

MACIEJ URBANEK

(UNIwersYTET JAGIELLOŃSKI)

## PERIECHONTOLOGIA KARLA JASPERSA

Głównym przedmiotem niniejszego artykułu jest termin „periechontologia” oraz zakres jego rozumienia na gruncie myśli Karla Jaspersa. Sam termin pojawia się w tekstach autora *Philosophie* stosunkowo późno, gdyż dopiero pod koniec lat pięćdziesiątych, a pełnię znaczenia uzyskuje dopiero w roku 1962, przy okazji pracy *Wiara filozoficzna wobec objawienia* – 30 lat po opublikowaniu trzypięciotomowej *Philosophie* (pierwsze wydanie w roku 1932), dzieła uznawanego za najważniejszy i najpełniejszy wykład omawianej filozofii. Fakt wprowadzenia i systematycznego opracowania idei „periechontologii” w stosunkowo późnym okresie twórczości jest szczególnie znaczący, zważywszy, iż myśl Jaspersa na przestrzeni lat nie doznawała dramatycznych zwrotów czy zawirowań. Należy zauważyć, iż od wydania *Psychologie der Weltanschauungen* w 1919 r. projekt filozoficzny Jaspersa stanowi konsekwentnie realizowany „program”, który pomimo wielości poruszanych tematów<sup>1</sup> czy różnych obszarów analizy kwestii podstawowych wykazuje niezwykłą spójność. Z drugiej strony, kiedy przeanalizujemy samą konstrukcję poszczególnych dzieł autora, dojdziemy do wniosku, iż w każdym z nich podporządkowuje on całość swojej myśli konkretnym, aktualnie analizowanym zagadnieniom – eksponuje je jako kluczowe dla zrozumienia całości. Taki sposób prezentacji poglądów nie jest wynikiem przypadku, lecz celowym zabiegiem, mającym głębokie uzasadnienie w charakterze samej myśli Jaspersa. Zachowanie spójności głoszonych tez, przy jednoczesnej ciągłej zmianie perspektywy ich analizy, ma na celu uniknięcie podporządkowania całości jednej myśli przewodniej oraz zachowanie jej możliwie otwartego charakteru. Tym samym całość, mimo iż wewnętrznie spójna, nie może być potraktowana jako zamknięty sys-

---

<sup>1</sup> Do jego spuścizny należą prace z zakresu historii filozofii (np. *Nietzsche a chrześcijaństwo, Autorytety*), logiki (np. *Rozum i egzystencja* czy wydane pośmiertnie *Nachlass zur Philosophischen Logik*, fragmenty niedokończonego traktatu logicznego), historiozofii (np. *O źródle i celu historii*), jak również psychopatologii.

tem, gdyż stanowiłoby to jej dogmatyzację, przekształcenie w filozoficzny schemat. Stąd też rekonstrukcja filozofii Jaspersa staje się *de facto* jej współkonstruowaniem w myśl zasady, iż „medytacja filozoficzna jest procesem, w którym odnajduję byt i siebie samego, a nie indyferentnym myśleniem, w którym bez zaangażowania zajmuję się pewnym przedmiotem. Czyste oglądanie byłoby niczym”<sup>2</sup>.

Na podstawie powyższych uwag możemy stwierdzić, iż pierwszą wskazówką przybliżającą nas do właściwego zrozumienia terminu „periechontologia” jest całość filozofii Jaspersa jako horyzont rozumienia jej elementów przy jednoczesnym zachowaniu względnej niezależności poszczególnych części, tak aby nie zostały przez tę całość wchłonięte. Próba uchwycenia sensu „periechontologii” musi zatem odsyłać nas do swoiście pojętej dialektyki części i całości, gdzie całość ugruntowuje znaczenie części, część natomiast dopełnia i przeobraża całość. Analiza terminu musi odbywać się przy uwzględnieniu zarówno metafizycznych, jak i szczegółowych, filozoficznych treści samej tej myśli.

Kolejną płaszczyzną istotną dla właściwego uchwycenia sensu terminu jest analiza językowa. Ustalenie możliwej etymologii słowa „periechontologia” oraz konotacji, które się z nią wiążą, pozwoli zweryfikować i uzasadnić intencje dla jaspersowskiego użycia tego terminu. Krok ten jest niezwykle istotny, gdyż sam autor w żadnej ze swych prac nie odnosi się bezpośrednio do etymologii, a dokonuje raczej prezentacji czy objaśnienia „idei”, która się za nią kryje. Dlatego naświetlenie zakresu semantycznego samego terminu powinno umożliwić nam zastosowanie go na gruncie filozofii Jaspersa i tym samym wyznaczyć drugi człon relacji dialektycznej.

Widzimy zatem, iż ostateczny wysiłek interpretacji pojęcia „periechontologia” powinien skupić się na analizie relacji dialektycznej, która wywiązuje się pomiędzy znaczeniem etymologicznym terminu oraz specyfiką myślenia jaspersowskiego, tzn. całością jego filozofii. Innymi słowy, celem niniejszej pracy jest przeanalizowanie, w jaki sposób termin „periechontologia” przenika całość systemu filozoficznego autora *Wiary filozoficznej* oraz jak ta całość przenika znaczenie terminu „periechontologia”. Zauważmy również, iż określenie relacji łączącej część i całość jako dialektycznej zmusza nas do postawienia jeszcze jednego pytania. Otóż pytając o dialektyczne związanie części i całości, pytamy jednocześnie o to, czy w ogóle możliwe jest wyznaczenie dwóch niezależnych od siebie elementów. Czy nie jest raczej tak, iż część należy do całości, tak jak całość należy do części, a w związku z tym każda próba odrywania jednego członu relacji z góry skazana jest na przekłamanie? Tylko we wzajemnym

---

<sup>2</sup> K. Jaspers, *O mojej filozofii*, [w:] idem, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 1990, s. 54.

powiązaniu strony relacji dialektycznej znajdują swój właściwy sens<sup>3</sup>. Dlatego też do określonej na początku tematyki artykułu, czyli pytania o termin „periechontologia” oraz jego znaczenie na gruncie myśli Jaspersa, dołączyć należy pytanie bardziej podstawowe, mianowicie o możliwość jednoznacznego określenia tego terminu. Skoro doprecyzowaliśmy podstawowe problemy, które należy rozważyć, nadszedł czas, by zająć się pierwszym zagadnieniem – specyfiką całości refleksji Jaspersa.

Aby właściwie uchwycić specyfikę myśli danego filozofa, zarówno w jej filozoficznym, jak i metafizycznym aspekcie, należy najpierw zwrócić uwagę na źródła, z których całość ta bierze swój początek, oraz na motywy, które skłaniają do samego podjęcia trudu refleksji filozoficznej. We *Wprowadzeniu do filozofii* Jaspers podkreśla, iż źródło jest wiecznie obecne w akcie, który funduje. To właśnie z niego „(...) stale od nowa wypływa impuls pobudzający do filozofowania. Dopiero dzięki niemu współczesna filozofia staje się istotna, dawniejsza zaś zrozumiała”<sup>4</sup>. W przypadku Jaspersa niezwykle istotny wydaje się fakt, że jego droga do filozofii nie była typową drogą profesora akademickiego. Zainteresowanie filozofią było raczej wynikiem wcześniejszych doświadczeń, związanych z prawem i medycyną<sup>5</sup>, niż programowego, konsekwentnego oddania się pasji filozoficznej. Jednakże błędem byłoby całkowicie bagatelizować owe niefilozoficzne początki. Wręcz przeciwnie, należy raczej powiedzieć, iż dopiero rozczarowanie, które towarzyszyło odkryciu niewystarczalności nauk empirycznych do opisanie i uchwycenia istoty bytu ludzkiego, ukształtowało sens jaspersowskiego filozofowania<sup>6</sup> – stało się owym źródłem, z którego wypływa filozofia. Dzięki wcześniejszym doświadczeniom, szczególnie w dziedzinie psychiatrii, Jaspers przystępuje do pracy filozoficznej w pełni świadomy potencjału nauk szczegółowych, jak i wszystkich związanych z nimi ograniczeń, co okaże się mieć niebagatelny wpływ na całość jego myśli oraz założy na drodze do wypracowania własnej filozofii – zarówno jej specyfiki, jak i konkretnych, szczegółowych teorii<sup>7</sup>. Filozofia stała się zatem dla autora *Szyfrów transcendencji* „ziemią

<sup>3</sup> Wzajemne odniesienie części do całości stanowi tutaj jedynie próbę zarysowania sposobu, w jaki Jaspers ujmuje swoją filozofię, nie zaś formułowanie bądź rozstrzygnięcie problemu ontologicznego. Stąd też odniesienie do samodzielności czy niesamodzielności części stanowi jedynie rys metodologiczny, całkowicie abstrahując od rozróżnień części samodzielnych i części niesamodzielnych, którymi zajmował się np. Husserl w *Badaniach logicznych*.

<sup>4</sup> Idem, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 1995, s. 11.

<sup>5</sup> Zob. H. Saner, *Karl Jaspers. O rozległości rozumu i niezawodności działania*, [w:] K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, ed. cit., s. 9-11.

<sup>6</sup> Odniesienia do biografii Jaspersa wydają się konieczne. Sam filozof niejednokrotnie podkreślał, jak ogromny wpływ na charakter jego myśli miały wcześniejsze studia prawnicze oraz praktyka psychiatryczna (Zob. K. Jaspers, *Autobiografia filozoficzna*; idem, *O mojej filozofii*, ed. cit., s. 46-48). Dlatego wydaje się, iż pominięcie biografii autora byłoby w tym przypadku nie tylko niedopatrzeniem, ale istotnym błędem interpretacyjnym.

<sup>7</sup> Droga, którą przebył Jaspers (od nauk szczegółowych do filozofii), zdaje się mieć swoje odzwierciedlenie w kategorii „wiary filozoficznej” oraz stosunku do relacji nauki szczegółowej – filozofia.

obietaną” – obszarem badań, gdzie sens ludzkiego istnienia może wreszcie dojść do głosu w całej swojej pełni. Stąd też, według Jaspersa, filozofia poprzez przeformułowanie podstaw swojego myślenia może stanowić wiedzę podstawową, która naświetli horyzont dla wszelkich nauk o człowieku, w szczególności zaś nauk szczegółowych.

Zwróćmy uwagę, iż owo dążenie do zreformowania podstaw myślenia filozoficznego, stanowiące źródło filozoficznej refleksji Jaspersa, łączy go (zarówno prywatnie, jak i intelektualnie) z postawą innego wielkiego myśliciela, Martina Heideggera. W liście do Jaspersa z 21 kwietnia 1920 r. pisze on następujące słowa: „(...) przede wszystkim miałem «poczucie», że ta sama zasadnicza sytuacja określa naszą pracę nad ożywieniem filozofii”<sup>8</sup>. Owa „praca nad ożywieniem filozofii” w przypadku obu myślicieli stanowi próbę sprowadzenia filozofii na jej właściwe tory, przywrócenia jej swoistości, którą zatraciła w trakcie historycznego rozwoju. Dla Heideggera oznacza to skoncentrowanie się filozofii na zagadnieniu *bycia*, dla Jaspersa natomiast jest to kwestia swoistego złączenia teorii z praktyką, czyli pokazania, w jaki sposób refleksja filozoficzna wypływa z doświadczenia każdej jednostki i jednocześnie sama je opisuje. Jak ujmuje to sam Jaspers:

Filozofia nie była nigdy tożsama z wiedzą o pewnym obrazie świata (...), z teorią poznania (...), ze znajomością systemów i doktryn historii filozofii (...). Filozofia wyrasta dla mnie z przejścia się samym życiem. Myślenie filozoficzne jest praktyką, ale praktyką swoistą<sup>9</sup>.

Cóż jednak oznacza to enigmatyczne „przejście się samym życiem” oraz na czym miałyby polegać owa „praktyka” filozoficzna?

Jaspers podkreśla, iż wszelka refleksja odbywa się w sytuacji związania człowieka (podmiotu poznającego) ze światem (przedmiotem poznania). Tym samym, podmiot i przedmiot (człowiek i świat) nigdy nie występują oddzielnie, jako dwa niezależne elementy, a raczej warunkują siebie nawzajem. Człowiek nie może zostać pojęty jako całość niezależna od świata, jednocześnie zaś świat nie daje się ująć w oderwaniu od bytu ludzkiego. Należy jednak podkreślić, iż związanie bytu ludzkiego ze światem jest zgoła innego rodzaju niż to, gdzie dwie niezależne, odrębne „całości” złączone są poprzez trzeci element, na wzór dawnego połączenia podmiotu i przedmiotu za pomocą relacji poznawczej czy na wzór kartezjańskiego dualizmu *res cogitans* – *res extensa*. Człowiek i świat stanowią raczej swoistą syntezytyczną jedność, dzięki której każde z nich uzyskuje swoją pełnię. Człowiek *jest* w świecie,

<sup>8</sup> M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920-1963*, tłum. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J. Spychała, Toruń 2000, s. 9.

<sup>9</sup> K. Jaspers, *O mojej filozofii*, ed. cit., s. 54.

a jego istnienie, dzięki któremu owo *bycie w świecie* się wydarza, czy może raczej poprzez które człowiek *jest w świecie*<sup>10</sup>, jest czymś bardziej pierwotnym niż istota tego człowieka. Podobnie rozumiał tę kwestię Heidegger, gdy pisał:

Nie jest tak, że człowiek «istnieje», a jego bycie ma ponadto jakiś stosunek do «świata», który człowiek by sobie niekiedy mógł zafundować. Jestestwo nigdy nie jest «najpierw» bytem niejako wolnym od bycia-w, który czasem miałby ochotę na nawiązanie «stosunków» ze światem<sup>11</sup>.

Posiłkując się słowami Sartre'a, można tę myśl, z nieco innej perspektywy, wyrazić w sposób następujący: „(...) istnienie poprzedza istotę rzeczy (egzystencja poprzedza esencję) lub, jeżeli ktoś woli, że punktem wyjścia powinna być subiektywność”<sup>12</sup>. Na podstawie powyższych fragmentów widzimy, iż związanie człowieka i świata jest czymś pierwotnym i podstawowym, a jako takie stanowi fundament wszelkiej relacyjności. Tym samym jest czymś koniecznym oraz nieskończonym. Koniecznym, ponieważ *być* człowiekiem z konieczności pociąga za sobą związanie ze światem. Nieskończonym zaś, ponieważ nie możemy wskazać na skończone, pojedyncze doświadczenie, w którym wyczerpywałaby się istota owego powiązania człowieka i świata. Jest raczej tak, iż każde poszczególne doświadczenie możemy przekraczać w stronę jego absolutnej podstawy (horyzontu), która umożliwia wszelkie wydarzanie się *relacyjności* człowieka względem świata.

Relacja człowiek – świat nie jest relacją między dwoma niezależnymi substancjami, lecz raczej nieustannym procesem wzajemnego konstytuowania się dwóch skrajnych wartości. Zauważmy, iż takie podejście z góry wyklucza wszelką rozłączność czy sprzeczność pomiędzy owymi wartościami. Człowiek nie może zostać przeciwstawiony reszcie bytu (światu), gdyż jako taki jest z nim egzystencjalnie związany. Podobnie świat traci swój sens, jeżeli nie ma odniesienia do człowieka, który dopiero może ukonstytuować jego pojęcie jako odrębnej całości, będącej czymś więcej niż tylko zbiorem poszczególnych rzeczy.

Jak powiedzieliśmy wyżej, człowiek i świat wzajemnie się warunkują i przenikają, przez co nie mogą zostać potraktowane jako dwie niezależne substancje. Podejście takie, charakterystyczne dla większości egzystencjalistów, jest jednak niezwykle problematyczne ze względu na konsekwencje. Otóż jeżeli zarówno podmiot, jak i przedmiot poznania funkcjonują jedynie we wzajemnym powiązaniu, to jednocześnie tracimy z oczu granicę między

<sup>10</sup> Kwestia ta będzie dokładniej omówiona w dalszej części tekstu, kiedy zajmiemy się analizą *istnienia empirycznego (Dasein)*.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 74.

<sup>12</sup> J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 23.

nimi. Dostępne tylko poprzez relację, która sama stanowi chwilowe urzeczywistnienie pre-refleksyjnego (jak określił to Sartre) związku obu elementów, wymykają się one jednoznacz-  
nemu określeniu. Tym samym, aby uchwycić swoistość zarówno podmiotu, jak i przedmiotu,  
musielibyśmy przekroczyć łączącą je chwilową relację w stronę podstawy, która warunkuje  
samą możliwość owej relacji. Co za tym idzie, musielibyśmy wkroczyć na teren czegoś abso-  
lutnego, co jako podstawa wszelkiej przedmiotowości czy podmiotowości samo wymyka się  
tym kategoriom.

Zauważmy, iż Jaspers nie zaprzecza poznaniu przedmiotowemu, a jedynie postuluje  
jego przekroczenie (transcendowanie) w stronę absolutnej podstawy, która ugruntowuje jego  
możliwość. Wprowadzone są tutaj niejako dwa poziomy refleksji. Poziom pierwszy to po-  
ziom „poznania obiektywnego”, gdzie człowiek i świat dają się pomyśleć niezależnie od sie-  
bie oraz określić jako dwa skończone elementy. W konsekwencji podlegają kategoryzacji  
jako obiektywne-subiektywne czy pewne-niepewne. Poziom drugi byłby natomiast poziomem  
pierwotnego egzystencjalnego związania bytu ludzkiego i bytu w ogóle, który umożliwiałby  
wszelką kategoryzację, sam jednak wymykałby się wszelkim kategoriom. *De facto*, o ile zgo-  
dzimy się, iż poznanie jako próba adekwatnego ujęcia przedmiotu musi posługiwać się kate-  
goriami, oznacza to całkowitą niepoznawalność owej sfery absolutnej – brak możliwości  
adekwatnego ujęcia pojęciowego. Gdyby jednak poznanie takie dało się pomyśleć (wyrazić  
za pomocą kategorii), z konieczności musiałoby ono stanowić zwieńczenie i granicę ludzkiej  
wiedzy. Jednakże, jako dotarcie do sfery nieprzedmiotowej, „poznanie” absolutne niweluje  
jakikolwiek sens „obiektywności” czy „adekwatności”, przekraczając je w stronę egzysten-  
cjalnej (przeżywanej) pełni. Stanowi odczucie „transcendencji”, która nie dając się pomy-  
śleć, opisać czy poznać, nie pozwala nam się zatrzymać na wynikach poznania przedmioto-  
wego, a tym samym skłania do refleksji nad tym, co przekracza rozum i jest nieskończone.  
Jak zauważa Jaspers:

Bez tej nieskończonej refleksji popadlibyśmy w stan uspokojenia, [jakie niesie]  
coś stałego, co trwając w świecie zyskałoby [walor] absolutności, to zaś oznacza,  
że *holdowalibyśmy przesądom*. (...) Toteż właśnie nieskończona refleksja, dzięki  
dialektyce, która ustawicznie wprawia ją w ruch, jest warunkiem *wolności*. Potrafi  
rozsadzić każde więzienie skończoności<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 19.

Przytoczony fragment *Rozumu i egzystencji* daje nam również filozoficzne uzasadnienie dla metodologicznych uwag odnośnie charakteru twórczości Jaspersa, które wskazaliśmy na początku niniejszej pracy. Widzimy, iż dialektyka części i całości stanowi sam rdzeń jego myśli.

Dla właściwego uchwycenia omawianych powyżej zagadnień konieczne jest udzielenie odpowiedzi na jeszcze jedno pytanie: w jaki sposób możliwe jest dotarcie do owej *sfery absolutnej*? Powiedzieliśmy dotychczas, iż wymyka się ona poznaniu pojęciowemu – nie daje się pomyśleć, opisać ani poznać. W konsekwencji oznacza to, iż nie może być wynikiem oglądu intelektualnego. Może natomiast zostać doświadczona jako wynik przekroczenia relacji człowiek-świat w stronę transcendentnej podstawy wszelkiego wydarzania się w świecie. Owa sfera absolutna dostępna byłaby jedynie jako wynik transcendowania sfery podmiotowo-przedmiotowej (obiektywnej) – Jaspers określił ją mianem transcendencji. Tak rozumiane transcendowanie nie stanowi jednak ślepego, przypadkowego przeżycia. Zdaniem Jaspersa, może ono narodzić się jedynie tam, gdzie coraz to bardziej pogłębianą świadomość staje w obliczu granicy, która obezwładnia jakiegokolwiek próby poznania pojęciowego, to zaś może się zdarzyć tylko wtedy, gdy człowiek całkowicie „zaangażuje się” w świat. Co za tym idzie, świat jako pole aktywności jednostki jest konieczny, aby mogła ona poprzez doświadczenie skończoności i antynomiczności doświadczyć transcendencji jako czegoś nieskończonego i jedyne.

Poznanie bez kresu, nauka, jest podstawowym elementem filozofowania. Nie może być niczego, o co nie wolno pytać, żadnej tajemnicy niedostępnej badaniu, niczego, co mogłoby się przed nim ukryć<sup>14</sup>.

Świat i jego doświadczenie są konieczne, gdyż pozwalają jednostce zdobyć dogłębną świadomość własnej wiedzy oraz wszelkich jej ograniczeń. Intelkt może się przekształcić w rozum, który poprzez doświadczenie niedosytu kieruje się na coś zasadniczo niedostępnego poznaniu przedmiotowemu<sup>15</sup>. Tym samym stawia człowieka przed koniecznością uznania niewystarczalności poznania kategoryjnego (rozbitego na podmiot i przedmiot) oraz szukania innego sposobu odniesienia do tego, co poza granicą. Wyjście z tej, zdawałoby się, patowej sytuacji stanowi dla autora *Szyfrów transcendencji* pojęcie „wiary filozoficznej”.

<sup>14</sup> Idem, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Baucher, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń 1995, s. 12.

<sup>15</sup> Zob. idem, *Rozum i egzystencja...*, ed. cit., s. 63.

Tak więc wiara jest wprawdzie zawsze wiarą w coś. Ale nie mogę powiedzieć ani, by była to prawda obiektywna, która nie zostaje określona przez wiarę, lecz sama ją określa – ani by była to prawda subiektywna, której nie określa przedmiot, lecz raczej ona go określa. Wiara jest jednością czegoś, w czym my odróżniamy podmiot i przedmiot jako wiarę, na podstawie której wierzymy, i wiarę, którą wierzymy<sup>16</sup>.

Analizując powyższy fragment, należy pamiętać, iż pojęcie „wiary” jest przez Jaspersa rozumiane w oderwaniu od wszelkiego dogmatyzmu i nie oznacza bezkrytycznego przyjmowania twierdzeń. Wręcz przeciwnie, początkiem każdej wiary jest dogłębna krytyczna analiza, mająca na celu ustalenie zakresu oraz możliwości poznania. Jednak zasadniczym powodem, dla którego Jaspers przywołuje doświadczenie wiary, jest fakt, iż w wierze dokonuje się zjednoczenie jej przedmiotu z aktem. To, „w co wierzę”, stanowiące swoiste określenie przedmiotu wiary, nie może zostać pomyślane w oderwaniu od aktu wiary, podobnie sam ten akt, uwarunkowany podmiotowo, nie jest możliwy w oderwaniu od swojego przedmiotu. Ponadto, ze swej natury wiara kieruje się w stronę czegoś, co pozaracjonalne. Nie tylko zakłada jedność podmiotu i przedmiotu, ale także sytuuje tę jedność w sferze niedostępnej dla intelektu. Jeżeli do powyższych uwag dodamy jeszcze, iż „wiara jest zawsze wiarą w coś”, możemy za Jaspersem uznać, iż wiara odsyła do bytu, który:

(...) nie jest ani jedynie podmiotem, ani tylko przedmiotem, lecz raczej w rozszczeniu na podmiot i przedmiot leży po obu stronach (...). Chociaż nie może on stać się dla nas adekwatnie przedmiotem, kiedy uprawiamy filozofię, mówimy wychodząc od niego i do niego zmierzając<sup>17</sup>.

Wiara filozoficzna odsyła nas do omawianej już egzystencjalnej pełni (złączenia podmiotu i przedmiotu). Jednocześnie jednak, wiara jako akt zawsze związana jest już z pewnym przedmiotem (treścią), na który się kieruje. Powyższe uwagi pozwalają nam dookreślić „egzystencjalną pełnię” jako pewien rodzaj bytu, który stoi u podstawy wszelkiego rozszczenia na podmiot i przedmiot. Niejako *ogarnia* on sobą zarówno podmiot, jak i przedmiot, stąd też Jaspers nazwał ów byt *Ogarniającym*.

Ogarniające nie podlega poznaniu. Jako bezpośrednia jedność może być ono jedynie rozjaśniane poprzez naświetlanie poszczególnych płaszczyzn rozbicia na podmiot i przedmiot oraz przekraczanie ich w stronę pierwotnej jedności – *Ogarniającego*. Jak pisze Jaspers:

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 13-14.



To wszechogarniające zarówno uobecnia się nam, jak i znika w dwóch przeciwstawnych perspektywach: albo jako *byt sam*, który jest wszystkim, (...); albo jako to wszechogarniające, *którym my jesteśmy* i w którym pojawia się dla nas każdy określony rodzaj bytu<sup>18</sup>.

Ogarniające jako *byt sam* ujmowane byłoby na gruncie poznania pojęciowego jako „świat” bądź „transcendencja”. Nazwane „światem”, Ogarniające stanowiłoby pewną ideę całości wszystkich rzeczy jako wspólnie konstytuujących to pojęcie. „Świat” stanowi jedynie coś domniemanego i nierzeczywistego – nigdzie nie jest nam dany świat jako taki, a jedynie poszczególne, jednostkowe rzeczy. Jak określa to Jaspers:

Świat w całości nie jest przedmiotem, lecz ideą. Wszystko, co poznajemy, jest w świecie, światem nie jest nigdy<sup>19</sup>.

Podobnie transcendencja, jako podstawa, na którą „wskazuje” świat, poprzez swoje rozbicie i niesamoistość jest (jako Ogarniające) przekroczeniem skończoności świata w stronę założonej, lecz niedostępnej w świecie nieskończoności, fundującej wszelką skończoność.

Podobnie, jeżeli postaramy się prześledzić *Ogarniające, którym jesteśmy*, zauważymy, iż ów pierwotnie całościowy byt ulega rozbiciu w zależności od płaszczyzny, na której go rozpatrujemy. Po pierwsze, *Ogarniające, którym jestem* mogę ujmować od strony istnienia empirycznego (*Dasein*). Istnienie jest przez Jaspersa traktowane biologicznie, jako życie we wszystkich jego przejawach oraz jako fakt egzystencjalnego zaistnienia człowieka w czasie. Jak zauważa autor:

(...) żyjemy w otaczającym nas świecie jak wszystko, co żywe. Ogarniające tego żywego bytu staje się przedmiotem badania w swoich przejawach, w powstawaniu życia, w przybieraniu postaci cielesnej, w funkcjach fizjologicznych, (...) w zachowaniach, w strukturach otaczającego świata<sup>20</sup>.

Co warte podkreślenia, tak rozumiane *Dasein* jest czymś zdecydowanie innym niż *Dasein* w rozumieniu Heideggera. O ile dla autora *Bycia i czasu* oznaczało ono przede wszystkim byt człowieka, o tyle Jaspers odwołuje się do szerszego rozumienia *Dasein* jako istnienia empirycznego w ogóle, czyli niezależnie od tego, komu lub czemu przysługuje. Ponadto, Ogarniające ujawnia się również na płaszczyźnie świadomości, jako świadomość w ogóle. Sferę tę najłatwiej byłoby przedstawić jako ponadjednostkowe zasady rozumowania oraz po-

<sup>18</sup> Zob. ibidem, s. 44.

<sup>19</sup> Idem, *Wiara filozoficzna*, ed. cit., s. 16.

<sup>20</sup> Ibidem.

wszechny intelekt. Innymi słowy, jest to sfera, gdzie każdy człowiek może zostać zastąpiony przez innego. Co ciekawe, Jaspers ujmuje świadomość w ogóle jako nieczasową i ponadindywidualną, mimo że „(...) musi w jakiś sposób zmanifestować się w bycie przedmiotowym, w czasowych dokonaniach świadomości”<sup>21</sup>. Tym samym zdaje się wskazywać, iż świadomość (jako Ogarniające) jest czymś innym niż proste „bycie świadomym” jakiegoś przedmiotu. Świadomość w ogóle jest samą możliwością „bycia świadomym” i jako taka przysługuje wszystkim w takim samym zakresie – jest niezależna od czasu i ponadindywidualna. Natomiast jako jednostkowa świadomość przedmiotu stanowi ona jedynie czasowy, zindywidualizowany akt, nie-ogarniający niczego poza jednostkowym doświadczeniem. Trzecią płaszczyzną ujmowania *Ogarniającego, którym jestem* jest płaszczyzna ducha. Duch jest odpowiedzialny za postrzeganie całości w rzeczy – idei.

(...) życie duchowe to życie idei. Idee (...) kierują nami jako tkwiące w nas pobudki, jako znamię sensownej całości w rzeczach, jako metoda systematycznego wnikania, przyswajania sobie i urzeczywistniania<sup>22</sup>.

Jest on aktywnością, która dąży do dopełnienia i skoordynowania istnienia empirycznego i świadomości, tak aby stworzyły jedną całość. Ostatnim rodzajem *Ogarniającego, którym jestem* jest egzystencja. Stanowi ona urzeczywistnienie właściwej relacji człowieka i transcendencji. Niejako spaja pozostałe rodzaje *Ogarniającego, którym jestem* i zakorzenia je w transcendencji, w *Ogarniającym, które mnie otacza*. Jest odniesieniem do pozarozumowej podstawy wszelkiego bytu. Jako taka nie jest jednak czymś oczywistym. Cóż to oznacza? Otóż każdego człowieka cechuje jedynie możność egzystencji, nie zaś egzystencja urzeczywistniona. Odniesienie do absolutu, które dzięki niej się dokonuje, nie jest permanentnym stanem jednostki (jak np. istnienie), a raczej możliwością, która domaga się swojej realizacji. Może być ona jedynie chwilowa, a tym samym wymyka się obiektywizacji.

Na podstawie powyższych rozróżnień nad rodzajami *Ogarniającego* widzimy, w jaki sposób jednostka poprzez wysiłek wiary filozoficznej stara się dotrzeć do granic skończoności, by następnie przekroczyć je w stronę czegoś, co nieskończone. Jednakże musimy pamiętać, iż nawet ten wysiłek nie gwarantuje sukcesu, a właściwie sam z siebie zakłada niemożliwość jednoznacznego dotarcia do bytu. Jak pisaliśmy wcześniej, byt ów wymyka się wszelkiemu poznaniu, może być jedynie rozjaśniany. Samo rozjaśnianie musi natomiast odbywać się poprzez kategorie, które nie są w stanie uchwycić pierwotnej jedności wszelkiego podmio-

<sup>21</sup> Zob. idem, *Rozum i egzystencja...*, ed. cit., s. 49.

<sup>22</sup> Idem, *Wiara filozoficzna*, ed. cit., s. 17.

tu i przedmiotu. Dlatego, mówiąc o rodzajach Ogarniającego, musimy pamiętać, iż są one jedynie próbą uchwycenia specyfiki bytu, który sam z siebie jest niepoznawalny i w związku z tym wymyka się nawet rozjaśniającemu opisowi poprzez rodzaje. Co za tym idzie, ani żaden poszczególny opis ogarniającego, ani opis Ogarniającego jako Wszechogarniającego (Ogarniające wszystkich ogarniających) nie może stanowić satysfakcjonującej całości. Jako próba kategoryzacji, wszelkie próby opisanie Ogarniającego z konieczności muszą rozmijać się z właściwą, niewyraźną treścią, a tym samym żaden z nich, jak i wszystkie razem, nie daje nam adekwatnego pojęcia *bytu ogarniającego*. Musimy jednak pamiętać, iż w pojęciu wiary filozoficznej czy opisie rodzajów Ogarniającego zawarta jest już świadomość jego niewystarczalności. Dlatego jednostka nie może poprzestać na tym, co już udało jej się osiągnąć. Wiedza o bycie jako takim jest niemożliwa, nie istnieje poza samym procesem jej poszukiwania. Jak zauważa Czesława Piecuch:

Dochodzą tu do głosu dwa fundamentalne założenia filozofii Jaspersa: jedno, metafizyczne, dotyczące Bytu (*Sein*): że nie jest on dostępny człowiekowi w sposób bezpośredni; błędna jest więc myśl, że mógłby on być mu gdziekolwiek dany, jest on zadany jak zagadka do rozwiązania; drugie, antropologiczne, dotyczące człowieka: że jest on skierowany na Byt, na absolut i to pierwotne nakierowanie nie pozwala mu zgodzić się na fragmentaryczny świat, przypadkowy i względny<sup>23</sup>.

Powróćmy zatem do postawionego przez nas pytania o sens jaspersowskiego „przejęcia się samym życiem” oraz ujęcia filozofii jako koniecznie związanej z „praktyką życiową”. Widzimy teraz, iż oba te sformułowania mają jeden podstawowy sens: próbują ukazać człowieka jako jednostkę poszukującą zrozumienia sensu egzystencjalnej jedności, leżącej u podstaw wszelkiego rozbicia na to, co podmiotowe i przedmiotowe. Byłaby to próba dotarcia do owego Wszechogarniającego bytu, który stoi u podstawy wszelkiego złączenia człowieka ze światem. Nie może się to jednak dokonać na podstawie czysto intelektualnego (pojęciowego) uchwycenia istoty, gdyż Ogarniające jako absolutna podstawa wszelkiej kategoryzacji samo przekracza wszelkie kategorie. Może natomiast dążyć do rozjaśnienia sensu bytu w doświadczeniu – poprzez „przejęcie się samym życiem” i dążenie do uchwycenia jego podstawy.

Tak pojęte uchwytowanie swoistości bytu zakłada rozróżnienie na intelekt oraz rozum, gdzie intelekt stanowi o podmiotowo-przedmiotowym poznaniu relacji i zjawisk w świecie, rozum zaś jest tym bodźcem, który na podstawie wiedzy przedmiotowej popycha nas do py-

<sup>23</sup> C. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa – Kraków 2001, s. 142-143.

tania o transcendencję i *byt sam*. Zauważmy również, iż w takim kontekście rozum oraz samo rozumienie zyskują nowy odcień, jako coś, co przekracza poznanie obiektywne i zwraca się w stronę przeżycia transcendencji jako niewyraźnej podstawy zjawisk. Rozumieć to nie tylko pojmować, ale również doświadczać<sup>24</sup>.

Reasumując, dotychczasowe rozważania zdają się wskazywać na jedną zasadniczą cechę całości myślenia jaspersowskiego – niemożliwość jednoznacznego i adekwatnego ujęcia bytu. Wszystko, co poznajemy, jest dostępne w rozbiciu na podmiot i przedmiot, sam byt musi być zatem tym, co zawiera w sobie (ogarnia) wszelki podmiot i przedmiot. W konsekwencji nie może być dostępny poznaniu, a jedynie rozjaśnianiu jako próbie przekroczenia rozbicia w stronę pierwotnej jedności. Twierdzenie to stanowi dla nas niejako pierwszy wyznacznik zakresu znaczeniowego pojęcia „periechontologia”.

Drugim krokiem, który musi się dokonać, aby pojęcie „periechontologii” mogło pokazać się nam w swojej specyfice, jest analiza etymologiczna. Jak pisaliśmy na początku, Jaspers w żadnej ze swych prac nie odnosi się bezpośrednio do znaczenia etymologicznego terminu. Zajmuje go raczej prezentacja idei, która, niejako na fali tego znaczenia, zostaje wprowadzona w całość jego filozofii. Postarajmy się zatem przedstawić kilka możliwych sposobów rozumienia słowa *periechontologia* oraz treści, które z tego rozumienia wynikają.

Elżbieta Wolicka we wstępie do *Wiary filozoficznej wobec objawienia* opisuje interesujące nas pojęcie w sposób następujący:

Jaspersowska periechontologia – myślenie źródłowe lub myślenie zasad (być może kryje się tu aluzja do słynnej rozprawy Orygenesusa *O zasadach – Peri archon*) – da się zinterpretować zarówno jako projekt ontoteologii (...), jak i jako hermeneutykę «mowy szyfrów» w przestrzeni doświadczenia egzystencjalnego i zarazem historyczno-kulturowego<sup>25</sup>.

Interpretacja taka, w świetle naszych dotychczasowych ustaleń, okazuje się problematyczna z dwóch powodów. Po pierwsze, określenie periechontologii jako „myślenia” powoduje, iż zostaje ona sprowadzona do swoistego pojęciowego (kategorialnego) ujmowania jakiegoś przedmiotu. To natomiast stoi w sprzeczności z pojęciem rozumienia jako doświadczenia, które przekracza to, co dostępne pojęciowo – kieruje na to, co niewyraźne. Tak pojętej periechontologii groziłoby zerwanie owej istotnej więzi z przeżyciem i doświadczeniem

<sup>24</sup> Podobne odcienie „rozumienia” zdaje się podejmować M. Heidegger. Zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 77 i n.

<sup>25</sup> E. Wolicka, *Kilka uwag wstępnych*, [w:] K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 14.

egzystencjalnej jedności, która transcenduje wszystko to, co myślane w rozbiciu na podmiot i przedmiot. Po drugie, problematyczne jest odniesienie omawianego terminu do pojęcia „zasad”. Jako takie, zasady stanowią coś niezależnego od podmiotu, coś stałego, co odkrywamy w świecie jako pewnego rodzaju fakt. Jako uchwytowanie tak pojętej „zasady” periechontologia wpadałaby w dwojakiego rodzaju pułapkę. Z jednej strony, sankcjonowałaby jakiś element rzeczywistości jako pewny i niezmienny, a tym samym zwracałaby się w stronę refleksji, która osiąga swój przedmiot, staje się refleksją skończoną. Dla Jaspersa oznacza to „hołdowanie przesądom”, jak określa odczucie stałości w *Rozumie i egzystencji*. Ponadto, pojęcie „zasady” zakłada pewien ponadjednostkowy zakres obowiązywania, tymczasem rozjaśnianie Ogarniającego, nawet gdyby było pełne, możliwe jest jedynie jako nasze doświadczenie – niewyraźne, gdyż po pierwsze nieprzedmiotowe, po drugie zaś, oparte o jednostkową świadomość siebie i świata.

Interpretację pojęcia periechontologii ze względu na jego etymologię znajdujemy również w tekście Piotra Świercza pt. *Relacja między koncepcjami politycznymi Solona a Anaksymandrowskim pojęciem arche*. Pisze on:

«Bezkresność» i «bezgraniczność» uosabiane przez *apeiron* traktować należałoby raczej jako «coś» przestrzennie ogromnego, analogicznie do sposobu, w jaki używa tego pojęcia Homer do opisu morza (...). Takie zaś ujęcie *to apeiron* prowadzi do problematyki periechontologicznej (*periechein* - «obejmować», «ogarniać», «okalać», «otaczać»). (...) Korzenie periechontologii sięgają poematów Homera, w których poeta ukazuje Okeanosa jako bezkresną rzekę obejmującą (okalającą) świat<sup>26</sup>.

Tak rozumiana, periechontologia zdaje się mieścić we wskazanej przez Jaspersa charakterystyce sposobów dotarcia do bytu. Stanowi coś bezkresnego i nieobejmowalnego, co zaś samo obejmuje wszystko. Wskazuje na boskość, która jest jednocześnie przekroczeniem doczesności, jak i nieodłącznym z nią związaniem.

Podobne rozumienie greckiego *periechein* znajdujemy w *Greek-english lexicon* autorstwa Liddela, Scotta i Jonesa. Definiują oni główne znaczenia jako: *encompass, brace, surround*, natomiast dalsze jako: *embrace, surround as if to guard, embrace, encompass, comprehend*<sup>27</sup>. Obejmowanie jest tutaj rozumiane podobnie, jak rozumie je Arystoteles, a także jako *environment*, które, jak u Platona lub Anaksymenesa, otacza, zawiera w sobie całą ziemię czy wszechświat.

<sup>26</sup> P. Świercz, *Relacja między koncepcjami politycznymi Solona a Anaksymandrowskim pojęciem arche*, „Folia Philosophica” 2006, t. 24, s. 260-261.

<sup>27</sup> Zob. H.G. Liddel, R. Scott, H.S. Jones, *Greek-English lexicon*, Oxford 1996, s. 2616.

Podsumowując całość naszych rozważań, spróbujmy określić, czym na gruncie myśli Jaspersa byłaby periechontologia. Otóż pojęcie periechontologii musi uwzględniać dwa zasadnicze rysy. Bardziej ogólny, metafizyczny, który wyznacza zakres i metodę filozofowania, oraz szczegółowy, odnoszący się do konkretnych treści filozoficznych analiz. Oba te określenia są ze sobą ściśle powiązane i jako takie zakładają siebie nawzajem.

Z perspektywy metafizycznej periechontologia stanowi wyraz przeformułowania podstaw myślenia filozoficznego. Zdaniem Jaspersa, przedmiotem refleksji filozoficznej powinno być doświadczenie egzystencjalnej podstawy wszelkiego bytu – absolutny warunek wszelkiej przedmiotowości oraz wszelkiej kategoryzacji. Punktem wyjścia refleksji nad światem jest więc subiektywne przeżycie (doświadczenie) świata, które w toku refleksji przekracza samo siebie, kierując się w stronę bytu jako takiego. Jednakże owo przekroczenie nie jest wyjściem w stronę obiektywności, a raczej w stronę „wiecznie obecnego” źródła, umożliwiającego dopiero wszelkie rozbicia na subiekt i obiekt. Periechontologia podejmuje zatem próbę dotarcia do asubiektywnej oraz aobiektywnej podstawy wszelkiego bytu. Tym samym przełamana zostaje tendencja do zamykania filozofii w ścisłych ramach pojęciowej konstrukcji, abstrahującej od „prawdziwego życia”.

W swoim określeniu szczegółowym periechontologia jawi się jako próba nowego spojrzenia na byt. Wprowadzenie przez autora *Wiary filozoficznej* nowego określenia „nauki o bycie” stanowi niejako zwieńczenie całości jego myśli. Periechontologia może być rozpatrywana jako zaprzeczenie historycznie ugruntowanych pojęć, które wchodzą w skład metafizyki, ontologii czy filozofii pierwszej, nie mieszczą się w ramach koncepcji Jaspersa. Ontologia kieruje nas na pojęcie bytu jako takiego, metafizyka – na pojęcie bytu jako czegoś poza (ponad) fizyką, zaś filozofia pierwsza – na pojęcie bytu jako ugruntowania i podstawy wszelkiej refleksji. Każde z powyższych określeń zakłada możliwość bezpośredniego dotarcia do bytu i uchwycenia go<sup>28</sup>, co stoi w sprzeczności z tezą Jaspersa o niedostępności bytu w bezpośrednim poznaniu. Byt nigdy nie jest dostępny bezpośrednio, a jedynie poprzez proces transcendowania i *wiary filozoficznej*. Nie na drodze podmiotowo-przedmiotowego ujęcia, a poprzez rozjaśnianie źródeł wszelkiej relacji człowiek – byt periechontologia stanowi próbę ujęcia tego, co niepoznawalne. Tym samym prezentuje się jako konieczna, na gruncie myśli Jaspersa, odpowiedź na niewystarczalność wcześniejszych określeń nauki o bycie.

Podsumowaniem niniejszej pracy niech zatem będzie fragment *Wiary filozoficznej wobec objawienia*, w którym Jaspers ujmuje istotę periechontologii w następujący sposób:

---

<sup>28</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 20-34.

Nie ontologia, a periechontologia. Próbując uobecnić poszczególne odmiany Obejmującego, nie poszukujemy szczebli (...), lecz obszarów Obejmującego. To znaczy: nie poszukujemy warstw bycia, lecz źródeł stosunku subiekt-obiekt; nie poszukujemy, ontologicznie, świata przedmiotowych określeń, lecz, periechontologicznie, podstawy, z której wyłaniają się subiekt i obiekt, stanowiące jedność i pozostające we wzajemnym do siebie odniesieniu<sup>29</sup>.

## ABSTRACT

The primary objective of the article is an attempt to analyze the meaning and scope of the term "periechontology" and to show how it affects the whole philosophy of Karl Jaspers. In order to do this I concentrate on determining the basic feature of the whole of Jaspers' philosophy, which will allow me to demonstrate how the term and the whole philosophy interact with each other. This analysis will show the mutual relation between part and the whole as a kind of dialectic discourse which can lead us to a conclusion that no part of the dialectic relationship exists in isolation from the other.

When we apply these methodological observations to Jaspers' philosophy of existence, it appears that the fusion of the part and the whole which we find at the core of a dialectical relationship, is not only a methodological but also a substantive feature of Jaspers' concept of human being. Man is necessarily related to the world and this makes them two sides of one dialectic process. Therefore, whenever we make a distinction between the subject and the object of knowledge, we break the original unity which resides at the basis for all human-world relationships.

The analysis of this original unity shows that the basis itself is not something to be known. As an origin of all objectivity or subjectivity it eludes cognition and is not to be reached directly. This unknowability causes a need for indirect knowledge which can be achieved with the help of "philosophical faith" and by exceeding the subject-object relationship in the direction of its basis. This indirect approach ("philosophical faith" and description of the all-encompassing being) is a characteristic feature that is the first clue on the way to determine the meaning and scope of "periechontology".

The second part of the article will include the ways of understanding of the term "periechontology" itself: from Elżbiata Wolicka's interpretation included in her introduction to the Polish translation of *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, to the meanings of the term stated in *An Intermediate Greek-English Lexicon* and prepared on the basis of the seventh edition (1882) of LSJ. This part also discusses the semantic references of the term "periechontology" and its divine origins.

Finally, a summary of the two previous parts will allow us to identify two main aspects of the term and its meaning. The first aspect which refers to meta-philosophical sources of Jaspers' philosophy, shows us "periechontology" as an attempt to revitalize philosophy and re-direct it to its source – the all-encompassing being. The second aspect of the term can be determined by the comparison with the other, historically grounded terms for "knowledge of being". Names like "ontology" or "metaphysics" refer to a certain kind of knowledge of being which

<sup>29</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, ed. cit., s. 158-159.

cannot (as knowledge) be achieved on the basis of Jaspers' philosophy. Insufficiency of historically grounded terms makes it necessary for Jaspers to create his own name and theory for knowledge of all-encompassing being. In the end, "periechontology" is Jaspers' response to this need.

#### BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA (KARL JASPERS)

1. *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990.
2. *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Warszawa 1991.
3. *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Kraków 1999.
4. *Wiara filozoficzna*, Toruń 1995.
5. *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, Wrocław 1995.

#### BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 2008.
2. Heidegger M., Jaspers K., *Korespondencja 1920-1963*, Toruń 2000.
3. Liddell H.G., Scott R., Jones H.S., *Greek-English Lexicone*, Oxford 1996.
4. Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
5. Piecuch C., *Człowiek metafizyczny*, Warszawa – Kraków 2001.
6. Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998.
7. Stróżewski W., *Ontologia*, Kraków 2004.
8. Świercz P., *Relacja między koncepcjami politycznymi Solona a Anaksymandrowskim pojęciem arche*, „Folia Philosophica” 2006, t. 24.