jednostkowe, ale przecież niewyczerpywalne) niekiedy dramatyczną próbą przedstawienia fundamentalnych problemów człowieka. Było to ujęcie nie tyle teoretyczne, refleksyjne, lecz w większości pism przepojone – charakterystycznym dla wielu odmian tej antropologii *monde humaine* – motywem praxis.

Beznamiętny opis substancji człowieczej musiał ustąpić paroksyzmowi apelu o życie, o egzystencję w pełni człowieczą. Wyjście z Pascalsowsko-Tertuliańskiej przesłanki o paradoksalnym, ba absurdalnym i niezrozumiałym w żaden sposób, ale jakże fascynującym, bo przecież niepowtarzalnym i konkretnym charakterze jednostkowego bytu ludzkiego, wymusiło na filozofach egzystencji zajęcie określonego stanowiska, jak i też stworzenie nie-standardowej metody opisu, „zjawiska” tak trudnego i wymykającego się usztywniającym kategoriom jakim jest człowiek, jego świadomość, wolność, wybory i projekty przejawiające się w danej, konkretnej sytuacji. Mamy tu na uwadze przede wszystkim tzw. kondycję bytu ludzkiego – rozmaicie desygnowanego na gruncie filozofii egzystencjalnej – jako byt-dla-siebie, *être pour-soi* (Sartre), *Dasein* (Heidegger), trójpoziomowe *Dasein* (Jaspers), *corps propre* (Merleau-Ponty) czy ucieleśniona świadomość (Marcel), skończone-nieskończone o charakterze duchowym (Kierkegaard), pomost pomiędzy zwierzęciem a nadczłowiekiem (Nietzsche). Bez względu na przyjętą i funkcjonującą terminologię (sam język przekonań jest nader istotną komponentą egzystencjalistów, także i pod tym względem wyłamujących się spod schematów scholarsko-akademickich), byt ludzki (egzystencja) stanowi zawsze opozycyjny człon relacji „ja” do tego co „zastane”, w co egzystencja – byt ludzki zostało bezprzyczynowo „wplątane”, „zaangażowane” – słowem

w czym się znalazło bez żadnych ku temu racji (przynajmniej nic o tym nie wiedząc). Ten drugi człon – tak radykalnie, niemalże neurotycznie oddzielony od świadomości (zespołu intencji i nakierowań na *transcendens*) to tępa, skompaktowana masa czegoś-w-sobie, rzeczy, obiektów „istniejących” o definiowalnej i uchwytywalnej rozumowo strukturze ontycznej – po prostu – to świat zewnętrzny, owo *il y a* levinasowskie, by przywołać frazę postęgzystencjalisty.

Opozycyjność czy, jeszcze lepiej konfliktowość tych radykalnie odseparowanych od siebie dwóch typów rzeczywistości stanowi leitmotiv wielu do dziś aktualnych tekstów myślicieli tego kręgu. Od niezrównanych refleksji Pascala, przez Kierkegaardowskie stronicie *Dzienników* i zapisków autorów A i B, po pierwsze akapity analityki *Dasein* u Heideggera, by nie wspominać o niejakiem Roquetinie z *Mdłości* czy sensu stricte filozoficznych opisach fenomenologicznych z *Bytu i Nicości* – to, co zastaje „ja”, byt-dla-siebie to nagi świat, moja faktyczność, zespół „moich” uwarunkowań. Egzystencjalizm jako filozofia niczym nieograniczonej, spontanicznej, ale przecież absurdałnej wolności, na którą to – jak powiada Sartre – zostaliśmy skazani nie pomija tzw. granic wolności jednostkowej. Najlepiej przedstawia to Sartre w *Bycie i Nicości*, analizując kolejno to wszystko, co zastaje w chwili swoich narodzin. Ale rodziców, język, kraj, płeć, urodę wybieram niejako ponownie, stale podtrzymując serią wolnych, w niczym nieosadzonych (i niczym nieusprawiedliwionych) wyborów.

Egzystencjalizm eksponuje ciężący nad egzystencją człowieka żywioł przypadkowości, kontyngencji, skończoności, czy absurdu istnienia (tylko „ja” mam tę świadomość, a parafrazując myśl protoplasty tego kierunku, jestem nie tylko myślącą trzciną, ale przede wszystkim świadomością zatrwożoną i przepełnioną swoistym doryzmem wywołanym owym „po nic”, owym sartrowskim *de trop*: nadmiarem i totalnym brakiem usprawiedliwienia bytu ludzkiego).

Bez względu na rodzaj egzystencjalizmu – teistycznego czy ateistycznego – byt jednostkowy (*Existenz* w opozycji do świata i bytów wyposażonych w trwałe istoty) – doświadcza siebie jako egzystencji porzuconej, samotniczej, obcej i wyalienowanej. Skoro nie ma Boga (wersja ateistyczna) lub jest, ale nieobecny, ukryty (*Dieu caché*), przejawiający się w szyfrach Wszechogarniającego (Jaspers), czy jak u Levinasa za nieprzeniknioną strukturą niepoznawalnej w pełni rzeczywistości, to człowiek musi, jak twierdzi Nietzsche i Sartre, sam stać się Bogiem, zając jego pozycję decydując o wszystkim.

Po pierwsze w kontraście do bytów w sobie musi tworzyć swą istotę, „egzystencja poprzedza esencję” – powie Sartre, wpiery żyjemy, by potem móc powiedzieć kim się było, lub jak u Heideggera – ma się być (*zu sein*), by spełnić warunek własnego autentycznego bytu (*eigentlich*), dotknąć tajemnicy (*mystere*) odpowie Marcel. Dlatego też będąc tym czym nie jest, człowiek odczuwa presję swej wolności, transcendencji ale przede wszystkim odpowiedzialności za owo przekraczanie siebie (nie jestem nigdy tożsamy z tym kim jestem i z tym którym będę w przyszłości).

Bycie-w-świecie, ów podstawowy, fundamentalny egzystencjał jestestwa u Heideggera, to swoistego rodzaju zew, głos sumienia (ale płynący znikąd – Boga przecież nie ma, a In-

ni są w takiej samej kondycji, jak ja sam), zadanie dla mojej wolności. Innymi słowy, rysem bytu człowieczego okazuje się akt, czy też zespół aktów (intencjonalnych powiedzą francuscy egzystencjaliści za Husserlem) zmierzających do stworzenia, doprowadzenia do zaistnienia czegoś czego nie-ma, nie-było a w imię mojej wolności ma-być w takim to świecie, który znów w imię niczym nie uzasadnionej wolności uznaję za „piękny”, „dobry”, „sprawiedliwy”, jednym słowem – „ludzki”. Wbrew owemu nieodpartemu przypadkowi, absurdowi zaistnienia i istnienia-w-świecie egzystencja człowieka ma jednak działać, tworzyć, dawać wyraz owej ekspresji siebie-jako-różnej od zastanego świata, przedmiotów, Innych, jako ów nicościujący dystans od tego wszystkiego, co tylko jest tym czym jest. W tym oto miejscu wyłania się niedana wprost propozycja egzystencjalnej filozofii kultury jako przykład licznych ontologii regionalnych, by posłużyć się terminologią heideggerowską.

Wielokrotnie podkreślano, iż konkretne dziedziny poznania (niekoniecznie odnajdowane na gruncie tradycyjnie akceptowanych nauk filozoficznych) dadzą się z powodzeniem wywieść z owej wielości wątków, tematów i problemów zawartych w pismach egzystencjalistów. Ma to odniesienie do etyki, estetyki, nie wspominając już o bardziej „lokalnych” teoriach literatury czy dramatu. Nie dzieje się inaczej w przypadku filozofii kultury jako czegoś rekonstruowanego przez badacza z fragmentów pism i czegoś składanego w pewną koherentną całość. Nie miejsce tu by przedstawiać powody i wyższe racje dla tej teoretycznej wiedzy *implicite*, ale egzystencjalizm jako owa dramatyczna koncepcja bytu ludzkiego, stwarza bogate przesłanki (na gruncie pism Kierkegaarda, Heideggera, Sartre’a oraz szczególnie interesującego nas tutaj Jaspersa), by pokusić się o danie takiej wykładni.

W każdej niemal wersji tej filozofii człowieka, byt ludzki w swej skończoności ontyczno-ontologicznej „pragnie” wykroczyć, przekroczyć, stranscendować to, co pierwotne (a więc bez świadomego udziału podmiotu) zostało mu przeznaczone, dane. Słowem w co został wrzucony. Najfortunniejszym terminem obejmującym ten źródłowy stan naszej egzystencji jest faktyczność (sławetny heideggerowsko-sartrowski neologizm). Składa się na nią bardzo wiele czynników. Po prostu, jest to rzeczywistość społeczna (świat stworzony przez Innych): świat szkół, instytucji, armii, zakładów pracy, sfera języka – motyw szalenie ważny, ale również cielesność, a także dla *ek-sistujących* „poetycko” jestestw pewien zastany kod kulturowy. Targany niepewnością zrodzoną przez brak jakichkolwiek powszechnie obowiązujących norm, reguł postępowania *respective* tworzenia (jest to osławiona „angoisse”- bezprzedmiotowa trwoga płynąca znikąd, „sygnał” nicości), przepełniony lękiem przed rezultatem jakiegokolwiek działania, człowiek wybiera-siebie-jako-twórcę, czy będzie to poczynione w imię Camusowskiego buntu, Sartrowskiego projektu generalnego, czy jako wynik posłuchu danego strukturze wszechznaczeniowości (Bycia bytu), jak u Heideggera przed tzw. „zwrotem” – nie jest to istotne. Skończony, niepewny, samotniczy byt ludzki podejmuje określone „czynności”, „działania” w określonym, faktycznym *milieu*.

Motyw twórczości – nieodmiennie ujmowanej na gruncie filozofii egzystencji jako próba, usiłowanie, wprowadzenia do zastanego, gotowego świata, do rzeczywistości ludz-

kiej tego czego jej brak (sam człowiek jest przecież brakiem istoty), zablźnienia owej rany istnienia, jak twierdzi Sartre – będzie nieodmiennie przewijać się w rozmaitych pismach filozofii egzystencji.

Jeśli kulturę rozumieć w kategoriach pewnego stanu ducha różniącego się od tzw. natury (dokładniej: dyskryminującego społeczność jednostek od innych „zbiorów”), stanu osiągniętej świadomości podmiotowej, wreszcie w terminach pewnych wartości sferę aksjologiczną dopełniającą, by tak to ująć – człowieczeństwo człowieka, to egzystencjalistyczna (rekonstruowana) koncepcja kultury może odegrać bardzo istotną rolę na tle innych ujęć i propozycji w tej dziedzinie. Pomimo ciążącego nad pismami filozofów egzystencjalistycznych pesymizmu, towarzyszącej opisom kondycji bytu ludzkiego mroczności wrażliwy czytelnik dostrzeże ową *lumiere*: to światło przedzierające się z mroków istnienia. Jestestwo, czy też byt-dla-siebie w pochodzie swej wolności – jak chciał Nietzsche – dokonuje swoistej destrukcji – przekracza to wszystko co niskie, podłe, estetycznie czy moralnie szpetne, słowem filisterskie, a więc w idiosynkretycznym rozumieniu Nietzschego *arcyludzkie*.

Innymi słowy, w dążeniu do Nadczłowieka tworzymy coś, czego rzeczywistość nie jest nam w stanie zaoferować, a co my, chcąc osiągnąć ów upragniony stan, powinniśmy podjąć. Nie ma przecież żadnych wyższych racji, żadnych uzasadnień, żadnych autorytetów – zgodnie twierdzą filozofowie tego kręgu – które z mocą oczywistości „przekonałyby” nas, zmusiłyby, albo i też usprawiedliwiłyby takie a nie inne wybory. Nie odejdziemy zbyt od pierwotnych intencji filozofów egzystencji stwierdzając, iż to wszystko, co konstytuuje kulturę – zespół symbolizacji, swoista aksjologia (dobro, prawda, piękno), rozliczne ekspresje naszej indywidualnej wolności, należy do autentycznej sfery egzystencji – tego co Heidegger opatruje mianem *eigentlich*, a Sartre wręcz terminem *authentique*, *vrai*. Terminy te mają kolosalne znaczenie w antropologii egzystencjalistycznej *eo ipso* w przyszłej teorii kultury o tejże proveniencji. Jeśli kultura jest rysem (*respective* ma być rysem) owego autentyzmu, to rzecz oczywista musi spełniać pewne kryteria. Nie może – a takie naszym zdaniem płynie przesłanie z pism egzystencjalistów – zataić, ukryć prawdziwej kondycji bytu-w-świecie – jego skazania na wolność, absurdu istnienia, jego walki o niedane wprost „człowieczeństwo” – słowem nie może ukrywać tego wszystkiego, co wiąże człowieka z daną mu (a zatem niepowtarzalną) rzeczywistością. Tak znakomicie opisane przez Heideggera i Sartre’a (sens negatywny) i Jaspersa (sens pozytywny) mechanizmy, strategie obronne jakie człowiek-w-świecie stosuje, by dać odpór zalewowi absurdu, groźbie alienacji i urzeczowienia, mieszczą się znakomicie w implikowanej filozofii kultury. Wolność, na którą to zostaliśmy skazani, jest czymś, co podmiot, byt-dla-siebie najchętniej oddaliłby od siebie (kwestia całkowitej odpowiedzialności za każdy nawet najdrobniejszy wybór), ale – heglowski paradoks Pana i Niewolnika – gdy się ją nam zabiera, to stajemy w jej obronie przeczuwając, iż bez wolności od i do zostalibyśmy skazani na martwy, nietranscendujący i zamknięty w jednej formule byt tego tylko co jest tym, czym jest. Co prawda, opisane w fenomenie złej wiary i ducha powagi mechanizmy tłumiące napór absurdałnej wolności mają przynieść chwilową ulgę, ale bynajmniej nie są w stanie

rozwiązać problemu istnienia człowieka: duch powagi to szukanie zewnętrznych racji dla tego wszystkiego, co wybraliśmy, postanowiliśmy, czy też dokonujemy, fałszywa wiara natomiast to specyficzny rodzaj samooszustwa: kłamiąc, wiemy przecież (bo świadomość człowieka nie jest niczym innym, jak absolutną przezroczystością), że tak czynimy. Strategie te według Sartre’a miałyby stworzyć iluzję bezpieczeństwa, uwolnić nas od brzemienia wolności-odpowiedzialności, ale zdaje się twierdzić Sartre – gdyby zapanowały one nad ludzkim działaniem, doprowadziłyby do pojawienia się tworów naznaczonych piętnem nieautentyczności, wręcz urzeczowienia. Tak jak krytykowana przez twórcę *Bytu i Nicości* kultura burżuazyjna jest czymś z definicji zakłamanym (wystarczy uważnie wsłuchać się w przestrogi płynące z *Mdłości* czy *Dróg Wolności*) usuwającym niewygodny dramat istnienia, proponującym co najwyżej wartości „połowiczne”, tak też działający w duchu powagi podmiot zrzucałby z siebie brzemień odpowiedzialności wyszukując usprawiedliwienia dla zła, brzydoty czy głupoty. Słowem, to wszystko co powstałoby wbrew tworzącej się esencji człowieczej, należałoby raczej do świata przedmiotowego a więc rzeczywistości według Sartrowskiej ontologii radykalnej nie-człowieczego, niepodmiotowego – sfery skostniałego i przyprawiającego o mdłości bytu-w-sobie. Dla Heideggera natomiast istotnym założeniem (opisanym *explicite* w kontekście kultury jako zjawiska egzystencjalnego, jest ów „zamykający” egzystencjał, proces wkalkulowany – by tak rzec – w działanie się, istnienie *eksistencji* jestestwa) jego upadania w nieautentyczność. To poetyckie przebywanie na ziemi (tak fascynujące późniejszego Heideggera) owocuje rozlicznymi tworam i między innymi dziełami sztuki jako otwierającymi nas na prawdziwy wymiar Bycia bytu, poezji jako wyrazu samego Bycia. Jawi się ono rzeczywistości ludzkiej, jej horyzontom (danej wiedzy, poznaniu na danym etapie skończoności), niczym „wiecznotrwała” zagadka dziejowo rozjaśniana (Bycie jest przecież skończone) przez nasze wglądy, intuicje, objawienia. Dzieło sztuki jako to, co przynależne do dwóch sfer: symbolicznego (*symbollein*) oraz świata: narzędzi, relacji, Innych, tworów politycznych słowem materialnej cywilizacji, przekracza to, co materiałowe, ziemskie: *erdehafte* jako element typowo rzeczywisty, możnaby nawet powiedzieć element *w-sobie*; tkwiący w codzienności a dzięki owemu „spotkaniu”, zwarcia się – jest zdolne ujawnić Prawdę Bycia Samego. Oczywiście, iż pomijając zbędny – zdaniem Heideggera – raczej zaciemniający niż rozjaśniający psychologizm – istotnym (w sensie ontologicznym) elementem, komponentem natury ludzkiej jest zdolność do tworzenia, kreacji, a to przynależy jedynie jestestwu, które ze względu na owo specjalne uprzywilejowanie ontyczno-ontologiczne, jest władne do podjęcia takich zadań.

Na wiele dekad przed analizą kryzysu wartości w tzw. kulturze wysokiej, Heidegger w przenikliwych opisach zjawiska *das Man* (osławiony neologizm – utworzenie rzeczownika na podstawie frazy werbalnej np. *Man spricht*) uchwycił antymożliwość rozwoju człowieka. Zew odpowiedzialności, płynący znikąd głos sumienia, wezwania do stanowczości (tj. prawdziwego bytu jako zadania postawionego przed *Dasein*), zdają się napawać nas lękiem. Niczym w sartrowskich mechanizmach obronnych, w modi *das Man* – *Się*, staramy się zrezygnować z czegoś z czego niesposób zrezygnować – z egzystencji którą przecież sami jesteśmy. W precyzyjnych, ale przecież nie pozbawionych emocji, opisach

Heidegger pokazuje, w jaki to sposób podejmujemy próbę „utruty” siebie, zdając się we wszystkim na Innych. Rezygnujemy z twórczego fermentu, *poietycznego* niepokoju (a może nawet trwogi), przechodząc do konformizmu: a więc takiej postawy, która nie tylko ma mnie uspokoić, nadać pewność siebie, ale przede wszystkim zdjąć brzemię odpowiedzialności za własne wybory. Robię tak jak „się” to robi, jest oczekiwane ode mnie, aprobowane i powszechnie przyjęte przez Innych. Nie tylko nie chcę być inny, ale wręcz przeciwnie, chcę być jak każdy. Ten osławiony *Jedermann* czyta tylko „te” gazety, ogląda tylko „ten” kinoteatr, wyjeżdża tylko do „tych” kurortów, słowem myśli i projektuje swoje życie tak, jak robią to Inni. Głos większości zagłusza głos sumienia, usuwa rezolucję, stanowczość, zdecydowanie *Dasein*. Innymi słowy, eliminuje to, co mogłoby być autentyczne; to co Marcel nazwie tajemnicą *être* (bycia) wypartą teraz przez problem bytu – podatny na „zawłaszczenie”, posiadanie. Tak – zdają się twierdzić egzystencjaliści – człowiek może sam wykreować sytuację zniewolenia, odejść od autentycznego wymiaru egzystencji. Ze sfery ludzkiego egzystowania przechodzi on na stronę rzeczowego i zreifikowanego bytowania. Spontaniczne regiony działania: sztuka–kultura–myśl stają się jedynie niewygodnym wspomnieniem autentyczności. Zobaczmy teraz, w jaki sposób owe motywy egzystencjalnej filozofii kultury dają się zlokalizować w dziele Karla Jaspersa.

2. KULTURA JAKO POWOŁANIE CZŁOWIEKA W FILOZOFII KARLA JASPERSA

O kulturze w koncepcji Jaspersa możemy mówić na trzech poziomach, którym odpowiadają trzy poziomy ludzkiego istnienia. I tak, człowiek to po pierwsze indywidualne istnienie empiryczne, pewna istota ograniczona, która rodzi się i umiera w świecie fizycznym, ona też percepuje kulturę i jest jej wytwórcą, ale tylko na poziomie artefaktów (obiektów kultury). Człowiek jako podmiot poznawczy na tym poziomie napotyka kulturę w toku swego empirycznego istnienia, „przychodzi” ona do niego z zewnątrz jako zastany fenomen; nie on jest jej twórcą we właściwym sensie. Na poziomie drugim kultura tworzona jest przez ducha (drugi poziom istnienia człowieka), jest zewnętrzną formą, którą przybiera w swoich zobiektywizowanych przejawach wewnętrzna moc kreacyjna, będąca od strony indywidualnej wyobraźnią. Ten drugi poziom mimo swego zindywidualizowanego źródła kulturotwórczego stoi pod znakiem wysiłku ludzkiego jako zbiorowości. To tutaj sedymentują się doświadczenia pokoleń, tworząc kulturowy skarbiec ludzkości. Jednak na tym poziomie kultura nie zostaje również ujęta w swym właściwym wymiarze.

Kultura w najwyższym (właściwym) rozumieniu jest dziełem człowieka jako egzystencji. I w tym sensie (inkorporując dwa poprzednie poziomy) jest w takiej samej mierze skarbnicą dokonań człowieka co czynnikiem upodmiotawiającym egzystencję. Przedstawia jej nią samą w spektrum możliwości. Jedynie w jej przejawach egzystencja rozpoznaje siebie jako „samoistne źródło” wobec zawsze teraźniejszego fenomenu kultury.

Egzystencja, termin przejęty wprost od samego Kierkegaarda stanowi dla Jaspersa zwornik dla całej antropologii filozoficznej. To istnienie którego „osnową” jest ciąg pona-

wianych wyborów w wyniku których człowiek tworzy siebie w wymiarze historycznym. Jednak egzystencja w ujęciu Jaspersa, co odróżnia go od egzystencjalistów o orientacji ateistycznej, stanowi swego rodzaju „dar” Transcendencji, a mówiąc ściślej – wolność stanowi sposób przejawiania się Transcendencji na płaszczyźnie ludzkiej. Innymi słowy „przeklęty dar wolności”, która stanowi o „istocie” egzystencji, jest jak gdyby znakiem obecności Transcendencji samej.

Specyficznie ludzkiemu sposobowi bytowania jakim jest egzystencja odpowiada specyficznie pojmowana kultura. Na poziomie tym nie jest już tylko duchowym dziedzictwem człowieka ale staje się czynnikiem upodmiotawiającym, uzupełnia ludzki modus istnienia. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że staje się częścią jego „wynaturzonej istoty”. To właśnie kultura przez uświadomienie nam naszego własnego statusu jako egzystencji wyzwala nas z ograniczeń immanencji. Bowiem dopiero w zwierciadle kultury człowiek rozpoznaje się jako egzystencja. Będąc wolnym już „u początku” swego samoistnego bytowania, uzyskuje on samorozpoznanie w medium kultury i co za tym idzie może świadomie egzystować. Immanencja jest w ujęciu Jaspersa z jednej strony światem przedmiotowym, który wiąże nas w sposób dosłowny swoimi fizycznymi prawami, od strony podmiotowej natomiast, przejawami immanencji są kolejne świat-obrazy, które transcendujemy w kierunku Wszechobejmującego jako epistemologicznego korelatu Transcendencji, która jest źródłem i celem wolności. Fenomen kultury zostaje zatem scharakteryzowany w kategoriach egzystencjalnych, tzn. pełni funkcję służebną wobec zadań egzystencji. Zarazem jednak kultura staje się w ujęciu Jaspersa niesprowadzalnym do czegokolwiek poza nią innego, ani po stronie podmiotu, ani świata przedmiotowego, jest zatem łączącym obie te sfery fenomenem i na tym polega jej wyjątkowość. Kultura u swego źródła jest uchwytywana przez egzystencję, w swych przejawach natomiast człowiek napotyka kulturę na pierwszym poziomie (w modalności analogicznej do natury) jako coś zastanego, na drugim poziomie natomiast jako impuls twórczy. Kultura jest na przedegzystencjalnym poziomie w równej mierze wynikiem wewnętrznego impulsu, co czymś zastanym, przychodzącym niejako z zewnątrz.

Na najistotniejszym „trzecim” poziomie inkorporujemy kulturę w kategoriach formy wyrażania, ekspresji siebie jako bytu właściwego. Będzie to forma rozpoznawania samego siebie (*selbst*) jako egzystencji w jej wszelkich możliwych przejawach. Jaspers stwierdza: „Prawdą twórczej mocy jest służba egzystencji która tworząc swe dzieła sama się rozwija”¹. Uznajemy, iż są to kluczowe słowa, wskazówka metodologiczna pozwalająca w pełni uchwycić Jaspersowską wersję filozofii kultury, której – o czym już wiemy nie da się oddzielić od owego tła, zaplecza filozoficzno-światopoglądowego autora *Existenzphilosophie*. Stąd też, nie dziwi fakt, iż sztuka, szerzej kultura (jako owo podłoże twórczych, możliwościowych i wolnych przejawów działania trójpoziomowego *Dasein*), jawi się jako funkcja egzystencjalna „zamiast zamykać się w szczególnym świecie leżącym obok istnienia staje się czynnikiem rozjaśniającej się bezwarunkowości w świecie

¹ K. Jaspers: *Filozofia Egzystencji*, wybór S. Tyrowicz przekład D. Lachowska, PiW, Warszawa, s. 309.

ludzkiej otwartości”². By zrozumieć te przejawy jako całość, nie możemy poprzestawać jedynie na płaszczyźnie tego, co widoczne, ale na nieskończoności tego, co potencjalne a nie wyrażone, a z czego wypływa kultura w swych rozlicznych wyrazach.

Wydaje się, że kultura jest dla Jaspersa koniecznym i nieodłącznym składnikiem człowieczeństwa w aspekcie mocy twórczej, która w formie zamkniętej ujawnia to, co potencjalne i niezmierzone w człowieku, jest formą wyrażania siebie, rozpoznawania siebie jako egzystencji w jej ewentualnych przejawach, a zatem w ruchu inkorporowania i przekraczania nie danych, ale zadanych wzorców kultury, jako wzorców samorealizacji i samorozumienia. Tak należy rozumieć fundamentalną funkcję kultury jako rozjaśniania, człowiek nie może rozpoznać siebie wprost, tylko w swych możliwościach, a te z kolei rozpoznaje w medium swych wytworów. Człowiek bowiem jako egzystencja „istnieje” autentycznie w dwóch sferach „źródłowości”: w swych możliwościach i swych dziełach. Sztuka (jako serce kultury) w tym sensie jest formą wyrazu egzystencji, która odpowiada modalnością jej sposobowi „istnienia”. Aby sprostać temu znaczeniu, jakie uzyskuje w jego myśli kultura, Jaspers stworzył swoją najoryginalniejszą kreację koncepcyjną, która znana jest pod mianem teorii „Szyfrów Transcendencji”.

„Szyfrem – jak pisze Jaspers – jest wszystko co zrodził człowiek – realność przedstawienia, myśl. Szyfry odnajdujemy w tradycji mitycznej, w tradycji religijno- kulturowej, w tradycji sakralnej, w tradycji poetyckiej i artystycznej, w filozofii”³. Szyfry uobecniają wymiar istotny rzeczywistości, który pozostając niezgłębioną tajemnicą jest też warunkiem możliwości urzeczywistnienia ludzkiego bytu (tj. samorealizacji egzystencji w jej możliwościach). Szyfry bazują na symbolach jako swej formie przejawiania się w rzeczywistości przedmiotowej. Są one jednak wyróżnione przez współdany „wymiar nieskończoności”, mają formę otwartą, która musi zostać wypełniona przez współkreującą je egzystencję. Jak słusznie zauważa religioznawca Louis Dupre⁴ fenomen symbolu religijnego (która to kategoria znajduje w przypadku szyfrów Transcendencji niekwestionowane zastosowanie) polega na „samoprzekraczalności”, jest on nie tylko znakiem odsyłającym do innego wymiaru rzeczywistości, ale przekracza swoją formę, jest swego rodzaju projekcją formy poza nią samą. Świat jaki odbieramy jest już, jakby powiedział inny współczesny mu, wybitny niemiecki filozof kultury Ernst Cassirer, zapośredniczony przez symbole, jednak u Jaspersa symbole zostają uposażone w, można powiedzieć, większą moc oddziaływania niż w koncepcji Paula Ricoeura czy wspomnianego powyżej Ernsta Cassirera. Powtórzmy: na gruncie *Existenzphilosophie* stanowią one o istocie człowieczeństwa, bowiem przez nie jedynie, człowiek odkrywa to, kim jest.

Szyfry, stanowiąc żywy organizm kultury w jej egzystencjalnym wymiarze, spełniają również istotną rolę w ontologii Jaspersa. Są one dla Transcendencji tym, czym przedmioty dla poznającego podmiotu, czy historia dziejów jako *res gesta* dla ducha, a wolność dla egzystencji, czyli płaszczyzną możliwości przejawiania.

² *Ibidem*, s. 318.

³ K. Jaspers: *Wiara Filozoficzna wobec Objawienia*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 14.

⁴ L. Dupre: *Inny Wymiar filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska, Znak, Kraków 1991, s. 121.

Szyfry jawią się jako swego rodzaju epifania Transcendencji w przestrzeni egzystencjalnej. Należy pamiętać, iż to, co wyróżnia Jaspersa na tle współczesnych mu filozofów egzystencji, jest nie tylko specyfika jego antropologii filozoficznej, ale co wynika z jego teistycznych inklinacji, rodzaj klamry ontologicznej, jaką spina rzeczywistość w postaci hierarchii obejmujących (*das Umgreifende*), którymi dopełnia kolejne stopnie bytu ludzkiego. Można stwierdzić, iż są one swoistym przetworzeniem interpretacji kantowskich idei regulatywnych traktowanych jako korelaty dla kolejnych poziomów człowieczeństwa. Kolejnym stopniom odpowiada świat jako całość tego co przedmiotowe, duch jako „me-reologiczna” całość tego co jest wytworem podmiotu na podobieństwo trzeciego świata Karla Poppera. I wreszcie „Obejmujące wszystkich Obejmujących” (*das Allumgreifende*) czyli sama Transcendencja, która jest dla egzystencji rodzajem dopełniającego bieguna. O ile egzystencja jest indywidualnym, „prywatnym” *arche* dla człowieka to Transcendencja jest jego *telosem*. Same w sobie egzystencja i Transcendencja pozbawione są swego zjawiskowego przejawu, nie mają go w postaci korespondującego fenomenu po stronie przedmiotowej, a jedynie analogon jakim, jak zaznaczyliśmy wyżej, jest dla egzystencji żywioł wewnętrznej wolności dla Transcendencji jest „mowa szyfrów”. Szyfr powstaje jako spotkanie tego, co indywidualnie usytuowane historycznie, czyli aktualnie realizującej się egzystencji, z tym co niegdyś było egzystencją, a teraz istnieje jako obiekt w kulturze, będąc jednocześnie podmiotowym uzupełnieniem, o które rozszerzamy nasze istnienie. Przez introjekcję naszej (historycznie realizującej się egzystencji) w świat wewnętrzny, stworzony i wyrażony pod postacią szyfrów zyskujemy dystans, przeżywamy nasze własne życie na podobieństwo narracji, która uzyskuje znaczenie nie tylko dla nas samych, stając się również tropem naszej indywidualnej drogi dla innych egzystencji.

Człowiek jako podmiotowość egzystencjalna rodzi się współcześnie z kulturą, jest w tej samej mierze jej twórcą, co jej by tak to ująć dziełem. W tym węzłowsku współzależnego powstawania przewodnikiem są nam szyfry Transcendencji, kamienie milowe samorozumienia. To w tej sferze człowiek kolejno wyzwala się z pęt świata natury (*Iliada*), odkrywa swoje wewnętrzne (*Boska Komedia*), odpowiedzialność obywatelską (wielki dramat grecki), oddziela się od społeczności (*Odyseja*), od rodu (*Hamlet*), wyobcowując się z natury ludzkiej pragnie nieskończoności (transcendencji) (*Gilgamesz*) i przez transformację (sublimację) odnajduje ją i „zamienia nagie pożądanie własnej biologicznej nieśmiertelności na nieśmiertelność w kulturze”⁵, by wreszcie (*Człowiek bez właściwości*) ponownie zatracić się w świecie swych projektów. Te wszystkie przywołane dzieła, które stanowią progi w kolejnych stopniach samorozumienia się człowieka jako istoty przeciwstawionej, ale i przede wszystkim organicznie odrębnej od świata natury, są z jednej strony artefaktami przeszłych kultur, z drugiej zapisami skryzalizowanej świadomości egzystencjalnej (w fazie przemian), która rozświetliła się i zgasła. Jednak partycypując w nich jako szyfrach – postuluje Karen Armstrong⁶, przechodzimy współczesny proces inicjacji kulturowej i rozgrywamy nasz prywatny mit w świecie

⁵ J. Wais: *Gilgamesz i Psyche. Z antropologii przemiany duchowej*, Eneteja, Warszawa 2001, s. 189.

⁶ K. Armstrong: *Krótką historią mitu*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 2005, s. 139.

współczesnym, w którym wszystkie mity umarły a koncepcje szczególnie egzystencjalne spoczywają w muzeum idei.

Jaspers poniekąd rehabilituje mityczną świadomość, (nie w takim stopniu jednak jak chcieliby tego apologety spod znaku New Age), która daje człowiekowi to, czego nie może dać mu nauka – poczucie celowości. W medium szyfów, które współtworzą dziedzictwo duchowe ludzkości, jak w prastarych mitach, życie staje się zadaniem a niezrozumiałe teorie – szyfrem, węzłem który rozplątujemy za pomocą naszego własnego istnienia, stawką w tej grze jest więc również samospełnienie w doczesności. Uprawianie filozofii dochodzi do swej tożsamości dzięki przyswajaniu przekazanych przez tradycję myśli, a przyswajanie to nie polega na adaptacji, nabywaniu wiedzy o tym co myśleli inni, lecz na przekładaniu tej wiedzy na własną myślową aktywność.

„Kulturę i jej formy zaistnienia należy interpretować tak aby zachowała swój charakter źródłowej naoczności (...) źródłowa naoczność to pytanie (..) przewyciężenie następuje dzięki pytaniu jako takiemu, bez odpowiedzi spełnienie dokonuje się tylko w naoczności jako takiej, w ruchu pytania (...) autentyczna dziejowość, w której powstaje i dopełnia się ta naoczność, musi pozostać otwarta (..) Mit, obrazy i opowieści tworzące naoczność mogą zawierać prawdę, zachowując swój nierozstrzygnięty charakter”⁷. W sztuce i kulturze „nie zachodzi tu dedukcja, lecz tylko rozjaśnienie zjawisk”⁸, jak pisze Jaspers: „Jeśli skierujemy pytanie wprost do egzystencji z której wyrasta tak sztuka jak i filozofia (..) U swego źródła sztuka jest rozjaśnianiem egzystencji dzięki upewnieniu które naocznie uobecnia byt w istnieniu”⁹.

W sztuce, co być może zabrzmi paradoksalnie, możemy jedynie uzyskać kontakt za pośrednictwem szyfrów ze źródłowymi naocznościami „Sztuka wypełnia się w skoku (*das Sprung*)”¹⁰, który jest izomorficzny względem praskoku (*das Ursprung*) w którym egzystencja odkrywa swoją odrębność wobec świata zjawiskowego. Co więcej, daje się zauważyć swoista „trójistotność” egzystencji, filozofii i sztuki, które współkomponują kulturę – „Sztuka tak jak i filozofia, istnieje w przyswajaniu, tworzeniu i w trwałym dziele”¹¹. „Obcowanie ze źródłowymi naocznościami – bez względu na to jaki jest jego sens – przekształca je w organon filozofowania. (...) Jako język prawdy owe naoczności są źródłowoogarniającą całością, niepodzielną jednią, która kształtuje i wypełnia ludzkie życie. W trakcie rozwoju wyodrębnia się z niej religia, sztuka i poezja. Następuje podział języka ostatecznej prawdy, lecz wszystkie jego części nadal przenika jednia: za jej sprawą ich źródłowa niepodzielnność nadal oddziałuje we wzajemnych powiązaniach”¹² i dalej „Dzięki źródłowym naocznościom w jedności religii, sztuki i poezji wyraził się całokształt naszej świadomości”¹³.

⁷ K. Jaspers: *Filozofia Egzystencji*, s. 377.

⁸ *Ibidem*, s. 377.

⁹ *Ibidem*, s. 305.

¹⁰ *Ibidem*, s. 306.

¹¹ *Ibidem*, s. 320.

¹² *Ibidem*, s. 321.

¹³ *Ibidem*, s. 321.

Człowiek egzystuje autentycznie w przestrzeni swoich możliwości, „tutaj” może uczłowieczając się, „stworzyć siebie na swój obraz i podobieństwo”, jednak aby skutecznie zrealizować swoje projekty, potrzebuje nici przewodniej – szyfrów. Inaczej niż u Sartre’a, gdzie cała odpowiedzialność spada na człowieka, czy Heideggera, gdzie zew sumienia nadchodzi znikąd, na gruncie filozofii Jaspersa głos wzywający mnie samego przychodzi z wewnątrz, jednak nie jest też tylko moją samoświadomością, idzie tu zapewne o poczucie obecności owego obcego czynnika, który jest współdany w mojej wolności, ale nie jest z nią tożsamy. Kultura pozwala nam go zrozumieć i wyrazić w formie zobiektywowanej.

Egzystencjalne pojęcie sztuki i kultury stanowi (za wyjątkiem może ściśle religijnej perspektywy traktujące je jako formy przejawu boskości), najwyższą formę jej rozumienia w sensie ponadhistorycznego dialogu między egzystencjami w obliczu Transcendencji. W Jaspersowskiej wersji egzystencjalizmu kultura staje się swoistym spoiwem łączącym wyalienowaną jednostkę ludzką i obcy wobec niej świat. Jej rola to przekraczanie podziału „świat-ja”, rozłamu między tym, co zastane i „ja” jako sumą możliwości samorealizacji. Kultura jest więc pomostem jedynącym człowieka ze światem, tym samym wyłamując się z dwubiegunowego podziału „ja – świat” staje się rodzajem trzeciego czynnika, nieredukowalnego do żadnego z dwóch pozostałych a zarazem pokrewnym obydwóm (w aspekcie materialnego substratu w drugim przypadku i jako projekt podmiotu w pierwszym). Człowiek w swym mniemaniu ze swej wynaturzonej istoty jest pokrewny światu kultury, w której odnajduje siebie jedynie partycypując w szyfrach – tej najwyższej formie inkultracji i osiąga pełnię człowieczeństwa nie danej mu w świecie natury. Na łonie kultury instynkt przetrwania sublimuje się w potrzebę wyrażenia siebie, problematyczności swego ja, swej historycznej sytuacji *sub specie aeternitas*.

Paul Klee stwierdził, że „sztuka nie przedstawia świata ale pozwala światu stać się widzialnym”¹⁴, podobnie sądzi Jaspers. Szyfry czynią niewytłumaczalny fenomen świata czymś zrozumiałym dla nas, oswojonym i pokrewnym nam. Niekategoryzowalność bytu ludzkiego zostaje tutaj uchwycona przez zapośredniczenie kulturowe w szyfrach w perspektywie Absolutu, a jego niewyczerpywalność (*individuum es ineffabile*) zostaje ujęta w nieskategoryzowanej formie jako uczestnictwo w pewnej wspólnej przestrzeni, gdzie egzystuje w stanie swoistego zawieszenia. Szyfry jako z natury swojej zawieszone odpowiadają w tym sensie statusowi egzystencji która nie istnieje jako obecność empiryczna. Zawieszenie myślenia uwalnia to co swoiście nieuwarunkowane. „Celem rozjaśnienia nie jest projekt bytu jako taki, nie posiadanie poznania, nie wynik, ale metodyczne uprzytomnienie bytu. Uprzytomnienie jest wszakże niejako zawieszeniem. Dokonuje się w nim odrywanie od gruntu, by zyskać oparcie prawdziwsze, póki wreszcie nie zostanie osiągnięty stan swobodnego zawieszenia w świecie, odniesiony do jedynego absolutnego oparcia w Transcendencji. (...) Tak więc na końcu nie ma oparcia, nie ma zasady, a tylko zawieszenie myślenia w bezdennej przestrzeni. Przeciwno umocowaniu i ubezpieczeniu w systemie myślowym, w którym się chronię i któremu się poddaję, pozostaję panem swoich myśli,

¹⁴ Paul Klee z serii Wielcy Malarze pod red. Arnaud Verdoya, Wrocław 2004, s. 16.

aby być otwartym dla Transcendencji i doświadczyć dzięki niej swoistego braku uwarunkowania w świecie”¹⁵. Czyli wynikiem nie jest zatem po stronie filozofii pewnego rodzaju wiedza pozytywna ale ruch myśli, a po stronie sztuki nie będący jej rezultatem czysty zachwyt estetyczny, ale pewne rozjaśnienie i zarazem, jak pisze sam Jaspers, „urabianie bytu myślącego”¹⁶.

Kultura w najwyższym sensie, jak zaznaczyliśmy, jest w takiej samej mierze skarbnicą dokonań człowieka, co czynnikiem upodmiotawiającym go. Jedynie w jej przejawach egzystencja rozpoznaje siebie w pewnego rodzaju „laboratorium wzorców autotranscendowania”, które są współobecne współczesnemu człowiekowi jako każdorazowemu odbiorcy kultury. W trzecim stadium odbioru kultury, które polega na współkreacji i inkorporacji szyfrów Transcendencji, kultura i sztuka stają się medium wyższego statusu istnienia. Kultura jako miejsce spotkania egzystencji z Transcendencją zostaje podniesiona do rangi „sanktuarium”, skarbnicy doświadczeń ludzkości, w których człowiek jako istota empiryczna doznaje upodmiotowiającego rozpoznania siebie jako egzystencji.

Jak już zasygnalizowaliśmy egzystencjalizm we właściwy sobie sposób skoncentrował się na człowieku, na tym co specyficznie ludzkie, próbując steoretyzować, a zarazem winkorporować subiektywizm jako wewnętrzną ludzką formę odniesienia się do świata, a tym samym uporządkować człowiekowi tkwiące w nim możliwości do tworzenia.

Jeżeli za dobrą monetę przyjmiemy tezę postawioną przez Hansa Jonasa¹⁷ o pokrewieństwie między średniowieczną gnozą manichejską a egzystencjalizmem, to na tle innych przejawów tej „gnozy XX wieku” Jaspers jawi się nieomal jako Pelagiusz wskazujący człowiekowi drogę do samowyzwolenia przez uświadomienie sobie swego statusu jako egzystencji. Czy życie w tak zinterpertowanym świecie kultury jest trafną odpowiedzią na Heideggerowski apel o egzystowanie autentyczne? To pytanie pozostaje otwarte, akcent pada jednak na poczucie owej więzi która ujawnia się w kulturze z Nieuwarunkowanym które jest współdane w naszej wolności, ale też nie jest z nią tożsame. Stanowi to jądro jaspersowskiej filozofii kultury.

Jej projekt jest przesłaniem zmierzającym w kierunku stworzenia pomostu między wyalienowanym człowiekiem a światem, stając się swego rodzaju ludzkim *creatio perpetua* innego wymiaru rzeczywistości, do którego współprzynależy, a który to przewyższa świat natury i biologiczną śmierć, bowiem jak pisze w ostatnich słowach swej autobiografii filozoficznej – „samorozszerzający się rozum nie jest włączony w krąg życia biologicznego”¹⁸. W perspektywie wieczności to kultura pozwala przetrwać temu co najwyższe, pierwiastkowi Transcendencji utkwionym w człowieku, a czego nie możemy odnaleźć w zewnętrznym świecie natury. Kultura pozwala ocalić to co specyficznie ludzkie, jest

¹⁵ H. Schnadelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, przekład Krystyna Krzemieniowa, s. 246.

¹⁶ K. Jaspers: *Autobiografia filozoficzna*, przeł. S. Tyrowicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1993, s. 47.

¹⁷ H. Jonas: *Religia gnozy*, przeł. Marek Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1994, s. 337–357.

¹⁸ K. Jaspers: *Autobiografia filozoficzna*, *op. cit.*, s. 13.

sztafetą międzypokoleniową, która przez wysiłek wszystkich ludzi pomaga stać się sobą każdej indywidualnej jednostce.

Trudno przesądzać o eschatologicznym charakterze uwag Jaspersa na niwie filozofii kultury. Sytuując ją we współczesnym kontekście sądzymy, iż stanowią one mocne remedium na wszelkie scjentystyczno-naturalistyczne koncepcje redukujące wymiar egzystencji człowieka do jego podstaw biologicznych i empirycznych.

KARL JASPERS' PROPOSAL OF EXISTENTIAL PHILOSOPHY OF CULTURE

The paper deals with concept of culture as reconstructed on the basis of a work of great German philosopher Karl Jaspers. The views of Jaspers *Existential Philosophy* are presented in connection with such key problems as an act of creation and reception of culture. Jaspers may be thought of in terms of one of the existential representatives of high culture as opposed to a low one. The reconstructed views of Jaspers are discussed within the framework of what is known as anthropological existentialism.