

„SITUAȚII-LIMITĂ” ȘI „TRANSCENDENȚĂ” LA KARL JASPERS

VASILE MACOVICIUC

Karl Jaspers (1883-1969) face o distincție între începutul filosofiei – care se referă la aspectul istoric – și originea filosofiei înțeleasă ca „izvorul de unde țâșnește în mod constant impulsul de a filosofa”¹. Această sursă originară – prin care ne este accesibilă filosofia trecutului și legitimăm filosofia contemporană – cuprinde mai multe aspecte: mirarea, starea de uimire și curiozitate din care se nasc întrebările și cunoașterea; îndoiala în privința cunoștințelor dobândite îndeamnă către analiza critică și desprinderea unor certitudini; răvășirea omului și sentimentul pierderii de sine îl obligă să-și pună întrebări privitoare la sine însuși și la condiția sa. Distribuind ierarhic aceste [re]surse perene ale filosofării, sintezele ideatice au ca menire orientarea în lume și iluminarea existenței umane. Însăși componenta metodologică a filosofiei, în accepțiunea lui Jaspers, nu se referă la operații și tehnici de îndrumare a cunoașterii, ci mai curând indică „o gândire capabilă să ilumineze, în noi și dincolo de noi, temeiul de unde ne vine înțelesul și îndrumarea”². Cercetările științifice cuprind o filosofare implicită, au presupuziții culturale, psihologice și epistemologice care le predispun la anumite interpretări legitime, creând prin conținuturile explicative mereu alte situații pentru sintezele filosofice. Însă, născută dintr-o altă sursă, filosofia dobândește o autonomie cognitivă și își asumă o finalitate specifică în raport cu viața cotidiană a oamenilor. Specializarea științifică actuală nu pune în umbră, ci, dimpotrivă, impulsionează nevoia de filosofie. Mai întâi, pentru că, centrându-și strict interesul asupra diferitelor zone și aspecte ale universului, atinge performanțe de cunoaștere, însă, în egală măsură, fragmentează lumea, pierzând din vedere totalitatea, unitatea, întregul. Prin știință, lumea este demitizată ireversibil; reactualizarea practicilor magice și a viziunilor animiste nu mai poate să însemne decât o lipsă de loialitate a omului față de sine însuși prin trădarea și/sau disprețul rațiunii. „Dar – continuă Jaspers – demitizarea lumii este alterată dacă se aduce într-însa o stare de spirit obținută prin moștenirea experienței tehnice.” De pildă, întrebuițăm produse, aparatură, facilități civilizatorii create de tehnica modernă, fără a avea suportul elementar de cunoștințe. Deprinderile astfel cristalizate afirmă un optimism latent

¹ Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Traduit d’allemand par Jeanne Hersch, Paris, Librairie Plon, 1981, p. 15.

² Karl Jaspers, *Initiation à la méthode philosophique*, Traduit de l’allemand par Laurent Jospin, Éditions Payot & Rivages, 1994, p. 6.

care duce către mitizarea științei și acreditează opinia că aceasta, deși are de investigat încă multe domenii și aspecte asupra cărora nu a ajuns să se pronunțe, nu va întâmpina piedici serioase, pentru simplul motiv că totul este inteligibil. Prin urmare, neexistând în viața socială curentă o modă a gândirii științifice – ci doar o folosire a rezultatelor sale tehnice –, se formează noi obișnuințe mentale și tipuri de reacție afectivă care distrug viața cotidiană prin orbirea sufletului. „Vechea magie a fost înlocuită de către o gândire fără idei, cvasi-magică”³. Viziunile despre lume în cadrele cărora oamenii și-au trăit viața nu au valoare pentru știință, dar nici nu pot fi zămislite sau distruse de către modelele științifice. Ele continuă să supraviețuiască și să ofere grile, matrici, simboluri prin intermediul cărora oamenii descifrează, înțeleg, își aproprie viața, istoria, lumea. Știința a grăbit simplificarea lor, distrugându-le aura, impactul psiho-spiritual, atmosfera și forța de convingere.

Peste tot unde pătrunde știința, apar noi obiecte ale cunoașterii și, împreună cu acestea, sugestia unui progres la infinit. Răul începe doar atunci când, în locul Ființei ca atare, se păstrează ca semnificative pentru umanitate doar acele porțiuni, domenii, fragmente care sunt cunoscute științific, iar tot ceea ce momentan nu poate fi obiect al investigației riguroase este decretat ca non-existent. Atunci – subliniază Jaspers –, „în locul științei, se obține o superstiție a științei”, și aceasta strânge la un loc, „sub masca unei pseudo-științe, o grămadă de aiureli în care nu se află nici știință, nici filosofie, nici credință”⁴. Ființa este vidată de conținut, actul de a exista eșuând în concepții și experiențe abstracte, inconsistente. Filosofia contemporană are, în opinia lui Jaspers, tocmai menirea de a restabili căile de acces către Ființă – înlăturând barajele menționate mai sus – și să restituie pe om lui însuși. Cunoașterea de care dispunem este în mod fatal legată de noi înșine ca subiecți, și se dovedește utilă pentru adaptarea în orizontul lumii date. Însă, de îndată ce fiecare ins își asumă deschiderea către transcendență – prin saltul de la facticitate la existență –, cunoașterea însăși începe să fie umilită; transcendența devine fapt de credință; obiectul gândirii metafizice se înfățișează ca cifru accesibil doar iluminării existențiale. Ieșirea din propria subiectivitate către semeni – prin comunicare și iubire – încearcă fundarea ființei, priceperea întregului situat dincolo de orice sciziune/dualitate subiect-obiect. Omul este integrat în și deopotrivă depășit de ansamblul subiecților și obiectelor care sunt altceva decât el însuși, la rândul său nefiind nici subiect și nici obiect; numit uneori Dumnezeu, alteori „cuprinzătorul” („înglobantul”), acest întreg este și rămâne pentru om misterul care i se refuză, stimulând însă transcenderea de sine.

Într-un asemenea referențial conceptual, Jaspers surprinde diferențele dintre două tipuri de adevăr: „există adevăruri care suferă prin retractarea lor și există adevăruri neafectate de retractare”. „Adevărul din care trăiesc nu poate fi decât cel cu care mă identific: el este istoric în manifestarea sa, nu are o valabilitate

³ *Ibidem*, p. 16.

⁴ *Ibidem*, p. 17.

universală în formularea sa obiectivă, dar este necondiționat. Adevărul pe care îl pot demonstra există și fără mine; el este universal valabil, neistoric, atemporal, dar nu este necondiționat, ci mai curând dependent de ipotezele și metodele proprii cunoașterii în conexiunea finitului”⁵. Primul tip de adevăr angajează profund interioritatea umană, întrucât îi legitimează temeiul și sensul vieții. În această categorie intră filosofia, în măsura în care trebuie să-și integreze ca element fundamental cunoașterea riguros științifică a tot ceea ce – în contextul cultural și istoric dat – este accesibil investigației, fără însă a se reduce la știință. Credința filosofică presupune o nemijlocire a subiectului cu obiectul/conținutul său, fără însă a putea fi redusă la o simplă stare psihologică descriabilă ca atare; ea constă mai degrabă într-o conștientizare și activare a [re]surselor filosofării prin mijlocirea indispensabilă a istoriei și gândirii, refuzând fixarea definitivă în dogme și adevăruri circumstanțiale spre a rămâne “cutezanța deschiderii radicale”⁶. Filosofia este în mod esențial filosofare, deci o activitate reflexivă, spirituală ale cărei plăsmuiri nu sunt definitive, nici universale, nici închise în ele însele. Opera gândirii nu este decât începutul adevărului, iar întregul adevăr presupune transformarea ideilor în stil de viață, modelarea existențială. Orice încheiere sistematică nu poate fi decât câștig provizoriu, prilej, confirmare, impuls, pregătire pentru exercițiul neostenit al gândului întemeietor.

Reflecția filosofică urmărește iluminarea situațiilor reale în care omul trăiește, transgresând aparențele prin angajarea propriei ființări în orizontul unor „virtualități indeterminate”⁷. Demersul comprehensiv al filosofiei presupune depășirea nemijlocirii empirice. Numeroase științe specializate studiază omul sub diferite aspecte, ca ființă naturală, socială, istorică. Contribuțiile științelor psihosocio-umane nu pot fi puse la îndoială; însă omul ca ființă integrală nu poate fi redus la însumarea unor specii de cunoștințe; dincolo de acestea, omul este ceva în plus: „o libertate care scapă oricărei cunoașteri obiective, dar care îi rămâne totuși actuală ca o realitate indestructibilă”⁸. Așadar, omul poate fi tratat ca obiect al cercetării științifice, dar și ca prezență a unei libertăți inaccesibile discursului științific în măsura în care este vorba de „o realitate pe care ne este imposibil s-o contestăm: omul este; el [se] aprofundează în momentul în care este cu adevărat conștient de sine însuși. Ceea ce putem ști despre el nu este complet; ființa sa nu o putem decât resimți în chiar obârșia gândirii și acțiunii noastre. Omul este în principiu mai mult decât ceea ce poate ști despre sine.”

Suntem conștienți de libertatea noastră în măsura în care recunoaștem că anumite exigențe ne privesc direct; le putem satisface sau ne sustragem de la ele,

⁵ Karl Jaspers, *Texte filosofice*, Prefață: Dumitru Ghișe, George Purdea, trad. din limba germană de George Purdea, Edit. Politică, 1986, pp. 109–110.

⁶ *Ibidem*, p. 115.

⁷ Karl Jaspers, *Philosophie [Orientations dans le monde. Eclaircissement de l'existence. Métaphysique]*, Traduction de Jeanne Hersch, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 1986, p. 3.

⁸ Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, ed. cit., p. 65.

Însă nu putem contesta faptul că noi înșine luăm deciziile și prin acestea dăm seama de noi înșine, suntem răspunzători. Cel care este ispitit să nege această evidență trebuie să-și interzică orice exigență în privința celorlalți oameni. Pentru a sesiza ceea ce suntem trebuie ca, pe lângă siguranța faptului că suntem liberi, să conștientizăm o altă determinație: „omul este ființa care se raportează la [se bizuie pe, se încrede în – n.n.] Dumnezeu”⁹ ca ipostază exemplară sub raport cultural și existențial a transcendenței. Nu ne-am creat noi înșine; de aceea, fiecare poate gândi despre sine că s-ar fi putut să nu fie; aceste aspecte aparțin și animalelor. Dar, spre deosebire de acestea, luăm decizii prin noi înșine, astfel încât nu suntem supuși în sens strict unei legi naturale. „Această libertate nu o avem prin noi înșine; în libertatea noastră, suntem nouă înșine un dar. Când nu iubim, când nu știm care ne este datoria, nu putem obține cu forța libertatea noastră. În momentul în care ne decidem în mod liber, atunci când totul dobândește sens pentru noi și astfel copleșiți ne punem stăpânire pe propria viață, avem conștiința de a nu datora ființa noastră doar nouă înșine.” În/prin exercițiul libertății propriile noastre acțiuni ni se prezintă ca fiind necesare; nu este vorba de vreo constrângere exterioară sau de un determinism inflexibil, ci de acordul interior al ființei noastre cu noi înșine, în sensul că nu suntem dispuși să valorizăm altă dorință decât cea care tocmai ne stăpânește: „avem conștiința faptului de a fi în noi înșine, în libertatea noastră, un dar al transcendenței. Cu cât omul este cu adevărat liber cu atât este mai sigur de Dumnezeu. Când sunt într-adevăr liber, sunt sigur că nu ființez prin mine însumi.” Niciodată oamenii nu sunt lor înșile suficienți și, de aceea, tind către un dincolo și se înnobilează cu profunzimea conștiinței unei transcendențe, iar prin această reflecție asupra propriei ecuații existențiale devenim transparentți nouă înșine, făcându-ne să vedem atât ceea ce efectiv suntem cât și ceea ce putem deveni. Această raportare la transcendență „coincide cu libertatea”¹⁰ și izbucnește pentru orice om atunci când realizează saltul prin care se smulge din preocupările simplei supraviețuirii pentru a-și asuma ființarea autentică. Pe această cale, cu adevărat eliberat de lume, este în sfârșit deplin deschis lumii. Omul poate fi independent pentru că trăiește legat de Dumnezeu – înțeles ca indice, simbol și miză a transcendenței –, iar pentru el există Dumnezeu doar în măsura în care tocmai el, ca om, există cu adevărat.

Ca realitate empirică în lume, ființa omenească este un obiect care poate fi studiat în individualitatea sa ireductibilă, ca subiectivitate obiectivată. Teoriile științifice spun fiecare în parte câte ceva despre om, similar modului în care relevă anumite aspecte ale realului. Datorită științelor specializate „omul este cel *care știe*” despre condiția sa numeroase adevăruri, dar omul „totdeauna este *mai mult decât ceea ce știe despre sine*”¹¹. Având pretenția de a acoperi – prin

⁹ *Ibidem*, p. 66.

¹⁰ *Ibidem*, p. 67.

¹¹ Karl Jaspers, *Philosophie [Orientations dans le monde. Eclaircissement de l'existence. Métaphysique]*, ed. cit., pp. 756 - 757.

complementaritate și cumulativ – omul în întregime, științele particulare pierd din vedere tocmai faptul că autenticitatea acestuia constă în exercițiul libertății și în puterea transcenderii: „ca *existență posibilă*, sunt o ființă care se raportează la virtualitatea sa și, ca atare, scapă oricărei conștiințe generale”¹², neputând fi cunoscută ca întreg, ca entitate/sinteză ireductibilă. Acceptând limitele cunoașterii, ne vom încrede lucid în ceea ce ne orientează libertatea prin chiar însăși libertatea noastră când aceasta se sprijină pe o ipostază a transcendenței. Prin asemenea delimitări, Jaspers nu pune la îndoială valoarea și utilitatea cunoștințelor științifice, ci sugerează principiul conform căruia acestea își păstrează validitatea într-un sistem de referință irelevant în privința circumscrierii determinațiilor ireductibile ale condiției umane; specificul umanului nu numai că rezistă, ci se sustrage unui tratament obiectual. Regula de conduită singularizează omul; viața lui nu mai urmează, de-a lungul generațiilor, maniera repetitivă conformă legilor naturale, specifică altor specii; deci, viața omului nu se desfășoară ca un proces natural pur și simplu. Libertatea îl face să nu fie liniștit, sigur în ființarea sa, oferindu-i totuși șansa de a deveni ceea ce este capabil să fie, să-și priceapă și să-și asume ființarea cea mai autentică: „îi este dat, împreună cu libertatea sa, să fie în stare a se servi de viața sa ca de o materie primă”.

Omul are o istorie, întrucât se supune nu doar unei eredități biologice, ci trăiește potrivit cu tradiția, are o ereditate socio-culturală. Libertatea solicită să fie călăuzită. Această trebuință este satisfăcută prin înlocuitorul reprezentat de constrângerile exercitate de la om la om. Dar Jaspers identifică sensul tare al rezolvării acestui deziderat în faptul că „omul poate să trăiască sub îndrumarea lui Dumnezeu”. Deși Dumnezeu nu este în preajmă ca o realitate sesizabilă, atunci când omul depășește penibilul îndoielilor prin luarea unei decizii grave de care depinde întregul curs al vieții sale, această certitudine este resimțită ca fiind libertatea însăși care îngăduie acțiunea: „cu cât omul se știe în mod hotărât liber în lumina acestei certitudini, cu atât mai limpede devine, de asemenea, pentru el transcendența care îl face să fie”¹³. Dumnezeu îndrumă omul, dar nu în manieră nemijlocit perceptibilă și nici prin porunci sigure. „Vocea lui Dumnezeu se face înțeleasă prin ceea ce se revelează ființei omenești individuale atunci când aceasta se convinge de ea însăși, deschizându-se către tot ceea ce vine din sine, din fondul tradiției și din mediul ambiant”. Așadar, transcendentul călăuzește omul numai în și prin exercițiul libertății personale. Fiecare se orientează după anumite judecăți care se referă la propriile sale acte cu intenția de a le stimula sau împiedica, de a le corecta sau confirma. „Chemarea lui Dumnezeu ce judecă atitudinea omului nu are altă exprimare în timp decât această sentință a omului însuși asupra propriilor sale sentimente, mobiluri și acțiuni. Omul se cercetează cu atenție și se apreciază liber și cu bună credință; se învinuiește pe sine, se aprobă el însuși, găsind aici, indirect,

¹² *Ibidem*, p. 11.

¹³ Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, ed. cit., p. 69.

niciodată definitiv și totdeauna imprecis, judecata lui Dumnezeu”¹⁴. Este, deci, eronată încercarea de a identifica cerințele exprese ale lui Dumnezeu față de noi înșine ca persoană astfel încât să putem miza pe ele la nesfârșit. Adevărata cale este cea care presupune distingerea aspră a propriei noastre tendințe până la a ne lua în serios rolul de instanță absolută și stăruința suverană, fie măcar în mulțumirea pe care o avem față de conduita noastră morală și în năzuința către perfecțiune. În realitate, omul nu poate fi totdeauna satisfăcut de el însuși; pentru a se analiza, nu se poate sprijini decât pe el însuși; chiar dacă este dispus să pună preț pe aprecierea pe care i-o acordă ceilalți, hotărâtoare este în ultimă instanță acea judecată pe care n-o va auzi niciodată în lume: judecata lui Dumnezeu. Nimeni însă nu se poate transforma în judecător absolut de sine; pentru fiecare, valorizarea cu care îl întâmpină ceilalți este foarte importantă.

Deși raportarea la transcendență întemeiază semnificația/sensul hotărârilor noastre, prin însăși natura sa, transcendența nu se pretează la reprezentări concrete. Așa cum sintetizează Filiz Peach, pentru Jaspers, transcendența semnifică o „dimensiune a realității care este în cele din urmă nonobiectivabilă”. „Această dimensiune atotcuprinzătoare și non-empirică a realității este inseparabilă de lumea empirică, dar este dincolo de orice obiectivitate. Jaspers insistă asupra faptului că, fără concretețea lumii nu poate exista Transcendența. Ceea ce înseamnă că Transcendența nu poate fi separată de domeniul empiric; dacă s-ar fi putut, ar fi o abstracție lipsită de sens. Transcendența este ascunsă în faptul că acesta [empiricul – n.n.] nu poate fi un obiect finit de cunoștințe”¹⁵. Totdeauna, actul transcenderii este însoțit de conștiința faptului că ordinea empirică nu produce/propune prin ea însăși un răspuns la căutarea unității și sensului vieții/lumii ca atare, îndrumând subiectul către posibilitățile mult mai profunde ale libertății existențiale; conștientizarea faptului că înainte de transcendere/transcendență nimic nu are cu adevărat valoare constituie matricea oricărei libertăți autentice. Jaspers insistă asupra faptului că fără imanența lumii nu poate exista Transcendență¹⁶. În ipostaza de Dasein, omul se confruntă cu lumea, are trebuințe și este impulsionat să ia decizii prin care se implică în activități lumești ca o ființă printre alte ființe. Filiz Peach atrage, totuși, atenția asupra faptului că nu trebuie să se identifice conceptul lui Jaspers *Dasein* cu accepțiunea heideggeriană. „Cu toate că, în ambele cazuri, Dasein este un mod empiric al ființei, conceptul *Dasein* are la Jaspers un aspect transcendent. Jaspers indică acest aspect transcendent al ființei umane afirmând că existența empirică, ca atare, nu este realitatea umană în ansamblul său, ci numai realitatea umană așa cum ni se pare că este. De asemenea, el sugerează că trebuie să existe mai mult decât simple apariții. Cu alte cuvinte, realitatea în ansamblul său

¹⁴ *Ibidem*, p. 70.

¹⁵ Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, Edinburgh University Press Ltd, 2008, p. 37.

¹⁶ Mai pe larg – Alan M. Olson, *Transcendence and Hermeneutics. An interpretation of the philosophy of Karl Jaspers*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London, 1979, p. 17.

include un tărâm transcendent, care este conectat la aspectul transcendent al omului. Aceasta este principala diferență între Jaspers și conceptul lui Heidegger *Dasein*¹⁷.

Întrucât trăim într-o realitate nemijlocită, sensibilă, avem nevoie de întărirea încrederii în ceea ce suntem și putem face prin experiențe curente; dintre acestea, un înțeles aparte capătă relațiile de la persoană la persoană prin care căutăm o relație cu transcendența – în termeni inadecvați – sub forma unei întâlniri concrete cu Dumnezeu personal. Omul care și-a lămurit viața respinge tot ceea ce încearcă să-l descurajeze, cu o încredere – în fața a ceea ce nu poate nici suporta, nici înțelege și nici să admită – ce-i permite să-și vadă toate posibilitățile și chiar situațiile care nu au altă ieșire decât moartea ca trimise de către Dumnezeu: „orice situație concretă devine o sarcină pentru omul liber, care nu rămâne vertical, care nu se înobilează și nu eșuează decât în libertate”¹⁸. Însă această angajare în lumea reală și puterea de a înlătura tot ceea ce încearcă să rupă omul de pământ nu trebuie să aibă ca țel atingerea unei oarecare fericiri imanente, a unei bunăstări egoiste. Adevărata sarcină a omului „nu devine clară decât prin transcendența/transcenderea acestei realități unice, și prin absolutul iubirii care se revelează din ea; această iubire, infinit deschisă prin rațiunea transcendentă, știe să vadă ființa și să dezvăluie în realitățile lumii scrierea cifrată a transcendenței”.

Existența nu poate fi conceptualizată, nu poate deveni obiect – asemenea altora – pentru discursul rațional. Deci, pot exista ca ins, dar niciodată nu voi putea surprinde prin gândire conținutul acestei existențe decât cu riscul de a o schematiza, trădând-o și ajungând astfel la o imagine neconcludentă sub raport teoretic și inacceptabilă din punctul de vedere al vieții efective. Această dificultate nu ține numai – și nu în primul rând – de puterile limitate ale rațiunii, ci chiar de natura problemei puse în discuție. Întrucât existența se referă la om și nu la lucruri (care sunt pur și simplu), este imposibil de surprins riguros în structuri ideatice determinațiile omenescului: interioritatea, devenirea, temporalitatea, libertatea, angajarea în câmpul posibilului ș.a.m.d. Omul nu poate fi redus la componentele sale empirice. Dimpotrivă, ființarea empirică [*Dasein*] conține în sine existența [*Existenz*] doar ca pe o simplă posibilitate. De aceea, Jaspers notează: „Nu mă pot îndoii de faptul că *eu sunt* empiric, dar de *eu exist* pot întotdeauna să mă îndoiesc pentru că pot întotdeauna să mă îndoiesc de faptul că eu însumi sunt autentic”¹⁹. Eu însumi știu că sunt și am certitudinea acestui fapt; după cum ceilalți pot cunoaște ceea ce eu sunt; situația mea socială, trecutul, caracterul pot constitui obiectul specific al unei asemenea cunoașteri; dar existența mea scapă oricărei cunoașteri; o descopăr în mine însumi nu ca pe o realitate încheiată, ci ca posibilitate de a fi, nu ca pe o esență care se actualizează, ci ca mod de a fi ce nu se pretează să fie tratat

¹⁷ Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, ed. cit., p. 33-34.

¹⁸ Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, ed. cit., p. 74.

¹⁹ *Ibidem*, p. 75.

ca obiect; calitatea de om nu este un simplu dat, ci constă în și este dependentă de modul în care îmi dezvălui și asum această realitate/condiție în termenii experiențelor existențiale situate dincolo de ambiția și puterile rațiunii. Existența este, deci, insinuată în actele fundamentale care (și prin care se) implică omul față în față cu sine însuși. Așa cum menționează Jean Wahl în studiul prin care îl situează pe Jaspers în galeria gânditorilor cu descendență kierkegaardiană, „existența este conștiința existenței în măsură în care aceasta se refuză conștiinței”²⁰, nu consimte la conștientizare decât opunându-i-se și depășind-o. De aici rezultă antinomiile interiorității și paradoxurile spiritului pe care Kierkegaard le evidențiază în eforturile sale de a reabilita problemele subiectivității în fața sintezei hegeliene. Filosofia existenței „este deci o căutare de sine însuși, dar este o cercetare care nu are obiect propriu-zis pentru că își instituie obiectul pe măsură ce îl inventează. A exista nu înseamnă doar a fi în viață – un termen folosit în locul celui de a exista, de pildă la Nietzsche sau Bergson, și care a creat atâtea confuzii acestor filosofi –, ci constă în a încerca să gândească și să dorească depășirea oricărei cunoașteri obiective”²¹.

Datorită faptului că este prezentă și mereu activă o distanță, pe de o parte, între realitatea existențială și gândire, iar, pe de altă parte, între existența efectivă și transcendență, „conștiința existențială va fi totdeauna în tensiune antinomică”²²; existența constă în ceea ce eu sunt, nu în ceea ce pot vedea, doresc sau știu/cunosc, astfel încât îmi sunt accesibile doar anumite aspecte/determinații [prin] care mă definesc, dar nu pot avea o imagine despre mine însumi ca întreg/totalitate, ca sinteză omenească unică/irepetabilă. „Există totdeauna în cel care gândește ceva care depășește ceea ce el gândește”; prin urmare, existența este și rămâne insesizabilă/inexprimabilă în termenii universalității logice, întrucât este vorba de „autenticitate și unicitate”²³. Înțeles ca „termen tehnic”, „existența se referă la dimensiunea non-empirică și non-obiectivă a ființei umane”, fiind „un miez interior inefabil al individului. După cum Jaspers însuși recunoaște, este ceva „de neînțeles”, în sensul că nu i se poate da o definiție precisă”²⁴ – notează Filiz Peach. Insuficiența cunoașterii impulsionează nevoia de a voi și dori, însoțită de întreg spectrul trăirilor interioare, inefabile, angajate în fața propriei posibilități care nu poate fi obiectivată pentru simplul motiv că este nepuizabilă. Prin urmare, interesul pentru un discurs ontologic pur este serios afectat și trebuie să-și încorporeze tocmai acest impuls al persoanei umane de a dobândi ființa la care nu poate avea acces prin cunoașterea propriu-zisă. „Întrebării *ce sunt?* i se substituie

²⁰ Jean Wahl, *Études kierkegaardianes*, Fernand Aubier, Éditions Mouton, Paris, 1938, p. 576.

²¹ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, II, Quadrige / PUF, 1991, p. 567.

²² Jean Wahl, *Études kierkegaardianes*, ed. cit., p. 516.

²³ *Ibidem*, p. 515.

²⁴ Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, ed. cit., 2008, p. 35.

întrebarea: *ce pot fi?*, și existența însăși hotărăște asupra propriei esențe în loc să fie esența cea care se actualizează în existență”²⁵. Nu întâmplător, în filosofia existențială a lui Jaspers de o atenție aparte se bucură tema libertății: omul însuși decide asupra ființării sale. În acest sens, Jean Wahl sesizează faptul că, pentru Jaspers, „existența este alegere, însă această alegere este determinată de datul care sunt. Îmi sunt dat într-un anume fel mie însumi, și această alegere nu este adesea decât o iluzie, sau, cel puțin, nu există alegere decât între posibilitățile inventate retrospectiv”; întrucât este „alegere și dat”, existența nu poate fi descrisă decât prin „concepțe care sunt contradictorii: opoziție și contopire, distanțare și creație, alegere și non-alegere”; fiind exclusă posibilitatea de a fi dedusă dintr-o esență prealabilă, existența poate fi definită prin/ca „intensitate” și „ireductibilitate” a conținuturilor sale²⁶. Ca posibilitate existențială unică, existența poate fi actualizată în fiecare individ prin alegeri și decizii circumstanțiale, întrucât – sesizează Alan M. Olson – „Existența nu are nici o realitate fără *Dasein*, și numai prin *Dasein* poate fi reprezentată în lumea empirică”, fiind nucleul real al auto-ființării, modul autentic al realizării de sine²⁷.

În opinia lui Jaspers, filosofia care eșuează în sisteme închise, cu orgoliul proprietății asupra adevărului absolut, își trădează vocația. Filosofia este în primul rând filosofare, adică o activitate reflexivă care intenționează limpezirea căilor către adevăr, fără însă ca prin aceasta să ai pretenția posesiunii unor certitudini ultime. Tocmai de aceea, fondul său interogativ angajează nu doar spiritul, ci ansamblul difuz al straturilor existențiale prin care omul își conștientizează temeiurile și șansele în raport cu lumea și cu sine însuși. Menirea reflecției filosofice constă în căutarea/identificarea Ființei prin implicarea propriei interiorități. Omul se găsește de fiecare dată în situații determinate, aflate în schimbare, asupra cărora el însuși poate într-o anumită măsură să intervină, modificându-le în căutarea unor prilejuri de afirmare. Dar anumite situații se perpetuează în esența lor, chiar dacă atotputernicia lor se prezintă deghizat. Numim situații-limită aceste situații fundamentale pe care le implică viața noastră. Cu alte cuvinte, nu le putem depăși, nici nu le putem transforma. De pildă, omul nu poate acționa decât aflat în situații determinate, chiar dacă acestea pot fi schimbate. Jaspers distinge patru situații-limită: moartea, suferința, lupta și culpa. În ființarea curentă, empirică, sub presiunea intereselor vitale, adaptative, omul face abstracție de aceste situații-limită, uitând de pericolele care îl pândesc permanent, precum și de precaritățile constitutive speciei umane. Ne sustragem acestor evidențe ultime, amânăm conștientizarea sau ocolim adevărul prin voalare, îmbrățișând credințe și viziuni despre lume și om care suspendă șocurile, sunt reconfortante sub raport

²⁵ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, ed. cit., pp. 567-568.

²⁶ Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel, 1944, pp. 27-28.

²⁷ Alan M. Olson, *Transcendence and Hermeneutics. An interpretation of the philosophy of Karl Jaspers*, ed. cit., p. 36.

psihologic, întemeiază certitudini vitale, satisfac nevoia de siguranță interioară în fața universului. Așa cum notează Jaspers, uităm că va trebui să murim, uităm că suntem vinovați, că suntem la discreția hazardului. Însă în fața situațiilor-limită devenim conștienți că nu mai avem de-a face cu acele împrejurări concrete pe care putem să le manevrăm în avantajul nostru, urmărind satisfacții și atingerea unor interese vitale. Dar, în ipostaza sa factică/empirică, omul ricoșează în fața situațiilor-limită și evadează în felurile moduri pentru a disimula tragicul esențial. Situațiile-limită pot fi sesizate la adevărata lor dimensiune și gravitate prin trăiri metafizice, de tipul angoasei și disperării – care sunt adevărați amplificatori existențiali. Dacă deznădejdea este urmată de modificări sufletești și spirituale, de re-crearea propriei persoane de către noi înșine prin interiorizarea situațiilor fundamentale, putem vorbi de o schimbare radicală a regimului existențial, cu alte cuvinte, are loc saltul – prin ruptură – de la ființarea factică, empirică [*Dasein*], la existență [*die Existenz*], de la viața inautentică înspre o viață autentică. „Omul este scindat în el însuși înăuntrul conștiinței sale întrucât a pierdut siguranța naturii”, iar dacă acceptăm natura/naturalitatea drept criteriu suprem, „trebuie să-l considerăm pe om ca fiind bolnavul realului empiric”²⁸. Transcenderea este orientată de viziunile despre lume care propun ierarhii valorice, accente axiologice, paradigme ale autenticității. „Omul trăiește, prin natura sa, în sciziunea dintre subiect și obiect, și nu are niciodată, în acest mediu, o stare de liniște și de odihnă, ci mai degrabă aspiră și tinde continuu spre un capăt, un scop, o valoare, un bun oarecare”. Scopul final, telos-ul absolut reprezintă o preocupare umană firească; relativizarea valorilor atrage după sine îndoiala, neîncrederea, neliniștea; în sfârșit, situațiile-limită provoacă disperare și angoasă în fața structurii antinomice a existenței: „noi înșine și lumea ne-am despărțit în manieră antinomică”²⁹, atrăgând după sine distrugerea valorilor, contradicția, eroziunea sensului/rostului, iar această contradicție structurală nu poate fi eliminată.

Jaspers consideră că o idee mai clară asupra condiției noastre de oameni se poate obține prin conștientizarea nesiguranței pe care ne-o sugerează, propune și impune tot ceea ce ființează în lume; incertitudinea care ne înconjoară și ne modifică stările ne obligă spre acceptarea lucidă a faptului că este imposibil – deși pare ademenitor – să mizezi pe ceea ce se află în lume, în imediatitatea empirică. Fără îndoială, în condiții obișnuite, această evidență existențială nu trezește un interes aparte: omul depune eforturi către atingerea unor scopuri care îi produc satisfacții și senzația împlinirii, profită de prilejuri, caută îndărătnic fericirea, speră ș.a.m.d., privind raporturile cu mediul și, prin extensie imaginativă, cu universul întreg sub aspectul benefic, avantajos, de familiaritate cel puțin latentă. Traumele, dacă nu depășesc o anumită intensitate și durată, sunt receptate ca episodice și ca

²⁸ Karl Jaspers, *Philosophie [Orientations dans le monde. Eclaircissement de l'existence. Métaphysique]*, ed. cit., p. 498.

²⁹ Karl Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, Traduzione italiana di Vincenzo Loriga, Roma, Astrolabio, MCML, www.scribd.com/Filosofia_in_Ita4, pp. 267, 268.

simple perturbații, abateri care nu anulează vechile obișnuințe liniștitoare psihic și spiritual, nu anulează confortul convențiilor de normalitate. Atunci când stările de durere, suferință, slăbiciune, eșec ș.a. pot fi și chiar sunt depășite, disperarea se rezumă la șocuri emoționale și tulburări interioare care nu lasă urme; tocmai de aceea se revine, fără piedici serioase, la vechiul stil de viață în care omul uită de sine și se mulțumește cu savurarea plăcerilor curente. Înțelepciunea lumescă aduce un spor de precauție; anumite garanții se ivesc prin cunoașterea și stăpânirea naturii cu ajutorul tehnicii; comunitatea organizată a energiilor umane sporește încrederea omului în sine însuși, cultivându-i în același timp sentimentul/iluzia că este protejat. Totuși, dincolo de încercarea de a supune natura pentru satisfacerea nevoilor umane, este evidentă o imprevizibilitate de fond, însoțită de o amenințare fermă/persistentă care, în cele din urmă, pregătesc eșecul. Legea insensibilă a muncii, bătrânețea, boala și moartea nu dispar. Tihna oferită de natură este episodică și înșelătoare, o excepție întâmplătoare înăuntrul nesiguranței atotstăpânitoare. Prin urmare, „omul este singura ființă care *acționează*, se găsește *în dezbin* cu viața sa empirică”³⁰. Exercițiul alegerii/libertății îngăduie ca absolutul să fie/devină o exigență a vieții, deși scoate în evidență o fragilitate constitutivă a condiției umane: „este tocmai acea fragilitate care face posibil absolutul datorită faptului că viața nu se mai derulează înăuntrul unei necesități sigure și fără echivoc”, închisă asupra sa însăși, ci „numai prin absolut poate să se producă, în realitatea sa problematică, irupția ființei.” Actul absolut are dimensiunea idealului/idealității, are consecințe existențiale, referindu-se, în același timp, la ceva transcendent care urmează să devină realitate. Pentru diferitele forme structurate ale realității – precum natură, viață, suflet, societate, stat – „absolutul poate, în virtutea celei mai înalte din legile sale, să devină excesiv, absurd, distructiv, pentru a trece, pornind de la originea sa, către noi actualizări”³¹.

Structurile de organizare a spațiului social limitează lupta tuturor împotriva tuturor, estompând granițele incertitudinii fiecăruia astfel încât suspiciunea continuă și nesiguranța pot fi înlocuite de valorile întrajutorării. Limitele sunt însă evidente; protecția nu poate fi satisfăcătoare sub raport psihologic și, de aceea, nu poate suspenda starea de nesiguranță. O altă cale de refugiu în fața imprevizibilului agresiv al lumii este cea prin care protecția este căutată în „ceea ce este demn de încredere, ceea ce atrage fără ezitare, pământul natal, patrie și peisaj, părinți și străbuni, frați, surori, prieteni, tovarășul de viață. Există apoi fundamentul creat prin tradiție, de-a lungul istoriei: limba maternă, credința, opera gânditorilor, poezilor și artiștilor.” Dar nici o tradiție nu poate fi pe deplin liniștitoare: „este în întregime operă omenească” („Dumnezeu nu este nicăieri în lume” – subliniază Jaspers) și, prin urmare, „nu ne oferă un adăpost sigur”³². Tradiția ni se înfățișează,

³⁰ Karl Jaspers, *Philosophie [Orientations dans le monde. Eclaircissement de l'existence. Métaphysique]*, ed. cit., p. 496.

³¹ *Ibidem*, pp. 497-498.

³² Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, ed. cit., p. 20.

dar, ca fiind ea însăși problematică, o sursă permanentă de interogații. Prin recurs la tradiție, omul găsește la originea lui însuși certitudinea, ființa, puterea pe care poate conta. Însă, în același timp, un avertisment este dat: omul nu se poate bizui pe nimic din ceea ce ține de lume; ni se interzice să ne mulțumim în/cu aceasta; semnul indică altceva: imboldul de a transcende lumea empirică.

Gestul hotărâtor al omului față de sine însuși constă tocmai în modul cum își întâmpină și trăiește eșecul pe care i-l dezvăluie situațiile-limită. Acestea sunt „simțite, experimentate, gândite ca limite ale existenței noastre”³³. Eșecul este evidența de neocolit a vieții; moartea, hazardul, culpa, nesiguranța nu au rezolvări ultime satisfăcătoare pentru om. Atitudinile diferă: omul poate ignora eșecul prin refuzul/temerea de a-și conștientiza propria condiție, resimțindu-l doar emoțional și doar atunci când, inevitabil, este copleșit de marile umiliri și de ultima înfrângere; sunt oameni care pot contempla sursele eșecului și se împacă cu limitările constitutive vieții, fie în spațiul unui fatalism curent sau inteligent, fie în termenii unei disperări nihiliste; mulți se atașează de soluții imaginare liniștitoare, autoiluzionându-se inconștient, din reflex vital, cu o suspendare definitivă a tragicului; o mutație atitudinală putem sesiza la omul care, lămurit de evidența eșecului, îl acceptă sincer, adâncindu-se în sine și supraveghindu-și tăcerea, singurătatea și singularitatea în fața inexplicabilului. Așadar, situațiile-limită sunt un dat ontologic: omul le poate uita prin diferite feluri de fugă psihică – din spaimă viscerală, autosuficiență, iluzionare, cedare în fața ispitelor imediate ș.a. – sau le [re]cunoaște și se sustrage lucid aparențelor vieții spre a-și intensifica, sub semnul unui tragic inevitabil, calitatea de om. Cu alte cuvinte, acceptând imperativele autenticității, sesizăm aici distincția dintre cei ce sunt și cei care există, saltul de la simplul fapt de a fi către existență. Acesta este sensul adânc al unei observații de răspântie pe care o face Jaspers: „Modul în care omul își trăiește eșecul întemeiază ceea ce el însuși va deveni. În și prin situațiile-limită se întâlnește neantul, or, în ciuda realității lumii ce se estompează treptat și mai presus de aceasta, se ivește ceea ce este cu adevărat în mod autentic. Disperarea însăși, prin chiar faptul că poate avea loc în lume, ne indică ceea ce se află dincolo de lume. Altfel spus: omul dorește ca să fie mântuit”³⁴. Spre deosebire de religiile universal[ist]e care oferă, prin convertire, garanția adevărului și salvării, filosofia nu poate promite decât limpezirea căilor prin care omul, sesizând transcendența, poate birui lumea nemijlocită, adâncindu-se în/prin saltul către/întru autenticitate.

Jean Wahl apreciază că, sub inspirație kierkegaardiană, Heidegger dezvoltă ideea de „ființă-în-lume”, iar Jaspers ideile de „comunicare” și „istoricitate”; „în același timp, cei doi gânditori vor să rămână în interiorul lumii noastre”, în imanență, deci, refuzând soluția teologică; „laicizarea ideii de păcat” este prezentă în ideea căderii în anonimatul cotidian [impersonalul „On”] și poate fi recunoscută

³³ Idem, *Psicologia delle visioni del mondo*, ed. cit., p. 267.

³⁴ Idem, *Introduction à la philosophie*, ed. cit., p. 21.

în structura limitărilor, identificându-se cu situațiile-limită analizate de Jaspers. „Însă această ultimă concepție – continuă Jean Wahl – implică ideea că binele va fi totalitatea, ceea ce se pare că nu poate fi admis de către o gândire precum cea a lui Jaspers”³⁵. În răspunsul său polemic, Jaspers precizează că „limitația nu există decât în raport cu un mod al conștiinței ființei, dar ea nu este punctul absolut. Totalitatea, la rândul său, are semnificații multiple: aceea de perfecțiune, coerență, împlinirea unei armonii care conține în ea însăși corespondențe nelimitate; însă totalitatea însăși nu există de fiecare dată decât în raport cu un mod al înglobantului. În transcendență, la fel ca și contrariul său, ea încetează să mai fie, întrucât, acolo, tot ceea ce este exprimabil nu este decât metaforă inadecvată”. În privința opțiunii imanentiste – dorința de „a rămâne în această lume de aici care ne este proprie”, cum interpretează Jean Wahl –, Jaspers consideră că este vorba de o înțelegere greșită; recunoscând ecoul unei nostalgii religioase în propria sa operă, precizează: „este adevărat că neg credința într-o transcendență acolo unde această credință nu ajunge să se manifeste, să se asigure, să se confirme în lumea noastră. Cu toate acestea, nu neg nicidecum transcendența”, ci doar se evidențiază posibile excepții prin acceptarea unui principiu general aplicabil împlinirii de sine în lumea concretă, transcenderea presupunând exigența „concretitudinii”³⁶.

Situațiile-limită circumscriu un spațiu al existenței posibile, desemnând atât ceea ce se află dincoace de ele, în conținuturile lumii empirice, cât și ceea ce se află dincolo de acestea, vizând prin chiar imanența lor transcendența. „Omul nu poate, datorită punerii în mișcare a unei viziuni despre lume, să se așeze ferm într-un concret finit, deoarece orice concret are în același timp un caracter finit și infinit”³⁷. Confruntarea personală cu situațiile-limită produce o schimbare radicală a regimului existențial, stimulând saltul din registrul empiric al individualității la existența umană posibilă dispusă la realizare/împlinire de sine, chiar dacă procesualitatea umană se refuză oricărui efort de conceptualizare și explicație rațională. De aceea, interiorizarea/conștientizarea/asumarea experiențelor cu situația-limită este tot una cu inițiativa de a exista, depășind astfel simplul fapt de a fi, raportarea la sine fiind deopotrivă/concomitent o raportare la transcendență.

³⁵ Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, ed. cit., pp. 40-41.

³⁶ *Ibidem*, pp. 138-140.

³⁷ Karl Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, ed. cit., p. 269.