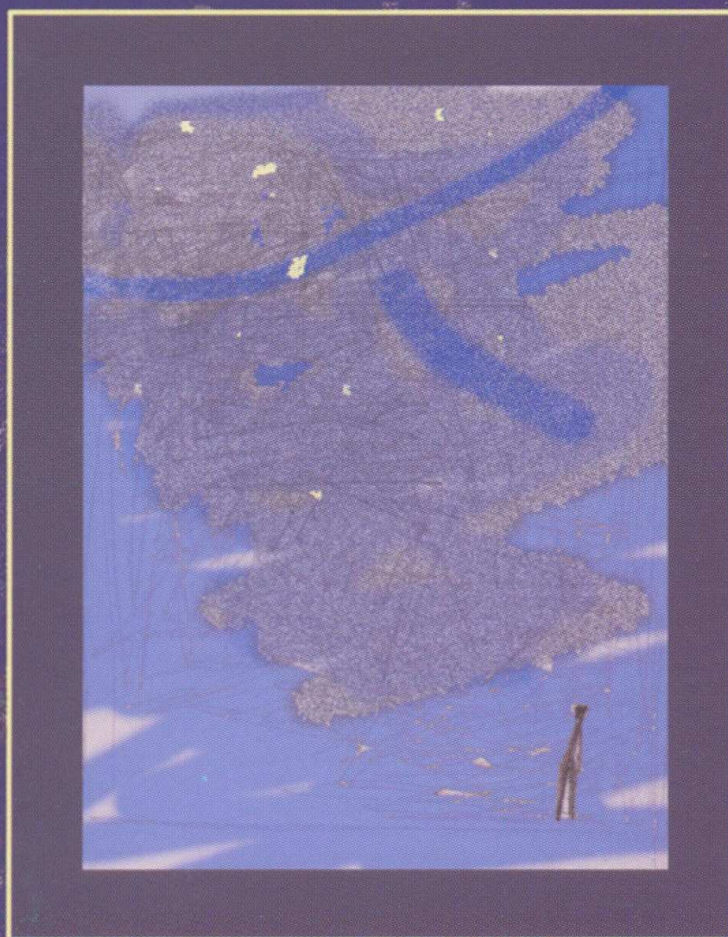


Ryszard Liberkowski

FENOMEN WYOBRAŻEŃ



PISMA FILOZOFICZNE - TOM CIX

Ryszard Liberkowski

Fenomen wyobrażeń

eseje 1

UNIwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu
WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII

POZNAŃ 2009

KOLEGIUM WYDAWNICZE
Tadeusz Buksiński (przewodniczący), Bolesław Andrzejewski,
Jarema Jakubowski (sekretarz), Barbara Kotowa,
Anna Pałubicka, Jan Suchh

RECENZENT
prof. dr hab. Antoni Szczuciński

PROJEKT OKŁADKI
Magdalena Rozynek

REDAKCJA
Izabela Baran

© Copyright by Ryszard Liberkowski, 2009

ISBN 978-83-7092-098-2

WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c,
tel. 061 829 22 78, fax 061 829 21 47
e-mail: wnifuam@amu.edu.pl
www.filozof.amu.edu.pl

DRUK
Wydawnictwo Tekst Sp. z o.o.
85-307 Bydgoszcz, ul. Kossaka 72
tel./fax 052 348 62 50
www.tekst.com.pl
e-mail: info@tekst.com.pl

Przedstawiony tekst nie był redagowany. Różni się nieco od wersji wydanej w formie książki

1. Słowo wstępne

Jakkolwiek wybór dziedziny sztuki, jakiegoś w niej stylu, czy konkretnych dzieł, a w przypadku muzyki nawet wykonawców, potocznie uważa się za sprawę gustu i dlatego poza dyskusją, to jednak o tym co dla kogo uchodzi za piękne, co cieszy oko lub ucho, rozprawiać możemy godzinami. Choć najczęściej idzie w takich rozmowach o racje dotyczące opinii, które często podlegają wpływom mody, rozpowszechnianym poglądom, lub po prostu reklamie, istnieją kryteria odpowiednie po temu, aby ocenić wartość artystyczną dzieła, jakby zawartość geniuszu w nim obecną, albo też uzasadnić brak wartości jak i brak iskierki talentu. Przy niewystarczającym przygotowaniu merytorycznym odwołujemy się do naszego osobistego poczucia piękna, smaku, który każdy doskonale potrafi umieścić w jakimś tle własnego życia, osobistych doznań, pragnień, tęsknot i marzeń, życia realnego lub tylko wyobrażanego i odnieść możemy wówczas wrażenie, że tłem tym jest najgłębsza, intuicyjnie wyczuwana istota osobowości, lub charakteru, która jest źródłem wyobraźni. Z jego powodu czujemy się unikalni, niepowtarzalni, wyjątkowi w żywym świecie, „choć ostatnio wśród intelektualistów zapanowała moda na ignorowanie różnic dzielących ludzi od innych żywych istot i koncentrowanie się na podobieństwach” [Trefil J., 1997, s. 14]. Istnieniu tych ostatnich nie możemy zaprzeczyć, choć najważniejszą wśród różnic jest różnica jakości efektu podejmowanych działań i ich motywów. Dlatego w przeżywaniu świata przez sztukę i w wyobraźni, oraz dzięki niej, odnosimy nieodparte wrażenie istnienia ostoji tej różnicy jakościowej, którym jest „świadomość pewnego „ja”, które z punktu obserwacyjnego w naszej głowie przygląda się światu wokół siebie” [ibid. s. 19].

W rzeczy samej, „jesteśmy zapalonymi widzami. Dużą część życia poświęcamy na patrzenie, jak inni ludzie coś robią: Współzawodniczą, pracują, występują, czy po prostu wypoczywają” pisze z kolei John Borrows, astronom z Sussex [1998, s. 13]. Nie tylko się przyglądamy, nie tylko obserwujemy, lecz także uczymy się, przetwarzamy wiadomości, jesteśmy kreatywni i twórcy. Chcąc możliwie obiektywnie ocenić cechy, różniące człowieka od innych stworzeń, Trefil przywołuje „istotę pozaziemską” jako hipotetycznego obserwatora, który z dystansu różnicę dostrzega i są to: „ zdolność przekazywania z pokolenia na pokolenie

niegenetycznej informacji drogą języka pisanego i mówionego; zdolność projektowania olbrzymich systemów technologicznych powodujących skutki porównywalne ze skutkami działania naturalnych systemów planety; zdolność posługiwania się kulturą (zamiast doboru genetycznego) jako narzędziem w walce o przetrwanie; zdolność tworzenia i manipulowania informacją abstrakcyjną, dającą w rezultacie systemy takie, jak te, które nazywamy nauką i językiem” [ibid.s.14]. Cechy te powodują, że życie ludzkie jest czymś więcej, że jest egzystencją, której oś stanowi wyobraźnia. Pozwalają nam one tworzyć i zachowywać kulturę, przystosowywać się lub walczyć o zmiany, kształtować charaktery i osobowość. Obserwując „ja” wydaje się być jakimś statycznym punktem, wokół którego ciągle na nowo powstaje i zmienia się świat. Wraz z nim tylko na wyobrażonej płaszczyźnie czymś stałym jesteśmy my sami, choć przecie wyobrażenia kształtują nasz umysł, naszą psychę, a jakże często także i ciało. Dlatego „ludzie są tym, co sami sądzą o sobie”, stwierdza Borrow.

Wyobrażenie o sobie samym staje się podstawą porównań osobowości i charakterów, których nie dostrzegamy przecie bezpośrednio, gdyż uwidoczniają się one dopiero w działaniu. Wpływa więc na wzajemne relacje ludzi, kształtuje życie społeczne, choć w najszerszym spektrum ukazują się nam w twórczości naukowej lub artystycznej, w stosunku do sztuki, czyli w poczuciu piękna, poprzez zmysł estetyczny. W nauce wyobraźnia żywo reaguje na każdą hipotezę, teorię, problem który przyjmuje formę pytania, by następnie szukać na nie odpowiedzi. Komponujący muzykę, malarz lub rzeźbiarz może każde zdarzenie emocjonalne poddać obróbce, świadczącej o osobistej reakcji. Niektóre z dzieł wyprzedzają epokę, wręcz nie poddają się ocenie i niewiele wówczas powiedzieć możemy prócz tego, że odbieramy je w zaskoczeniu i niemym zachwycie. Wiele przykładów zdanie Alberta Schweitzera dostarcz twórczość Jana Sebastiana Bacha, do której estetyka muzyczna jakby się nie stosuje, a poszukiwanie utworów poddających się takiemu omówieniu „dałoby wręcz beznadziejne rezultaty.” [1987,s. 318] Czym innym w tym przypadku jest analiza formalna bardzo klarownych utworów, a czym innym ich estetyka i to, co nazywamy rozumieniem muzyki. Mimo iż Bach przemawia wprost do wyobraźni, zrozumienie pojawia się dopiero wtedy, gdy uświadomimy sobie, że jego twórczość była „okazjonalizmem muzycznym” i gdy wiemy który z utworów powstał w okolicznościach jakiegoś zdarzenia i jest czymś w rodzaju zapisu reakcji muzyka, lub z okazji jakiego zamówienia, albo z jakich potrzeb wyrastało jego napisanie.

Najbardziej abstrakcyjna ze sztuk już od czasów pitagorejczyków kojarzona była z liczbą i z matematyką. Obydwie dziedziny na swych wyżynach dotykają czegoś idealnego, ponadczasowego, obiektywnego. „Sztuka artysty obiektywnego nie jest bezosobowa, lecz

nadosobowa. To tak, jakby miał on jedno tylko pragnienie: przedstawienia z niepowtarzalną doskonałością, ponownie i ostatecznie, wszystkiego, co zastał. To nie on żyje, to żyje w nim duch czasu. Wszelkie artystyczne poszukiwania, dążenia, prace, tęsknoty i błędzenia minionych i obecnych pokoleń zbiegają się w nim i odzwierciedlają. Pod tym względem największego muzyka niemieckiego porównać można tylko z największym niemieckim filozofem, Także twórczość Kanta posiada charakter bezosobowy” [ibid.s. 13]. Obiektywność matematyki wyraża się inaczej i znaczy coś innego, lecz w niej także przecie uwidoczni się dążenie do ideału. Jest ono obecne także w filozofii. Komponujący muzykę może w filozofii znaleźć źródła inspiracji (jak np. Wagner w systemie Schopenhauera), ale i muzyka pobudza do refleksji filozoficznej. Inspiracja jest jak pokarm dla ciągle spragnionej wyobraźni twórcy, która choć u każdego z ludzi pracuje inaczej, podlega ostatecznie klasyfikacji podług dzieła. Dlatego inną wyobraźnią kieruje się matematyk, inną fizyk, który w rachunku potrafi dostrzec coś użytecznego dla ujęcia swoich intuicji, inną psycholog, socjolog, działacz społeczny, dobrze spełniający swoją pracę rzemieślnik, czy polityk. To wspólne wszystkim ludziom pobudzenie umysłu jest cechą gatunku, o którym istotnie można powiedzieć, że jego przedstawiciele są „mieszkańcami masowej wyobraźni.”

1. Archetypy indywidualnej wyobraźni ¹

Zapewne każdy z nas zadał sobie choćby raz w życiu pytanie o to, czym jest posiadana przez niego ta specyficzna zdolność umysłu, zwana wyobraźnią. Znacznie rzadziej już zastanawiamy się nad tym, o ile jest ona podobna do tej, jaką dysponują inni ludzie, jakie są przyczyny różnic, co zrobić by rozwinąć jej funkcje w celu intensyfikacji i efektywności pracy twórczej, lub swoich doznań (np. odbioru dzieła sztuki). Funkcje spełniane przez wyobraźnię, mimo iż zdają się być oczywiste, dopiero przy głębszej analizie psychologicznej odsłaniają swą specyfikę i okazuje się że istotne różnice występujące między ludźmi w posługiwaniu się wyobraźnią, są powodem iż, jak ujął to Wiliam James w dziele dziś już klasycznym, winniśmy uświadomić sobie że istnieją wyobraźnie, a nie „wyobraźnia”. („Psychologia”, 2002, s. 262).

Z punktu widzenia psychologii, jako nauki empirycznej, wydaje się być oczywiste, iż każdy przypadek wyobraźni jaką ktoś dysponuje, należy analizować oddzielnie. Ale jednostkowe predyspozycje rozpatrujemy pod jakimś kątem, starając się znaleźć w nich wspólny wątek, który niezależnie od przypadku będzie stały, niezbywalny, który jako coś, co u każdego spotykamy, nazwać możemy wyobraźnia. Dążeniu do ogólności definicji nie przyświeca zamiar taki, by w zgrubnej (i ogólnej) formie umieścić ją w słowniku (choćby własnym), lecz by uczynić zeń wskazówkę analizy, dociekań, wyjaśnień, rozumienia w konsekwencji takiego, które zawierać będzie nie tylko zebrane „przypadki: gotowe do statystycznego uporządkowania, ale także wskazówką istoty zjawiska wyobraźni w ujęciu genetycznym, źródłowym. Także empirysta kieruje się przecie jakimś ogólnym planem. Dlatego przeciwstawienie dokonane przez Jamesa, który na dodatek w formie jakby zarzutu pisał, iż „do niedawna filozofowie przypuszczali, że istnieje typowy umysł ludzki” (ibid.), należy przyjąć z dużą rezerwą, gdy na dodatek nie wszyscy psychologowie zdanie takowe by podzielili. Trudno byłoby po stronie tak pojętego empiryzmu widzieć np. C. G. Junga, który uważał, że wstępnym warunkiem świadomości są obrazy „nieświadomości zbiorowej”, tj. specyficznej „wrodzonej struktury psychiki” (w: „Archetypy i symbole”, 1993, s. 416). Istnienia tych struktur wrodzonych nie można lekceważyć, bo one to decydują o naszym postrzeganiu (i interpretowaniu) „przedmiotu” analizy, czyli w przypadku psychologii winniśmy brać ją pod uwagę jako „decydujące” tak o nastawieniu badacza, jak i badanego. Jung uzasadnia to w prostych słowach: „Zgodnie z prawem filogenezy, struktura psychiczna,

¹ Strony 4-12 i 13-23 są zmienioną wersją tekstu opublikowanego w *O wyobraźni*, red. R. Liberkowski, W. Wilowski, WN IF UAM, Poznań 2003 (s.7-21 i 143-160).

podobnie jak anatomiczne, musi nosić w sobie cechy minionych faz rozwoju” (ibid.). Istnienie śladu takich cech rozwoju w filozofii, od Leibniza, nazywane było „samowiedzą” (czy też z nią tożsame). Tak jak dla Junga „twory, czy treści psychiczne”, mogą wykazywać cechy „pierwotnych stanów psychicznych”, tak dla filozofa analizującego źródła, adekwatność i treść wiedzy, wytwory naszej działalności poznawczej mogą wykazywać cechy wiedzy pierwotnej, widoczne jako jej (wiedzy aktualnej, naukowej itd.) a priori. Obiecującym się wydaje dla rozważenia istoty wyobraźni (podjęcia próby odpowiedzi na pytanie, czym ona jest) wykazanie możliwości dociekań „pierwotnych stanów psychicznych”, jak i pierwotnych cech myśli (obecnych w samowiedzy). Fakt że towarzyszy ona tak naszemu życiu psychicznemu, emocjonalnemu i osobowemu, jak i naszemu myśleniu, choć mógłby być ewentualnie traktowany jako dowód na rzecz tezy o jej niesamoistności, w przypadku wspomnianych przesłanek pierwszych (pierwotnych) analizy, zda się wieść do rozpoznania momentu, w którym pojawia się ta specyficzna zdolność. Myślenie jak i emocjonalność byłyby dla nas jakby nośnikami w takiej wycieczce, choć tak naprawdę przecie jedynym materiałem badawczym jaki możemy wykorzystać, by przy pomocy wyobraźni nie zechcieć orzekać o wyobraźni. Byłoby to niewykonalne, gdyż orzekanie jest funkcją intelektu. Odnosimy co prawda wrażenie, że jesteśmy obserwatorami własnych wyobraźni, że widzimy nasze wyobrażenia, bądź słyszymy je (w wyobrażeniu utworu muzycznego), opowiadając później, lub zapisując „orzekamy”. Ale czynność „wyobrażania”, owej tak istotnej dla twórczości gry wyobraźni, „obserwowana” przez nas, dzieje się, zachodzi samoistnie. „Obserwując” ją, zwracamy uwagę niejako w jej stronę, co powoduje, że wielu twórców, tak ludzi sztuki jak i nauki) odnosi wrażenie, iż to nie oni są pomysłodawcami efektywnej działalności, że kreatywność wyobrażeń stymulowana jest przez jakieś tajemnicze czynniki (lub jeden czynnik), na które wpływu nie mają, a ich rola osobista jako twórców sprowadza się tylko do przetworzenia, ujęcia i przedstawienia w formie dostępnego innym przekazu tego, co „zaobserwowali”, bądź „usłyszeli”. Owo przetwarzanie dyskursywne, będące wynikiem „obserwacji”, to dowód podzielności uwagi, którą skierować możemy do swego wnętrza, obserwując wyobrażenia towarzyszące „myśleniu”, lub na zewnątrz, w otaczający nas świat, racjonalizując w nim: poddając ontologicznej (kategorialnej, dyskursywnej) obróbce nasze „doznania”, „myśląc” o rzeczywistości i starając się ją poznać. Podzielność uwagi oraz fakt że wówczas, gdy przedmiotem refleksji staje się poznawcza czynność umysłu, dzielimy ten „przedmiot” na części związane z funkcjami jakich występowanie udaje nam się zauważyć powodują, iż zasadne się wydaje np. oddzielenie zmysłowej percepcji,

intelektu, oraz wyobraźni. Ta ostatnia wszakże zda się towarzyszyć każdej ze zdolności. Czy może to znaczyć że jest funkcją samodzielną i niezależną?

Związywanie wyobraźni ze sferą percepcji zmysłowej wydaje się o tyle oczywiste, że wystarczy powołanie się na przypadek „oglądania” wyobrażeń wzrokowych, „słuchania” słuchowych, by na dobrą sprawę uznać rzecz za zamkniętą przynajmniej dla filozofii, pozostawiając pole dla empirycznych i porównawczych badań psychologii. Jest ono wcale bogate, zważywszy na emocjonalną stronę naszych wyobrażeń, których bodaj z tego powodu nigdy nie udaje się w życiu zrealizować w sposób pozytywny (zob. też J. P. Sartre, „Wyobrażenia”). Choć realizujemy niekiedy marzenia, wyobrażenia raczej pozostają czymś w rodzaju bezpieczeństwa dla psyche, obszarem ucieczki w który możemy się udać, gdy rzeczywistość nie czyni zadość wymaganiom i oczekiwaniom naszego ego. Traktując wolność jako legitymację, dającą nam prawo robienia wszystkiego tego, co nam się zamarzy, wpadamy w złość i frustrację, gdy rzeczywistość nie daje się kształtować podług naszych „wyobrażeń”. Powodują one albo ucieczkę, albo agresję, albo wreszcie, lub może najczęściej, przeplatanie się tych dwu postaw. Psychologa interesuje ucieczka jako symptom anomalii (zob. E. Fromm, „Ucieczka od wolności”), oznaka braku przystosowania, lub wreszcie powód agresji, w której przedmiotowość świata wyobrażonego i rzeczywistego zlewają się w niekorzystny sposób zmieniając percepcję świata społecznego, w którym „ten drugi” to wróg („piekło to inni”, jak ujął to Sartre). Takie nastawienie potwierdzone być może przez „brak rozumienia” ze strony „innego”, lub przez nieprzystawalność wyobrażeń tak wynikających z ego, jak je kształtujących. Wyobrażenie też może podpowiedzieć nam jakie zastosować środki maskujące, by mimo „ucieczki” nie stać się outsiderem, czy nie paść ofiarą ostracyzmu bądź anatemy. Zdaniem R. Girard bowiem są to naturalne zachowania społeczeństw, chroniących swej „jednomysłności”, „przed wszelkimi próbami wydobywania jej z obszarów zbiorowej nieświadomości” (1993, s. 115). Zachowania te przybierają na sile w chwilach przełomowych, w których „kolektywne działanie” skrywa się za strukturą mitu, a wszelka racjonalność musi ustąpić pod naciskiem emocji „ochrony” zbiorowej nieświadomości, której każda próba ujawnienia wzmaga czujność całej społeczności, kolektywizującej się w lęku o przetrwanie. Lęk ten tak wywołuje „ochronę” nieświadomości zbiorowej, jak i potrzebę wykreowania mitu. Ale wyobraźnia w tym przypadku zda się być zdeterminowana poprzez archetypy, zatem każdy „nowy” mit faktycznie będzie tylko ożywieniem któregoś z mitów pradawnych, jakby obudzeniem „śpiącego smoka”, czy też w zależności od funkcji „śpiącego rycerza”. Przywoływanie owych funkcji mitu daje świadectwo potrzeby „ochrony”, gdy wyobrażamy sobie zagrożenie dla zbiorowej nieświadomości, gdy tak naprawdę zagrożenie

pojawia się w świecie wyobraźniowym (ktoś może dopowiedzieć „w wirtualnym”). Faktyczna funkcja wyobraźni w kreowanej przez nas samej rzeczywistości (można by dodać, że żyjemy w świecie wyobraźni masowej) pozostaje zakryta. Psychologiczne jej stymulacje, oraz wydobywane formy nieświadomości zbiorowej, związane z lękiem i „troską” (ten termin u Heideggera funkcjonuje wręcz jako egzystencjał) podsycają instynkt „ochrony”, co skutkuje przeniesieniem emocji racjonalizowanej w postaci „winy”, na jakiś wybrany obiekt, co do którego mamy wyobrażenie, iż jest gotów to przyjąć, lub że nasze próby obarczenia winą będą skuteczne. W takim „myśleniu” jak i ślepych działaniach („nieświadomości”) mamy do dyspozycji instynkt, który wielu filozofów utożsamiało z wyobraźnią. Uzasadnienie najbardziej proste ciśnie się na usta: wyobraźnia wspomaga nas w walce o byt, stanowi doskonały oręż. Atawizm któremu towarzyszy wyparcie. Nadświadomość Freudowska ma w tym nikły udział, chyba że zaliczymy do niej także przejawy działania intelektu, akceptującego wyłącznie to, co podlega ontologizacji. Ale intelekt wobec instynktu samozachowawczego, w konfrontacji z instynktem walki o byt musi zamilknąć, gdy cień nań rzuci przemilczany (a więc niedyskursywny) archetyp, jakaś forma nieświadomości zbiorowej, gdy w potęgę urośnie głos instynktu. Owszem, możemy to nazwać oszustwem, jakiego dopuszczamy się wobec intelektu, aktem przemocy, gwałtem na inteligencji. Ale czyni to nasza wyobraźnia, której sile stając się posłuszni, ulegamy jej przemocy, by odreagować się poprzez dzieło przemocy. Słuchamy „silniejszego”, który „ma rację” podług racji „aksjomatu”, jak nazywa to R. Girard, „zbiorowego zachowania” dodając, iż jest on „być może jedyny, dzięki któremu ludzkość jest w stanie wyrzucić prawdę o swej przemocy poza siebie”, jest to aksjomat „kozła ofiarnego”. Ale dla śpiącego umysłu jego działanie nie jest wcale prostym mechanicznym efektem przyczyn, czy zdarzeń splatających się w jakichś kauzalnych łańcuchach. Być może pojęcie karmy pozwala nam zrozumieć lepiej to nie-pojęte. Ale gdy uświadomimy sobie jej kosmiczny wymiar, „zrozumienie” staje się zaledwie usprawiedliwieniem. Ów „aksjomat” bowiem zrodzony jest przez wyobraźnię i dla wyobraźni, kierując „kozła ofiarnego” wyobraźni składanego w ofierze. Czy ma ona jakieś, instynktowne też dla nas wyczuwalne „sacrum”, czy jest mu w jakiś sposób powolna? Posiłkując się dociekaniem filozofów moglibyśmy postawić tezę, iż sacrum wyobraźni (lub dla wyobraźni), stanowi Jaźń. Ale jest to temat wykraczający poza ramy psychologicznego kontekstu wyobraźni, gdyż Jaźń nie uczestniczy, by tak rzec w działaniach psycho-logicznych wyobraźni. Nie ona podszeptuje, wymaga, oczekuje, rozkazuje itp. wyobraźni wcielania się w instynkt. Ze strony wyobraźni wobec Jaźni reakcja ma charakter również jakby obronny: archetypowy instynkt zwierzęcej natury, przy użyciu wszystkich swoich dostępnych środków

broni się przed „wiecznością”. Nie odpowiemy na pytanie, czy oznacza to niechęć (i lęk) rozwoju (stymulowanego przez Jaźń), czy tylko „zachowanie życia” w obliczu „nieskończoności”. Ale reakcja wyobrażającego (nie tylko sobie) indywiduum na potrzebę zachowania tajemnicy „nieświadomości zbiorowej” zyskuje całkowicie realny kształt i efekt w postaci „kozła ofiarnego”, zaś „pierwsze wyniki (ujawnienia się takiej potrzeby i podjęcia działań - R. L.) - natychmiastowy pokój - potwierdzają prawidłowy wybór jednego winnego, uwierzytelniają na zawsze interpretację, która czyni z kryzysu jakieś tajemnicze zło przyniesione z zewnątrz...” (ibid., s.114). Kluczowe słowo „kryzys” odnosi się do historii, panujących w niej stosunków ekonomicznych i społecznych, oraz do obecnej w niej świadomości światobrazu (naukowy obraz świata jak i obraz nauki, poziom, czy jakość wiedzy, kultury, sztuki). Możemy je stosować w odniesieniu do różnych wydarzeń, toteż dawno zauważono, iż „kryzys” jest zjawiskiem permanentnym, a jedynie powszechne jego uświadomienie pojawia się wraz z wydarzeniem które burzy w jakiś sposób nasz porządek (także wyobrazeniowy). Wtedy „porozumienie wszystkich staje się koniecznością” i pojawia się „aksjomat” (choć ten termin użyty przez R. Girard wydaje się być trochę nie na miejscu) anatomii, potrzeba ofiary, stary instynkt „prześlągnięcia bogów”. „Kozioł ofiarny odgrywa w życiu zbiorowym rolę podobną do elementu, jaki szaman wydobywa z ciała chorego - i który przedstawiają następnie jako przyczynę całego zła” (ibid., s. 114, 115). Ale kozioł ofiarny nie jest tak po prostu bezwolnym przedmiotem składowym na ołtarzu naszych wartości, naszych lęków, czy z jakiego-kolwiek ukrytego bądź jawnego powodu. Jest człowiekiem naszego świata masowej wyobraźni, uczestniczy w tej grze, a jako że jej baza (tj. wyobraźnia) ma charakter „zmysłowy”, gra będąc też „granym”, bierze udział w „przemianie w wytwór”, w jakiejś „równoczesności”, w jakimś „byciu-na-zewnątrz-siebie”, ze świadomością prezentacji „pewnej wspólnej prawdy, która obowiązuje także jego” (zob. Gadamer, 1993, s. 121-148). Udział w grze można brać na wiele sposobów, tak jak uczestniczyć na wiele sposobów w dziele sztuki, od artysty realizującego dzieło po odbiorcę, czy nawet kogoś, kto wtrąci do dzieła swoje trzy grosze, by je osmieszyć lub zniszczyć. Udział w zbiorowej wyobraźni także jest wieloraki i „ofiara” może się poddać np. ostracyzmowi z prozaicznego powodu własnej psyche (np. ze skłonnościami do sadomasochizmu), własnego ego (chęć zmanifestowania swego istnienia otrzymuje nagły impuls uzewnętrznienia, okazja jaka w tzw. normalnym życiu by się nie pojawiła), lub także „ochrony” zbiorowej nieświadomości, acz wykonywanej w sposób odmienny (np. przez akt terroru, który dowodzi - lub przez który - że jest możliwe urzeczywistnienie wyobrażeń, jak chociażby tych, które wzięte z jakiegoś dzieła filmowego posłużą za instruktor planowanych działań). W akcie terroru, lub poprzez ten akt, realizator

sam siebie przecie ogłasza ofiarą, bycie pokrzywdzonym, jednym realnym spośród wielu innych (choćby fikcyjnych, lub najczęściej fikcyjnych), a przez to też mitycznym „bohaterem”, który podświadomie kojarzony jest z „obrońcą”. Ujawnianie pozaczasowych archetypów nie znaczy że wyobraźnia sama funkcjonuje poza czasem, ani też, że w swej autonomi ujawnia jakieś ponad-czasowe wartości. Sama jest raczej ślepa w swej zmysłowej naturze, istotnie jak ślepy instynkt i zgoła bez dyskursu który ją zracjonalizuje (lub zontologizuje), lub bez Jaźni która ją uświęci (lub dowartościuje) jest czystym wybrykiem natury, bezwiednym, nieobliczalnym, pozaracjonalnym: „Nawet pojęcie wyobrażenia nie pochodzi z wyobraźni” (Husserl, 1989, s. 68 [404]). Ale zda się też być najbardziej obszernym polem możliwego działania „zmysłowego”, od dzieła sztuki po zbrodnię, od miłości po nienawiść, od wolności po terror. Sama poza-czasowo nie funkcjonuje, ale jej dzieła są jakby wyrazem pragnienia wieczności, nie „źle zrozumianej”, bo bezrozumnej zgoła, przynajmniej z perspektywy intelektu, czy też dla inteligencji. Do sztuki możemy dopasować filozofię (choćby epoki), sztuka prawdziwa wyrazić może także filozofię, ale wyobraźnia nie jest nauką, choć przecie towarzyszy każdej twórczej działalności. Dlatego tak łatwo wspomaga iluzję „tworzenia”, fałszuje destrukcję i chaos, lub po prostu czynienie zła, które może się przyoblec w szaty „estetyczne”. Wiązana z myślą może pojawić się w towarzystwie „myśli poza-czasowej”, choć ta ostatnia prawdziwie status taki ma wyłącznie w postaci kontemplacyjnej. Myśl kontemplacyjna bowiem nie jest myśleniem o przedmiotach. Istnieje jako przed-ontologizująca zdolność, która w potocznym działaniu myśli także może się pojawić po zastosowaniu, jak to Grecy nazywali, epoche. Nie jest ona także jako taka nawet świadomością w zwyczajnym tego słowa znaczeniu, choć przecie nie winniśmy mówić, że zawieszenie świadomości (jak i myśli) powoduje ich unicestwienie. Jest i pozostaje ona jako transcendentalna. W przypadku pytania o „przedmiot”, świadomość kojarzona jest z wytwórczym (twórczym) działaniem wyobraźni, towarzyszy jej kontekst psycho-logiczny, który może (acz nie musi) mieć znaczenie transcendentalne. Taką świadomość czyniącą jakby pierwszy krok w stronę transcendencji, lub też twórczego ustanawiania transcendencji, a więc jakby pierwszy krok pospołu genetycznie tożsamy z wyobraźnią, czyni świadomość jako „praświadomość” konstytuując „przedmioty czasowe” (Husserl, op. cit., s. 437). Sama nie jest jeszcze wtedy „treścią”, choć takowe zawiera wg. Husserla (ibid.). To związek świadomości z czasem ujawnia, uruchamia, jeżeli nie wręcz zdradza wyobraźnię, przy czym wszystkie składowe tego zjawiska dadzą się interpretować na sposób transcendentalny, lub jako transcendentalne. Świadomość transcendentalna byłaby wówczas tematem nie dla empirycznej psychologii (choć i zarazem nie dla tzw. wg. Kanta racjonalnej, rozumowej), ale

dla transcendentalnej, której specyfikę w jakiś sposób opisał Husserl w „Medytacjach kartezyjskich”, a realizację której zda się możemy obserwować w postaci tzw. psychologii transcendentalnej. Czas w ujęciu transcendentalnym do niedawna wydawał się mieć niewiele wspólnego z czasem fizyki. Sytuacja obecnie wygląda inaczej, gdyż jakiś pomost między tą interpretacją Kanta (czasu jako zmysłowej intuicji), kontynuowaną i rozwijaną przez fenomenologię, a fizyką (i kosmologią) może stanowić tzw. zasada antropiczna. Ta pierwsza niesensualistyczna interpretacja zmysłowości (jak się wypowiedział Heidegger o „transcendentalnym omówieniu czasu” dokonany przez Kanta) polega na zrównaniu czasu i intuicji, czego wynikiem jest określenie „zmysł wewnętrzny”. Nie jest on jednak subiektywny, lecz transcendentalny (co także pozwala nam lepiej zrozumieć wspomnianą zasadę antropiczną). Połączenie jednak świadomości i czasu w jedno zjawisko zwane wyobraźnią następuje trudności nie do przewyższenia, lub przekracza nasze możliwości wyobrażenia sobie, co być może jest właśnie pożądanym efektem, jaki filozofowie chcieli uzyskać: przekroczyć granice wyobraźni, by z dystansu (niejako też przez zawieszenie wyobraźni samej), przyjrzeć się jej bez przeszkód własnej imaginacji. Czy zbliża nas zabieg ten do zrozumienia istoty wyobraźni transcendentalnej? Skłonność człowieka Zachodu do myślenia przy pomocy zasady sprzeczności i zasady racji dostatecznej (których „odkrycie” zawdzięczamy Leibnizowi) powoduje, iż także dla wyjaśnienia cech takich jak myśl, świadomość, wyobraźnia szukamy „racji” w postaci albo jakiejś zdolności bardziej pierwotnej, albo niemal substratu. Wyzwała to także nadzieje na korzyści płynące ze współpracy przedstawicieli dyscyplin nauki (co np. wyraża C. G. Jung): „Prędzej czy później i tak dojdzie do istotnego zbliżenia fizyki atomowej i psychologii nieświadomości, ponieważ obie te dziedziny wiedzy - niezależnie od siebie i z przeciwnych stron - wnikają w dziedzinę tego, co transcendentalne: jedna zajmuje się wyobrażeniem atomu, druga - archetypu” (Aion, s. 295). Zagadkę istnienia wyobrażenia w postaci formy próbowana wyjaśniać na różne sposoby. Najszerzej, a być może intrygująco najbardziej zostało to ujęte w dwóch systemach, Platona i Kanta. U pierwszego forma, idea, znana jest nam stąd, że widzieliśmy ją bytując jako dusza przed wcieleniem, oczami duszy. Pamięć tamtego świata jest w nas tak bogata, żywa i wyczerpująca, iż twórczość jedynie zda się polegać na przypominaniu, zaś myślenie jest tylko wysiłkiem przypominania, świadomością drogi ku mądrości. Gdyby ten pogląd uwspółcześnić, oczywistym się wydaje, że powinniśmy „oczy duszy” rozumieć jako coś w rodzaju intuicji, czy postrzegania (specyficznego) intelektualnego. Kant wszakże odrzuciwszy możliwość intuicji (naoczności) intelektualnej, doszedł do bardziej radykalnej konkluzji: redukcja „zmysłowości” jako percepcji, prowadzi do „możliwości”, która jest, jakby jako

źródło noumentalne, przestrzenią i czasem, naocznością (intuicją całkowicie nowego typu) i formą tejże. Zatem owa „naoczność” jest już formalna i to tak dalece, że nic nie stoi na przeszkodzie ku temu, by uznać ją tożsamą z matematyką, matematycznością naszego Wszechświata. Ale ta „matematyczność” (lub czaso-przestrzeń) jest także procesem. Toteż wówczas gdy wyobrazeniowe równoważenie psychiki (jako proces nad którym jakby czuwa Jaźń, zob. Jung, w: Psychologia przeniesienia, Wprowadzenie), odbywa się jako zauważalny proces psychicznego rozwoju, nasuwa się pytanie o jego podłoże oraz „początek” i traktować możemy Jaźń jako stały „odwieczny” czynnik stymulujący ewolucją psyche, w której widoczna jest „działająca siła” imago Dei (zob. Jung, w: Aion, s. 295). Kształtowana, ewoluująca psyche nie może być „czymś całkiem Innym” niż materia (ibid.), „jedno ma udział w drugim (ibid. s. 296). Z tego też wnioskuje Jung, że materia nie może być obca psyche, inaczej bowiem jakże mogłaby ją wytworzyć?” (ibid., s. 296). To stwierdzenie na temat „wytworzenia” psyche przez materię jest w tym miejscu raczej jedną z hipotez, świadectwem dialektycznego myślenia bardziej, niż światopoglądu. Próbuje bowiem Jung uzasadnić odwołanie się do fizyki: „Gdyby tylko badaniem udało się posunąć wystarczająco daleko naprzód, należałoby dojść do stwierdzenia ostatecznej zgodności pojęć fizycznych i psychologicznych” (ibid., s. 296). Ale zgodność pojęć wcale nie musi oznaczać tożsamości przedmiotu badań, ani też rozstrzygnięcia kwestii genezy materii i psyche. Co do zgodności bowiem naszego myślenia, wyobrażeń i pojęć z rzeczywistością, ich adekwatności do niej, możemy tylko mieć nadzieję (i oddać się badaniom nad tą sprawą), że nie popadamy w złudzenia. Ale Jung wychodzi z podobnego założenia jak twórcy dedukcyjnych systemów filozoficznych, przekonani że źródłem wiedzy są nie doznania istnienia obiektów, lecz samowiedza. „Ponieważ tworzenie analogii jest prawem, które w dużym stopniu zdominowało życie psyche, niewątpliwie możemy wysunąć przypuszczenie, że nasza konstrukcja - na pozór czysto spekulatywna - nie jest nowym wymysłem. lecz że wzoruje się na jakimś wcześniejszym etapie refleksji” (ibid., s. 296). Mimo iż Jung ma na myśli tworzenie analogii na temat struktury i dynamiki jaźni, wypowiada w gruncie rzeczy pogląd uzasadniający także myślenie meta-fizyczne w ogóle. Poniekąd zdani jesteśmy na metafizykę, gdy odstępując od badań empiryczno-porównawczych chcemy dociec istoty zjawiska wyobraźni: dokonujemy wówczas jego unifikacji. Co może mieć w jakiś sposób poddana refleksji wspólnego ze światem „materii”? Czy samo pytanie o „wspólnotę” stawia ją w obszarze istnienia psyche? Przecież nie można przypuszczać, że wyobraźnia należy jako „zdolność” do dziedziny materii. Ale w tym miejscu zdanie Junga na temat psyche wytworzonej przez materię zda się nam wszystko wyjaśniać : materia wytworzyła psyche, lub

inaczej mówiąc świadomość, a wyobraźnia jest tylko jedną z właściwości psyche (świadomości). Skąd zatem ta dziwna inklinacja filozofów do kojarzenia wyobraźni z czasem? Czy stąd iż mieli oni wcześniej niż fizycy intuicję tego, że czas jest „luką w sercu fizyki” (zob. G. Musser, w: Świat Nauki, 2002, Nr 11). Czy stąd może iż sama „materia” (też przecie pojęcie, kategoria filozoficzna, którą wolą fizycy zastępować obecnie terminami masa i energia) jest kiepskim uzasadnieniem wytwórczości i ewolucji? Czy dlatego, z tego powodu np. Hegel podjął się „interpretacji związku między czasem a duchem” (zob. Heidegger, 1994, § 82, b.), gdy duch jako synteza idei (formy) i przyrody jest pojęciem zawierającym w sobie dynamikę (zmianę, następstwo, postęp)? To istotnie może stanąć „na przeciw czasu”(ibid.) i „duch musi dopiero popaść „w czas””. Czy w przypadku indywidualnej jaźni możemy wypowiedzieć się analogicznie, że jest ona duchowej natury (a w każdym razie, być może tylko z powodu ograniczeń języka, lub obciążenia tradycją meta-fizyczną powiemy iż nie jest natury substancjalnej), jako taka stymuluje wyobraźnią, która staje się taką jaką znamy, lub tym co znaczy jako działającą możliwość, czymś „zmysłowym”, „popadając w czas”? Jeżeli jest też tak, jak pisze dalej Heidegger, że „Bycie” jest otwarte” i stawia na końcu pytanie: „Czy sam czas objawia się jako horyzont bycia?” (ibid., s. 610), to czy zasadnym byłoby dodać, iż wyobraźnia czyni ten horyzont „zmysłowym”?

Unifikacja wyobraźni ma tą dobrą stronę, że mimo iż nie zrównuje nas w tym, co jest jej wynikiem funkcjonowania, pytanie o istotę odnosi do źródeł. Są one zapewne tak odległe jak źródła, lub raczej jak mówimy „początki: człowieka. Porównując zaś efektywność jej działania, zasób, charakter, nowatorstwo i odkrywczosć wytwórczą, rzecz można iż każdego z nas od jej „początku” dzieli chyba inny dystans, że ma ona dla każdego ego inną, niepowtarzalną historię. Historie te są porównywalne, można rzec „metafizycznie analogiczne”, ale nigdy tożsame, tak jak nie jesteśmy my tożsami fizycznie.

2. fakcie wyobraźni, czyli jak możemy podejść do problemu nie przechodząc mimo.

Często, choćby nieświadomie, porównujemy własną wyobraźnię z tą, jaką mają nasi bliscy, przyjaciele, ludzie znani lub przypadkowo poznani. Zastanawiając się nad tym, czym w ogóle jest wyobraźnia, zadajemy sobie pytania: czy i o ile podobna jest do tej, jaką posiadają inni, co w ogóle znaczy mieć wyobraźnię, czy mamy na nią wpływ, jak ją stymulować, by właściwie spożytkować jej potencjał itp. Podobnie w dziejach filozofii rozważano kwestie istoty i genezy wyobraźni, upatrując w tej specyficznie ludzkiej zdolności intelektualnej tak funkcji którą spełnia rozum, dociekając prawdy, jak zasadniczej stymulacji jego działania, przez które ujawnia różne warianty, sposoby, metody myślenia. Wyobraźnię nieodłącznie z myśleniem kojarzono, upatrując w sposobie myślenia odpowiedników wyobrażeń, lub na odwrót, w wyobrażeniach analogii procesów myślowych. Autonomicznie ujmowana wyobraźnia rzadko była tematem dociekań z powodu trudności na jakie napotymano wówczas, gdy refleksja miała dotyczyć jej niezależnego istnienia. Arystoteles w rozprawie „O pamięci i przypominaniu sobie” stwierdził nawet autorytatywnie, iż niemożliwe jest myślenie bez przywoływania jednoczesnego obrazów w umyśle. Przez wiele stuleci pisarze - filozofowie powoływali się na tę wypowiedź Arystotelesa, zapominając najczęściej o tym, że tenże jako pierwszy także brał pod uwagę możliwość myślenia takiego, w którym nie przywołuje się obrazów przedmiotów. Byłoby to nawet podług niego myślenie najwyższego lotu, doskonałe, „boskie”, „myślenie własnych myśli”, czyli kontemplacyjne. [Arystoteles, *Metafizyka*, Ks. V ((lambda)),9, Warszawa 1984]

Zdania podzielone na temat związku wyobraźni z myśleniem występowały zazwyczaj w powiązaniu z przyjętym ogólnym stanowiskiem filozoficznym, zwłaszcza gdy wypowiedziany był przy okazji pogląd na temat przebiegu i źródeł procesu poznania. Empiryści, twierdząc że każda myśl mająca znaczenie poznawcze źródłowo zależna jest od wrażeń i mając charakter obrazowy, towarzyszy nieodłącznie wyobrażeniu, jako sposobowi i procesowi formułowania, kształtowania pojęć utrzymywali, co zrozumieli, że dwie czynności, myślenie i wyobrażanie stanowią zasadniczo jedność. Racjonaliści, twierdząc że zdolności umysłu i nasza wiedza racjonalna tkwią w nim samym i z niego źródłowo pochodzą, stali na stanowisku przeciwnym. Empiryści mieli do dyspozycji silny argument w postaci twierdzenia, że poznanie tak czy inaczej dotyczy obiektywnie istniejącej rzeczywistości i samo ma wartość także wyłącznie jako obiektywne. Przesłanki podmiotowe zatem również muszą zostać zobiektywizowane i empirycznie rozpoznane. Jeżeli obrazy w

umyśle, będące tylko „kopiami” rzeczywistości, jakie wytwarzamy dzięki wrażeniom i pamiętamy pod postacią idei nie są w każdym przypadku zgodne z rzeczywistością, to znając ich obiektywne przyczyny i proces kształtowania możemy badać warunki i przyczyny modyfikacji, którym ulegają, tworząc w ten sposób naukowy (empirycznie) obraz poznawanego świata. Wrażenia są bowiem wspólne wszystkim ludziom. Ewentualne różnice także mogą być przedmiotem badań empirycznych, a jeżeli w procesie poznania istnieją jakieś przesłanki nie-przedmiotowe, można je pominąć, jako że są „subiektywne”, bądź empirycznie weryfikować.

W konfrontacji z empirystami argumenty racjonalistów wydawały się być mniejszej wagi i często robiły wrażenie przyjmowanych a priori, a więc bez doświadczenia na które jakoby winni się powoływać, hipotez o istnieniu zasadniczo racjonalnych, logicznych przesłanek poznania, składających się wręcz na ludzką naturę (do której umysł przecie także należy), a powodujących że widzimy świat i myślimy o nim tylko tak, jak nam nasze ludzkie predyspozycje to umożliwiają. Takie na poły naturalistyczne w swym stylu argumentowanie wymagało wsparcia od strony logiki, od której oczekiwano dowodów na to, że umysł nasz działa podług określonych struktur oraz wykorzystuje wiedzę, która decyduje o poznaniu empirycznym, acz z empirii żadną miarą nie wynika.

Takie ostre przeciwstawienie stanowisk dzisiaj już straciło swe znaczenie tak za sprawą nauki, jak i filozofii. Niegdyśjsze problemy empirystów z opisaniem powstania i funkcjonowania „kopii” obrazów, jak i samych „obrazów” rzeczywistości w umyśle, od najdawniejszych prób wyjaśniania na sposób „materialistyczny” (np. Demokryt, Epikur, Lukrecjusz), poprzez Humea, Locke’a, Hobbesa, i ich rozterki związane z wyjaśnieniem natury ruchu obrazów, rzeczy w umyśle, należą do historii (acz interesującej), bo „obraz” możemy już interpretować jako np. zjawisko wirtualne, a na pytania o fizjologię umysłu nie musi już odpowiadać wyłącznie filozof, gdyż osiągnięcia fizjologii mózgu czynią dociekania powyższe bezprzedmiotowymi. Oczywiście szkopał poniekąd ciągle w tym, że mózg i umysł nie są tym samym. Ci którzy opowiadają się za tożsamością tych pojęć (i problemów) raczej salwują się ucieczką od odpowiedzi, zdawszy sobie sprawę z niemożności ustaleń chociażby sedna sprawy, istoty problematyki, czy nawet ostatecznie zadawania sensownych pytań. Tak więc jeżeli empiryzm zachował obecnie jakieś swoje racje, to dzięki temu, iż uwolnił się od czczych roszczeń i od dogmatyzmu.

Także po stronie racjonalizmu sytuacja uległa zmianie. Dociekania Leibniza, Wolffa, Kanta i jego następców dały nam przynajmniej do myślenia, że „racjonalne” to coś znacznie bardziej skomplikowanego, niż nawet najbardziej wysublimowana racjonalność ludzkiego

sposobu myślenia. Wiedza racjonalna, jeżeli występuje przed tzw. doświadczeniem, także może być dla nas czymś zasadniczo nierozpoznawalnym, a zatem jeżeli stawiamy hipotezę mówiącą o jej istnieniu, to winniśmy dowieść zasadności tejże hipotezy przez przeprowadzenie procesu wnioskowania dedukcyjnego (jeżeli jest coś wiedzą, mogę i powinienem móc wyciągać z tego wnioski, jakąś w każdym razie naukę). Samowiedza, to „odkrycie” Leibniza, to już nie wiedza „subiektywna”, lecz ewentualnie „subiektywna transcendentalnie” (u Kanta równie dobrze może to znaczyć „obiektywna”) a jej „a priori” równie dobrze można wyjaśnić (jak to czyni „empirysta” K. Lorenz) jako ewolucyjnie a posteriori. „Obraz” wreszcie od strony filozofii, nie musi już być „odbiciem” jakiejś rzeczywistości, a sam może być tą rzeczywistością (np. wg. Schopenhauera), co w kontekście filozofii transcendentalnej znaczy również, iż niegdysiejsze kryteria myślenia filozoficznego (prowadzenia dyskursu), takie jak subiektywne-obiektywne, podmiotowe-przedmiotowe, mają ograniczony zakres zastosowania (albo też same wprowadzają ograniczenia). Rzeczywistość nie jest już „poza” podmiotem i niezależnie od niego, ale również nie jest w podmiocie. Poznający podmiot nie jest też wyłącznie obserwatorem świata otaczającego, do niedawna jeszcze uważanego za obcy i wrogi, lecz jego integralną częścią, współtworzącą ze światem całość.

J. A. Wheeler w swej koncepcji „wszechświata partycypacyjnego” twierdzi wręcz, że nasze obecne działania mają wpływ każdorazowo na „początek” Wszechświata, że permanentnie uczestniczymy w jego współtworzeniu (zob. R. Penrose, 1997, Makroświat, mikroświat i ludzki umysł, Prószyński i S-ka, Warszawa). Uczestnicząca w tym procesie nasza wyobraźnia nie tylko zatem nie jest już wyłącznie danym nam uposażeniem, które wykorzystywaliśmy do tego, by we wrogiej rzeczywistości nie zginąć, nie ulec „przewadze wszechświata” (by strawestować Pascala), a w konsekwencji tego postępowania, także przecie poznawczego, rozwinąć naukę, lecz nie jest nawet czymś odrębnym od tak zwanej obiektywnie istniejącej rzeczywistości.

Koncepcja Wheelera ma dobrą podstawę teoretyczną, choć traktowana jest jako ciekawostka, z dystansem, jako jeszcze jeden „szalony pomysł” genialnego fizyka. Wziąwszy jednak pod uwagę problemy interpretacyjne, na jakie natrafia, lub z jakimi boryka się mechanika kwantowa, stając wobec zjawisk, w których nasze przekonania o istnieniu porządku czasowego (lub czasoprzestrzennego) następstwa zdarzeń i ich przyczynowo-skutkowego zdeterminowania poddane są próbie, a bywa że i negowane, hipotezę „partycypacji” można postawić.

Podobnie filozofia transcendentalna stawiała, ogólnie rzecz ujmując, „hipotezę metafizyczną” (by użyć tego zwrotu Whiteheada), mówiącą iż rzeczywistość (także przecie gdy do niej zaliczymy myślenie i wyobraźnię) rozumiana na sposób transcendentalny (i jako transcendentalna), jest jak Akt w metafizyce Arystotelesa, a w każdym razie nie stosują się do niej nasze kategorie ontologiczne.

Kategorie naszego języka, kształtowane przez wieki pojęcia, to narzędzia mające określony (ograniczony) zakres zastosowania, a ich użycie zawodzi tak w obliczu problemów zasadniczych (istoty rzeczy), jak i w obszarach znajdujących się z dala od naszego świata skali makro, do którego dobrze przystają. Zawodzą więc w świecie mega i mikro. Ale owa hipoteza metafizyczna nie tylko ma znaczenie negatywne, gdy opierając się na niej twierdzimy, że „istnieje” świat niepoznawalny, niedostępny poznaniu z powodu jakiegoś zgoła swego odmiennego charakteru (np. jako świat „pozazmysłowy”). Ma ona także znaczenie pozytywne, gdy zauważymy, iż wiedza nasza ewoluuje, a więc i orzekanie o przedmiocie, które jest ontologicznym konstytuowaniem, także ulega zmianie. Można to ująć całkowicie prozaicznie w stwierdzeniu, że ewoluuje język, przy pomocy którego opisując przedmiot, tworzymy jego obraz (co możemy też nazwać zmienianiem się światobrazu).

Obraz przedmiotu obecny w naszej świadomości nazywamy często jego wyobrażeniem, co dawało powody do argumentacji na rzecz rozumienia wyobraźni jako zdolności do obrazowego ujmowania, przedstawiania i uzupełniania pojęć. Biorąc wszak pod uwagę to, że możliwe jest myślenie poza pojęciowe, tak samo wyobrażenia nie muszą iść w parze z pojęciami, jak i myślenie „bezwyobrażeniowe” może iść w parze z wyobrażeniem bezobrazowym (np. w muzyce). Kombinacje połączeń wyobraźni i myślenia najprawdopodobniej zależą od tematu, przedmiotu wyobraźni lub myśli, przy czym swoistą rolę odgrywa także komunikowanie treści i ich podatność na utrwalenie w pamięci jak i na przybranie kształtu. Takie wszak rozważania winny być raczej tematem psychologii, tym bardziej, że mogą im towarzyszyć badania empiryczne. W filozofii natomiast pojawia się jeszcze jedna pozytywna strona „hipotezy metafizycznej”, taka mianowicie, że poza jakąkolwiek tematyką wyobraźni (jej „przedmiotami”) podlegającą badaniom empirycznym (np. nauk medycznych), winien istnieć jakby zakres zarezerwowany dla filozofii wyłącznie. Nie chodzi oczywiście o filozofię jako dziedzinę, lecz raczej o refleksję czysto filozoficzną, możliwą na każdym polu.

Byłaby to refleksja filozoficzna w znaczeniu transcendentálním, a więc takim, w którym tradycyjne rozgraniczenie podmiot-przedmiot (lub subiektywne-obiektywne) ma znaczenie wtórne. Jej ewentualne podjęcie zakłada więc niejako cel analogiczny do tego, jaki

towarzyszy analizowaniu zjawiska myśli (myślenia) nie tylko w sposób taki, jak był to przeprowadził Kant, ale także w taki, jak robili to jego następcy i kontynuatorzy, tworząc własne systemy filozoficzne. Znalezienie najbardziej pierwotnego i podstawowego aspektu myślenia (jak na przykład Fichtego konstatacja $Ja=Ja$, Schellinga tożsamość $A=A$) czyni oczywistym zdanie, że myślenie czyste jest, by tak rzec, tożsame z sobą, autonomiczne, a więc również u każdego z ludzi takie samo. Podobnie możemy postawić, na sposób transcendentalny, pod rozwagę zjawisko wyobraźni. Uzyskujemy tak właśnie wykładnię możliwości całkowicie odmiennej analizy problemu, który może też ukazać się nam w odmiennym świetle i w uniwersalnym znaczeniu. Jeżeli rację miał Kant mówiąc, że każde właściwie postawione pytanie filozoficzne i tak zmierza do kosmologii, to „uniwersalność” może nam ukazać takie właśnie oblicze (przykładem mogą być wyniki dociekań A. Schopenhauera). Uniwersalność wszakże pozwoli na uniknięcie dylematu nosiciela i posiadacza, oraz użytkownika wyobraźni, co powoduje konieczność rozdzielania tych dwu zdolności umysłu, jak nazywano myślenie i wyobrażanie: trudno sobie wyobrazić, że to wyobraźnia kieruje naszym wyobrażeniem, acz łatwo, że robi to umysł (i rozdzielność staje się faktem). Dylemat podobny, związany być może z usankcjonowanym dualizmem, możemy mieć czystą „Rozprawę o metodzie” Kartezjusza, który chce nam tam wyjaśnić „jak prawidłowo kierować własnym rozumem”. Nie wyjaśnia wszak do kogóż to poza naszym rozumem, lub do czego kieruje te słowa, czyli, mówiąc inaczej, nie wyjaśnia co w nas samych (albo kto?) miałby to „kierowanie” wykonywać (dylemat: cóż jest ponad rozumem, co mogłoby nim kierować?). Podobny dylemat na gruncie teoriopoznawczym, a w nawiązaniu do wyobraźni, przedstawia Wittgenstein: „Nikt nie powie, że za każdym razem, kiedy wchodzę do swojego pokoju, do tego tak dobrze mi znanego otoczenia, dokonuje się rozpoznawanie rzeczy, które tam widzę i już setki razy widziałem”. (Ludwig Wittgenstein, „Dociekanie filozoficzne”, s.603 PWN, Warszawa 2000). Nie rozpoznaję, czy zatem przypominam sobie, czy porównuję „obraz” noszony w mojej pamięci (jako obraz wyobraźni) i dokonuję porównania „obrazów” ?: „Łatwo uzyskujemy fałszywy obraz zjawisk nazywanych „rozpoznawaniem”; jak gdyby polegało to zawsze na porównywaniu ze sobą dwu wrażeń. Jakbym nosił ze sobą obraz przedmiotu, rozpoznając na tej podstawie dany przedmiot jako ten właśnie, który ów obraz przedstawia. Takie porównanie zdaje się podsuwać nam nasza pamięć - przechowująca obrazy rzeczy dawniej widzianych i pozwalająca patrzeć (jak przez lunetę) w przeszłość (ibid. 604). Pamięć wszak nie jest wyobraźnią, albo jeżeli przejawy pamięci robią na nas wrażenie wyobrażania, dzieje się tak zapewne dlatego (lub wtedy), że obserwujemy kojarzenie wspomnień w jakiejś próbie ich

czasowego i przestrzennego uszeregowania. Opisuje to (także obrazowo) dla przykładu Schopenhauer w scenie psa witającego swego pana (Artur Schopenhauer, Świat jako wola i przedstawienie, T.II, PWN, Warszawa 1995, s. 79), (jeżeli „właściciele” czworonogów mieliby coś przeciwko argumentom Schopenhauera położmy to na karb nieporozumień, pojawiających się z konieczności wtedy, gdy mowa o faktach). Pamięć wymaga takiego porządku z naszej strony by mieć świadomość, że dotyczy ona świata realnego. Świadomość może nam także podszeptać wątpliwości, które znosi intelekt przez gotową już zgoła argumentację, jaką mamy do dyspozycji pod postacią ontologii. To ontologia (zontologizowany przedmiot) informuje mnie o rzeczywistości (tak przedmiotu, jak sytuacji). Kłopot z intelektem ewentualny przejawia się zatem nie tylko jako obniżony poziom inteligencji (tak zwany zwierzęcy spryt może nam takie braki doskonale zrekompensować), ale jako przede wszystkim niemożność rozpoznawania rzeczywistości przez dokonywanie ontologizacji. Ujdzie to uwagi, gdy korzystamy z gotowych już systemów ontologii (podobnie jak korzystamy z gotowych systemów wartości). Gdy jednak przyjdzie nam taki system stworzyć, ustanowić, lub nawet sensownie wypowiedzieć się na temat jakiegoś już gotowego (uzasadniając np. dlaczego go przyjęliśmy), zaczną się piętrzyć trudności. Miałyby je większość z nas, a raczej nikt nie powie, iż rozpoznaje swoje otoczenie dzięki temu, że dysponuje przyjętym systemem ontologicznym. Czy jednak brak ontologii nie oznaczałby dostania się we władanie wyobraźni, analogicznie do sytuacji w której znajduje się większość filozofów, gdy wydaje im się że posiadają idee, jak kęśliwie pisze Hegel, gdy tak naprawdę te idee mają ich w swym posiadaniu? Nie chodzi więc o to, że tworzenie czy posiadanie ontologii jest (lub miałyby być) tworzeniem (posiadaniem) systemu filozoficznego. Sens tego zjawiska (lub wymogu) wyjaśnia dopiero ontologia fundamentalna, a podług niej też chodzi o ontologię zwykłego, prozaicznego życia ludzkiego, lub tego co ludzkie w człowieku. Przywołując w tym miejscu intuicje obecne w pisarstwie filozoficznym S. Kierkegarda, które zainspirowały refleksję egzystencjalną, wskazać możemy na przykład zrealizowania życia podług takiej ontologii (trwania życia, naturalnej egzystencji, czy samorealizacji), jaką prezentuje (realizuje) „rycerz wiary” (zob.Soren Kierkegaard,Bojaźń i drżenie,PWN, Warszawa,1972). Kant, tworząc swoją filozofię transcendentalną pewien był, że analizując „rozum czysty” dociera do tak istotnych przesłanek, czy pierwotnych struktur myślenia, że muszą być one właściwe „każdej inteligencji”. Termin „inteligencja” nie ma w tym kontekście znaczenia psychologicznego, nie jest więc dla przykładu tym, czego dotyczy tzw. iloraz inteligencji, ani tym, co umożliwia tak zwane normalne życie, oceniane pod kątem zakresu przystosowania do aktualnej sytuacji. jest natomiast zdolnością poznania przedmiotu,

a przedmiot poznawany to już proces ontologizowania. Gdy mówimy o człowieku (lub człowieczeństwie) sprawa się komplikuje o tyle, że konstrukcja ontologiczna przedmiotu poznania znosi podmiotowość. Kant rozwiązał problem w taki sposób, że w kontekście epistemologicznym zachowywał podmiotowość rozumianą bądź to jako syntezę, bądź jako samowiedzę. Takie ratowanie podmiotowości kontynuowali jego następcy, ale dopiero fenomenologia rozwiązuje dylemat „uprzedmiotowienia”, a rozwiązaniem tym jest ontologia fundamentalna.

Używając zwrotów „inteligencja”, „każda inteligencja” (Kant na dobrą sprawę istotę człowieczeństwa widział w rozumie, co wytykano mu w postaci zarzutu „skrajnego racjonalizmu”), docieka (jak wspomnieliśmy) na tyle uniwersalnej wykładni, by przy jej użyciu możliwe było wypowiadać się także o inteligencji istot żywych nawet żyjących gdzieś w kosmosie, na innej planecie. Gdy o takich „istotach” czytamy w literaturze fantastyczno-naukowej, snuje się tam dywagacje najczęściej wyobrazeniowe. Im bardziej uduchowione kształty i motywy postępowania, tym bardziej autor ma powody do zadowolenia, że zaskoczył nas oryginalnością wyobraźni. Istoty te nie są zazwyczaj ani piękne (powód do rozprawiania na temat subiektywności kryteriów piękna), ani przyjaźnie nastawione do „obcych”. Takie „nastawienie” oczywiście oddaje nasze własne obawy, ujawnia instynkt samozachowawczy, pożądanie władzy (aspekt panowania i dominacji), permanentne niepokoje „niedojrzałej inteligencji”. Pytamy także innych o to, czy „wierzą” w istnienie pozaziemskich cywilizacji, przydając „walor wiary do wiedzy” (jak się wyraził Fichte, acz nie bacząc na to, że „wiedza” jest tylko wyobrażeniem, wyrastającym na gruncie przekonań, zachowań, nawyków, wzmocnionym pozorną argumentacją. Oczywiście nauka ciągle nam dostarcza danych, które możemy wykorzystać w tym celu, aby poszerzyć zakres wnioskowania przy pomocy zasady racji dostatecznej. Ale fikcja sztuki (czyli powieści s.f.) rządzi się swoimi własnymi prawami. Przemykamy oczy na logikę, mając przed sobą perspektywę swobodnej, nie ograniczonej intelektem, gry wyobraźni. Jako że współgra ona z naszym życiem psychicznym, mentalnym, społecznym, umysłowym (itd.) oddajemy się dzięki niej „quasi obserwacji” („widzimy” nasze wizualizacje, „słyszemy” wyobrażenia słuchowe), jak pisze Sartre (Jean-Paul Sartre, Wyobrażenie, PWN Warszawa 1970), poszerzając jak gdyby tym samym zakres naszej egzystencji (co nie znaczy, że czyni ją to tym samym bardziej prawdziwą). Zda się rozumiemy więcej, bo widzimy i słyszemy „więcej”. Być może tak jest dla nas z powodów znanych psychologii korzystniej. Czy chronimy w ten sposób jakoś naszą świadomość, oddalając konsekwencje niektórych wniosków, w obliczu których byśmy musieli stanąć, gdyby konsekwentnie poddawać wyobraźnię rygorom

intelektu? Czy przez wyobrażenia i mity bronimy nieświadomości zbiorowej „przed jej ujawnieniem”, dając tym samym świadectwo jej istnienia, potwierdzenie jej mocy, jak pisze Rene Girard? [Rene Girard, Sacrum i przemoc, Brama, Poznań, 1993]

Prowadząc chociażby rozmowę na temat ewentualnego istnienia tzw. cywilizacji pozaziemskich, łatwo moglibyśmy skonstatować, że nawet wówczas gdyby takowych nie było, my sami, żyjąc przecie w kosmosie, moglibyśmy być nazwani (czy to przez siebie, czy przez „obcych”) „kosmitami”. Pomijając wszak żartobliwy ton, zapytać możemy serio o jakąś źródłową obiektywność naszych wyobrażeń i pytanie takie, lub odpowiedź ewentualna, z racji „obiektywności” źródła właśnie, byłyby ważne tak z punktu widzenia psychologii jak filozofii. Dociec próbował tej źródłowości Kant w sposób dwojaki: tak przez rozważanie samoistności istnienia wyobraźni, owej „ślepej ale niezbywalnej funkcji duszy”, jak pisał, która ma charakter odtwórczy, lub twórczy, jak i biorąc pod uwagę iluzoryczność jej istnienia w odniesieniu do rozumu w ogóle, a szczególnie do zjawiska tak zwanej apercepcji. W transcendentalnym ujęciu apercepcja mogłaby uchodzić za źródło wyobraźni, gdyż jest jej „syntezą” pierwotną. Transcendentalna jedność apercepcji, mówiąc inaczej, jest warunkiem a priori wyobrażenia, niezależnie od tego, czy jest ono odtwórcze, czy twórcze. Bez niej wszakże nie byłoby również możliwe funkcjonowanie intelektu. Różnica między wyobraźnią a intelektem jest jednak zasadnicza. Wyobraźnię cechuje swoboda, wolność, brak rygorów logicznych w przeciwieństwie do intelektu, którego istota wręcz na rygorze logicznym się zasadza, który rygorów takich dostarcza również wyobraźni. Apercepcja gwarantuje zatem związek między tymi dwoma czynnościami umysłu: „Jedność apercepcji w stosunku do syntezy wyobraźni stanowi intelekt, a ta sama jedność w odniesieniu do transcendentalnej syntezy wyobraźni jest czystym intelektem”. [Immanuel Kant, Krytyka czystego rozumu, PWN, Warszawa 1957, A 119). To „synteza” zatem ostatecznie gwarantuje nam jedność myślenia i wyobrażenia. Bez niej wyobrażenie byłoby raczej przypominaniem, a myślenie tylko porządkowaniem wrażeń zmysłowych. Te stanowią warunek wyobrażenia, ale nie są warunkiem intelektu.

To jak w filozofii transcendentalnej jest przede wszystkim rozumiana synteza rzuca światło na problem wyobraźni tylko o tyle, o ile sami jesteśmy w stanie myśleć o niej nie tylko jako o czymś, w czego posiadaniu jest tak zwany podmiot poznający, lecz i o czymś, co genetycznie jest gdzieś w świecie. Jest to myślenie oparte na przeświadczeniu, że jeżeli istnieje jakieś dające się jednostkowo ująć zjawisko, zaobserwować odrębny fakt, to jego wyjaśnienie wymaga, podług zasady racji dostatecznej, wskazania na coś, co było przyczyną zaistnienia owego faktu, czy zdarzenia, zjawiska. Gdy więc jednostkowo traktujemy wyobraźnię, jako

odrębną naszą zdolność, jest rzeczą naturalną, że chcemy znać „przyczynę” jej istnienia. Zadość takiemu oczekiwaniu starał się uczynić Kant, umieszczając wyobraźnię między „zmysłem” a „apercepcją” (były to dla niego trzy podstawowe źródła poznania. [tamże A 115]. Heidegger podejmując ten pomysł, modyfikuje go, przeciwstawiając sobie „troistość podstawowych zdolności oraz dwoistość podstawowych źródeł i pni poznania” [Martin Heidegger Kant a problem metafizyki, PWN, Warszawa 1989, s. 154], z tych ostatecznie wyłączając już wyobraźnię. Ale mimo to, jako transcendentalna jest wyobraźnia nie tylko „powierzchnowym wiązadłem”, jakimś elementem trzecim jako „zdolność” między dwoma „źródłami”, bo spełniając określoną funkcję, polegającą na „jednoczeniu źródłowo”, oraz (lub) kształtowaniu jedności zmysłowości i intelektu [ibid.]. Ponadto, jak pisze Heidegger „struktura tych zdolności zakorzeniona jest w strukturze transcendentalnej wyobraźni, tak mianowicie, że ta ostatnia może coś „wyobrażać” dopiero w strukturalnej z nimi jedności”[ibid.].

Najważniejszą rzeczą jaką bodaj o wyobraźni powiedzieć w ogóle możemy jest to, że jest ona jakąś (lub nawet ewentualnie czegoś, gdyby miało chodzić też o ów strukturalny związek w jedności ze zmysłowością i intelektem) funkcją. Czy można byłoby zaryzykować (na kanwie analizy jej transcendentalnego znaczenia) twierdzenie, że każda zdolność w jaką człowiek ma na swym uposażeniu w swej funkcji właśnie ma charakter wyobrazeniowy, że występuje w sprzężeniu z ową funkcją dającą się zaobserwować jako „wyobrażenie”, lub w wyobrażeniu? Przy takim ujęciu problemu wyobraźni unikamy jej reifikacji, co zresztą jest efektem dyskursu filozoficznego pism Kanta, w których transcendentalna interpretacja tradycyjnych problemów odsłania możliwość rozumienia funkcjonalnego terminów, nawet wtedy, gdy używamy ich dla oznaczenia konkretnego zjawiska, wzmacniając tym samym moc heurystyczną argumentów.

Ujęcie transcendentalne polega między innymi także na przedstawieniu terminu, zjawiska, problemu, faktu, w postaci czystej, tj. pozaempirycznej. To nieliczenie się z doświadczeniem nie oznacza jednak popadnięcia w marzycielstwo (marzycielską metafizykę, jak to ujął Kant), ale zwrócenia się ku „źródłu”, którym w kontekście empirii jest doświadczenie transcendentalne z jednej strony, z drugiej zaś czysta przesłanka logiczna (ostatecznie też obecna w postaci logiki transcendentalnej), decydująca o przebiegu i efekcie ontologizacji „przedmiotu” poznania. Nie jest przez to powiedziane, iż rozważania o źródle wyobraźni muszą doprowadzić do takiego jej rozumienia, jako transcendentalnej, że jest ona tylko „korzeniem zmysłowości i intelektu” [Heidegger, op. cit. s. 157], aczkolwiek jej „zmysłowy” charakter (na co zwrócił uwagę Kant) jako zdolność nie tylko wyobrażeń

przedmiotów, ale i konieczność ujmowania ich w formy czaso-przestrzenne- jak i korelacje jej przedstawień z funkcją intelektu (lub po prostu z intelektem) trudno podważyć.

Ale to nie wyobrażenia przedmiotów przesądzają o tej „zmysłowości” wyobraźni. Ostatecznie przesądzają o tym czas i przestrzeń (czyli Kantowskie formy zmysłowości i specyficzna zarazem intuicja). Gdy skonstatujemy, że te są źródłowo także podmiotem, wyobraźnia (transcendentalna), rozpuszcza się w bardziej źródłowych „możliwościach”, tak że termin „wyobraźnia” sam w sobie staje się nieodpowiedni” [ibid.]. Czy zatem od strony filozofii, zwłaszcza transcendentalnej, unifikującej ludzką podmiotowość z jej zdolnością poznania, nie możemy spodziewać się odpowiedzi na pytanie o to, czym jest wyobraźnia z tego powodu, że nie jest możliwe uchwycenie jej jednolitego charakteru inaczej niż w enigmatycznym stwierdzeniu jej funkcji? Przyczynę trudności w tym względzie lapidarnie wyraził ongiś W. J. James: „Do niedawna filozofowie przypuszczali, że istnieje typowy umysł ludzki, do którego umysły wszystkich ludzi są podobne, i że można formułować twierdzenie o walorze powszechności na temat takich władz jak »wyobraźnia«. Ostatnio wszakże pojawiło się mnóstwo odkryć, które pokazują nam, jak błędny jest to pogląd. Istnieje wyobraźnia, a nie »wyobraźnia«, i trzeba je badać szczegółowo” [William J. James, Psychologia PWN Warszawa 2002, s. 262].

Nawet ze strony psychologa trudno byłoby spodziewać się wypowiedzi bardziej dosadnej, zawierającej przekonanie zwolennika empiryzmu. Wręcz jest to niemal program zgody z Kantem, który dla psychologii widział miejsce tylko jako dla nauki empirycznej. Ewentualność (przez spełnienie wymogów nauk teoretycznych) miałaby stanowić psychologia transcendentalna. Jeżeli rozwijana obecnie psychologia transpersonalna zmierza w tym kierunku, być może z jej strony przyjdzie odpowiedź na pytanie o wyobraźnię. Badania empiryczne bowiem upoważniają nas do mówienia o „wyobraźniach”, ale ich rezultaty mogą mieć wartość statystyczną, klasyfikującą, ewentualnie terapeutyczną. Ujmując rzecz od tej strony zaiste wiele nam dadzą do myślenia, ale nie udzielą odpowiedzi na pytanie, lecz je najzwyczajniej uchylą. Ale czy ma to iść w parze z zarzuceniem refleksji filozoficznej?

Racje filozofii przemawiające za tym, by traktować umysł w sposób „typowy” (zunifikowany) są takie, jak przy wyjaśnianiu każdego zjawiska, którego genezę chcemy odnaleźć. Zatem także „umysł”, najogólniej ujmując- nawet gdyby „ogólność” ta miała doprowadzić do takiej tezy, jaką stawia Paul Davies, że „wszechświat jest umysłem: układem zdolnym do samoorganizacji i obserwacji samego siebie” [Paul Davies, Bóg i nowa fizyka, Cyklady, Warszawa 1996, s. 263]- nie stoi w sprzeczności z faktem, że każdy ma umysł

własny, że funkcjonuje on podług zdolności indywidualnych, że czyni zeń użytek w sposób sobie właściwy, na tyle, na ile jest zdolny to czynić (choć zazwyczaj nie wykorzystuje swych zdolności w całej rozciągłości). Ważne są dla filozofii nie osiągnięcia, jakie ktoś, lub czyjś umysł ma, bądź mieć może, lecz strukturalna i esencjalna, by tak rzec, natura umysłu, nawet przy stosowaniu różnych „podziałów” zdolności. Tematem refleksji jest więc zjawisko w najszerszej skali ogólności, w którym każdy z nas tylko partycypuje. Przyznać wszakże musimy, iż odnośnie poruszanej tutaj kwestii, wyniki refleksji filozoficznej mogą się wydać zaskakujące. Ale odniesienie wyobraźni (transcendentalnej) do „czasu pierwotnego”, jak czyni to Heidegger, możemy uznać za powód do ujęcia tej kwestii w aspekcie szerszym, bo kosmologicznym (zredukowanie pytania do kosmologicznego jest dla Kanta oznaką tego, że zostało ono w filozofii właściwie postawione), nawiązując do „zasady antropicznej”. Co prawda także w ten sposób nie znajdziemy odpowiedzi na pytanie, czym wyobraźnia „jest”, ale przynajmniej w jakiś sposób opiszemy ją jako funkcję, którą umożliwia czas, a jest ona w takim ujęciu „sama w sobie” i ze swej istoty „samorzutną receptywnością i receptywną samorzutnością” [Heidegger Kant a problem metafizyki, s. 220]. Jako „pierwotny czas pozwala dokonywać się czystemu kształtowaniu transcendencji” [ibid., s. 221], co znaczy też, że samorzutność nie pozostaje beładnym produkowaniem „wyobrażeń”, lecz że możemy poddać ją obróbce intelektu. Ma przez to, lub mieć może także, wartość poznawczą, przydając zarazem procesowi poznania dynamiki. Jest więc dla intelektu pobudzeniem, lub takim jego sposobem istnienia, że zauważyć możemy jego dynamiczne działanie. Gdyby zatem nie intelekt i jego ostateczna sankcja, logika transcendentalna, działanie wyobraźni byłoby przypadkiem dla sztuki (twórcy sztuki), może przypadkiem zbawiennym (brzemieniennym twórczością), ale dla nauki (z jej punktu widzenia) niemal bezużytecznym (jeżeli nie wręcz destrukcyjnym). Gdyby nie wyobraźnia, z kolei, sam intelekt nie dostarczyłby racji dla transcendencji, czyli najpewniej by jej nie dokonał.

3. Wyobrażalna przestrzeń jaźni

W głośnej ongiś książce *Bóg i nowa fizyka* [1996], dociekając istoty świadomości, jaźni, duszy, umysłu i myślenia, Paul Davies rozważa wspomniane tematy w kontekście kosmologicznym. W jego holistycznym światopoglądzie nie mieści się doktryna religijna, w której „zasadnicze znaczenie ma twierdzenie, że dusza jest rzeczą” [s.104], z tego powodu, iż kłóci się to z właściwym rozumieniem kwestii „początku” świata. Dopatrując się podobieństwa swojego poglądu do stanowiska Augustyna (354-430), pisze, że dał on „głęboką interpretację”, uznając, że świat powstał wraz z czasem: „Jest to godna uwagi antycypacja idei współczesnej kosmologii, tym bardziej interesująca, że w czasach Augustyna obowiązywały zupełnie błędne koncepcje czasu i przestrzeni” [*ibid.*] Pomijając fakt, że pierwszeństwo w tej antycypacji należy się Platonowi, przyznać trzeba, że istotnie dusza według Augustyna nie jest przedmiotem, a raczej przypomina to, co Davies analizuje jako jaźń.

Wspominając „studia, które uważa się za godne uznania” [1987,III,3] , nie wymienił Augustyn z Hippony dzieł, z których czerpał swą wiedzę, choć z rozwoju jego doktryny wnosić można, iż zapoznał się z niektórymi z pism Plotyna, zaś sposób w jaki prowadził

dociekania i w jaki formułował myśli, wskazuje na wyraźne wpływy neoplatońskie. Przyczyną przemilczenia było odżegnywanie się od retoryki z tego powodu, że chodzi w niej o to, jak napisał, „żebym się wyróżniał w rozprawach sądowych, tym większe zbierając pochwały, im więcej będę oszukiwał” [ibid] Owo „oszukiwanie” kładł na karb próżności ludzkiej, zaślepiającej chęci zysku i zrobienia kariery: „Tak wielka jest ślepotą ludzi, że chlubią się nawet ślepotą”. [ibid] Prozaicznie rzecz ujmując można byłoby powiedzieć tylko, iż to poczucie uczciwości spowodowało negatywną ocenę przedmiotu, który studiował i którego sam później nauczał. Ale zapoznanie się z tradycją platońską niewątpliwie miało wpływ na stosunek do retoryki, która w przypadku gdy nie idzie w parze z dialektyką, przeistacza się w jałowy spór, w walkę na argumenty, wiodącą do nikąd. Iluminacja o której pisał Augustyn, iż spowodowana została łaską Boga, pociągnęła za sobą zmianę trybu życia i myślenia. Można byłoby zatem także przypuszczać, iż to lektura i przemyślenia własne przekonały go do przyjęcia stanowiska platońskiego, podług którego w sporze, nawet prowadzonym przy użyciu metod retoryki i z wykorzystaniem znajomości jej chwytów, możliwym jest wytyczenie celu podług platońskich ideałów prawdy, dobra, piękna i sprawiedliwości.

Odejście od sofistyki nie oznaczało zarzucenia retoryki, gdy okazała się być ona przydatna w tworzeniu systemu, będącego z filozoficznego punktu widzenia chrześcijańsko zabarwionym platonizmem, zaś z teologicznego punktu widzenia, określonym ujęciem „doktryny grzechu i łaski (wolność woli i predystynacja)” [Heidegger, 2002.s.154] Jeżeli istotnie ten neoplatonizm był jako „kontra względem Arystotelesa”[ibid.], to w jednym przynajmniej przypadku jest to ewidentnie widoczne, w tym mianowicie, w którym Augustyn wyklada swoje rozumienie prawdziwości. Prawdą dla niego nie jest adekwatny do rzeczywistości sąd, lecz to co wie Bóg (bądź nawet czym jest), dlatego, tak rozumiana staje się dla autora Wyznań przesłanką nadziei i podstawą wiary. Nadzieja dotyczy refleksji filozoficznej, która jest poszukiwaniem Prawdy: „Każdy bowiem, kto prosi, otrzymuje; kto szuka, znajduje, a kołaczącemu będzie otworzone. To Twoje obietnice” [1987,s.302] Na kanwie Prawdy refleksja filozoficzna staje się tożsama z poszukiwaniem religijnym, a obydwu przecie towarzyszy jakaś obietnica: „Któż by się bał zawodu, skoro obiecuje Prawdą”. [ibid.] Tak rozumiana prawda jest wiedzą i czymś więcej zarazem przez swą wartość egzystencyjną. Zwykłemu poszukiwaniu wiedzy wartość taka nie przyświeca, ani nie towarzyszy i jest ono, jak pisze Augustyn, „gadaliwe”, w przeciwieństwie do „znalezienia”. Zatem to, co znalazł Augustyn nie było wiarą milczącą, lecz także wiedzą. Powiedzielibyśmy dzisiaj, iż znalazł wiarę w sposób dwojaki, bo raz jako emocjonalną stronę życia (mógłby

więc podobnie jak później uczynił to S. Kierkegaard stwierdzić, iż wiara jest namiętnością), dwa jako egzystencjał, a obydwaj godzą się poprzez wiedzę tak, jak godzi Augustyn poszukiwanie i „znalezienie”. Godzenie to dzieje się poprzez Wyznania, w których natrafiamy na świadectwo wiary i rozumności: „Rozumienie jest to stosunek człowieka do spraw ludzkich; ale wiara to stosunek do spraw boskich” [Kierkegaard, 1982,s.246]

Zazwyczaj gdy wypowiadamy się na temat wiary, kierujemy się przekonaniem wynikającym z tradycji, własnych przemyśleń, lub uczuć, które niekiedy istotnie przyjmują postać „namiętności”. W rozmowie jednak termin funkcjonuje tak, jak gdyby określał stan, który możemy rozpoznać, lub nie, przyjmując lub odrzucając, co odzwierciedla jego ogólność. Ta jednak dla fenomenologii jest nie oznaką jego słabości, lecz nieokreśloności, która dowodzi, że jest to pojęcie nieredukowalne, nie dające się sprowadzić do bardziej podstawowego i że jako takie jest intuicyjnie zrozumiałe dla każdego człowieka, stanowiąc zarazem jedną z kategorii określających ludzką egzystencję. Ale znajomość faktu, jakim jest egzystencjał, oraz funkcji jaką spełnia, nie jest wiedzą o tym, czego wiara dotyczy. Tak więc samo, jak zadajemy pytanie o wiarę w jednego Boga, pytamy o wiarę w bogów, życie po życiu, istnienie cywilizacji pozaziemskich, bądź UFO. Kierujemy wtedy naszą uwagę w stronę intencji oceny zaufania do czyjejs wypowiedzi o tym, czy „wierzy”, oczekując w gruncie rzeczy satysfakcjonującej nas argumentacji. Zdać sprawę z wiary, to przede wszystkim problem, czego ona dotyczy. Gdy dotyczy Boga, jest oczywistym, że tak samo rolę istotną odgrywa zaufanie do tego, kto rozważa istnienie tego rodzaju bytu, bądź zaufanie do samego siebie, „wiara” w moc argumentów, bądź w świadectwo, które nosi znamiona jakiegoś doświadczenia. Jednakże to człowiek formułuje argumenty, używa logiki, odwołuje się do własnych doznań. Kimże jest człowiek? Augustyn, jakby w obliczu jakiejś perspektywy konfrontacji możliwości poznawczych człowieka z tym, co poznaje, lub raczej zna, byt absolutny, pyta inaczej, mianowicie „czym jest człowiek”, i odpowiada sobie zarazem: „Zewnątrz i wewnątrz” [wg. Heideggera, op. cit. s.172], co nie stanowi odpowiedzi wprost na pytanie o funkcje i możliwości, ale wskazuje na coś zgoła nieoczekiwanego: „we mnie samym stają przede mną ciało i dusza” [Augustyn, op. cit. X,6, 9], zauważając iż człowiek postrzega ciało i duszę, co znaczy, że sam jest czymś jeżeli nie niezależnym od ciała i duszy, to w każdym razie czymś innym, a jako „obserwujący” (postrzegający), jest czymś więcej. Jest „czymś” pytającym, a „zapytywanie jest już osądzaniem i wnoszeniem się ponad”; „Przyroda odpowiada jedynie temu, kto zapytuje „sądząco”, to znaczy temu, kto potrafi wewnętrznie rozstrzygać- porównując. W naturze przemawia „prawda”, która rozstrzyga” [Heidegger, ibid.]

Zapytywanie i osądzanie nosi znamiona sporu, a gdy w perspektywie widoczna jest „prawda”, spór staje się dialektycznym dyskursem, prowadzonym w celu dotarcia do prawdy, w celu jej odsłonięcia. Czy zatem, mimo iż prawda tkwi w naturze, jest od nas odległa, lub raczej my od niej jesteśmy dalecy, czy jest przed nami zakryta, choć i my do natury należymy? W rzeczy samej, a przyczyną tego jej zakrycia jest dokonywane przez nas „osądzanie”, będące też „wznoszeniem się ponad” [ibid.] Skoro natura, jako „stworzenie” jest dobrem, to grzechem jest życie z naturą niezgodne. W tak prosty sposób definiując grzech, nie unikał Augustyn implikacji owej definicji, bo przecie tak natura ludzka, jak i przyroda pozostają ciągle czymś do rozpoznania. Jednakże w tym rozpoznawaniu najważniejszy jest punkt wyjścia, stanowisko zajmowane przez poznającego i to wiąże autor Wyznań z miłością Boga, która zmienia radykalnie jakość postrzegania, działa jak iluminacja. Cum te amo, pisze Heidegger, „oznacz już określony szczebel egzystencjalny- taki, który doświadczył miłosierdzia i w takim miłosierdziu został wyrwany z głuchoty, który potrafi „słyszeć” i widzieć, to znaczy taki, który w miłowaniu, w takim miłowaniu, jest otwarty na coś określonego; i dopiero odtąd, od „cum”, „coelum et terra” („niebo i ziemia”) głoszą chwałę Bożą, a nie wtedy, gdy przyjmują nastawienie charakterystyczne dla badań przyrodniczych” [ibid.s.171].

Heidegger nie był jedynym humanistą, który niezbyt pozytywnie ustosunkowywał się do wspomnianego wyżej „nastawienia”, będąc przekonany, że „prawdy” nie znajduje się na zewnątrz, lecz że tkwi ona w człowieku. Podobnie Augustyn, po wielu poszukiwaniach, jak opisuje to w Wyznaniach, uznał że musi wrócić do siebie, by przed Bogiem i ludźmi odsłonić swoje wnętrze. W jakim celu podjął się to uczynić, jaki z tego miałby wynikać pożytek, rozważa w księdze X Wyznań. Motywem przewodnim zdaje się być to, że stał się „sam dla siebie problemem”. Wyznanie składane wobec Boga ma być gwarancją dogłębnej refleksji, oraz szczerości, gdyż przecie dla wszechwiedzącej istoty nic nie może pozostać ukryte Tym samym wyznanie składane „wobec ludzi” musi zasługiwać na zaufanie. Odpowiada też na oczekiwania: „...jaki jestem teraz, w tym momencie, gdy składam te wyznania? Sporo ludzi chciałoby to wiedzieć...(…) Chcą słuchać i gotowi są wierzyć” [X,3] Jest głęboko przekonany, że „nie będzie to mały pożytek” [X,4], bo opisując swoje życie, jako drogę do Boga, przedstawia je jako przykład spełniania obietnicy, jaką daje Prawda. Przekonany jest również, iż nie jest osamotniony duchem wśród ludzi: „Niechaj bratni duch kocha we mnie to, co według twojej nauki zasługuje na miłość, i niech się smuci tym wszystkim we mnie, co według Twojej nauki jest godne pożałowania. Tego oczekuję od ducha bratniego”[X,4] Jest to więc oczekiwanie empatii, a nie tylko rozumienia słów: „Bo nie zwracam się tu do obcych, do

owych synów obcych, , których usta głoszą marność, a prawica ich jest prawicą nieprawości. Mówię o duchu bratnim, który wtedy, gdy może mnie pochwalić, cieszy się mną, kiedy zaś musi mnie ganić, nade mną boleje. Bo czy pochwała mnie czy gani, zawsze mnie miłuje” [ibid] Zwraca się też bodaj do czegoś więcej pisząc o duchu bratnim, bo do duchowej wspólnoty i odwołując się do duchowej więzi wyraża nadzieję zrozumienia że „To, co dobre, Ty czynisz we mnie; z twojej to pochodzi łaski. Co złe, jest moim grzechem i karą przez Ciebie wymierzoną”[ibid]. Zatem to co złe nie zależy od Boga, ale jest zarazem karą przez Niego wymierzoną, co znaczy, iż kara jest konsekwencją odstępstwa od Prawdy, jako od wiedzy, „która jest cechą istoty substancji” (zob. Heidegger, op.cit.s.158) Wiedza ta nie jest nam obca i ona to powoduje świadomość grzechu. Bez niej byłibyśmy tylko ludźmi obyczajowi, lecz nie moralności. Mimo to jednak „ludzka dusza jest zmienna” i pragnie niezmiennej podstawy, paradoksalnie, bo posiadając ją w zasadzie, poszukuje jej poza sobą, jakby dla potwierdzenia aspektu transcendentnego samowiedzy. Augustyn tą podstawę znajduje w Bogu, ale na mocy własnego doświadczenia wewnętrznego, wykazując jego „absolutną realność” [2002,s.158]

Dzisiaj wydaje nam się oczywiste, a w każdym razie jest zrozumiałe to, że samowiedza jest intuitywnym źródłem wiedzy dyskursywnej Augustyn tego nie dostrzegał, lub spostrzeżenie takowe nie wydawało mu się potrzebne do jakichkolwiek wyjaśnień, skoro wszystkich odpowiedzi na tematy, których dociekał , upatrywał w źródle Boskiej iluminacji. Zatem odchodzi od tematu realności doświadczenia wewnętrznego, lub jego idealności, gdyby interpretować je na sposób platoński i zwraca się, jak zauważa Heidegger, ku metafizyce: „veritates aeternae są ideami w absolutnej świadomości Boga” [2002,s.158] Świadomość ta przewyższa ludzką, tak jak i przewyższa duszę, co Augustyn traktuje jako podpowiedź na sposób oglądania własnej duszy i własnej świadomości; „wyjść poza” by opisać siebie wydaje się łatwe zwłaszcza w tym kontekście rozumienia świadomości i duszy, w jakim należą one do życia i je warunkują. „Krocząc dalej i przekraczając (kolejne sfery), Augustyn wchodzi na rozległe pole memoria. (...) otwiera wciąż nowe „treści” i zagadki. (Wszystko co Augustyn podaje na temat konkretnych fenomenów, pod czysto treściowym względem, przede wszystkim zaś sposób, w jaki eksplikuje fenomeny, w jakich kontekstach i okolicznościach- na przykład beata vita („szczęśliwe życie”)- rozsądza ramy i strukturę zwyczajowego pojęcia).” [2002,s174] Rozsądza ramy konotacji pojęć zwyczajowo „rozumianych” i skojarzeń fenomenów życia, przez odnoszenie ich tak do nieskończoności, wieczności, jak do konkretnych doznań i doświadczeń. Źródłową autentyczność gwarantuje przy tym „jak” „w sensie aktowym”, gdy „akt” jest tyleż pozaczasowy, co konkretny w przypadkach życia

(„Jak” odniesienia istotnie motywowane przez akt (faktyczne życie”)!)”) [zob. Heidegger, op.cit.s.141,142; „Fenomenologia Pawłowego przepowiadania“, Eschatologia]. Osiąga więc Augustyn zgodność, podług Heideggera fenomenologiczną, aktu i stworzenia w rozumieniu i w dyskursie, i zapewne tylko fenomenologia zgodność taką może zapewniać. Zwrócenie się ku metafizyce jest w tym kontekście tylko ustępstwem wobec filozoficznej tradycji, z której przyszło Augustynowi korzystać. Ta wszakże nakładała na dyskurs pewien sprzyjający rozwojowi myśli filozoficznej i poznaniu w ogóle warunek, zauważony dopiero przez I.Kanta, jakim był wymóg perspektywy kosmologicznej dla właściwie postawionych pytań. To nie z natury rzeczy zatem pytania o Boga, duszę świadomość, życie i myślenie implikują problemy kosmologiczne, lecz z natury, by tak rzec filozofii, stworzonej przez starożytnych Greków, filozofii jako stylu życia, u podstaw którego leżało przekonanie o możliwości i konieczności samodoskonalenia się człowieka. Należące do programu samodoskonalenia poznanie siebie samego i świata miało zmierzać ku doskonałości, do poznania ostatecznego, skończonego i takiegoż samego bycia człowiekiem doskonałym, a więc i „skończonym”. Znajomość słabości ludzkich charakterów, mentalności, życia osobowego miotanego sprzecznymi namiętnościami była zapewne powodem, dla którego człowiek wydawał się być dziełem nie dokończonym, ale i takim przecie zarazem, które zdolność zmian w sobie zawiera. Intuicja głębokiej więzi z przyrodą powodował, że świat ludzi i świat otaczający tworzyły w wyobrazeniach i wierzeniach Greków harmonijną całość, uporządkowaną (jako kosmos) podług reguł, które starali się poznawać. Gdy Pitagoras i Platon reguły te utożsamili z formą (z zasadami logicznymi, ideami i z liczbą), otworzyli możliwości formalnego, precyzyjnego opisu tego, co poznawane. Ład, uporządkowanie, czyli kosmos, odwzorowywane przy pomocy formalnego języka, zmieniły zakres dostępności racjonalno dyskursywnego opisu, który wypierać zaczął intuitywne pojmowanie świata wyrażane przy pomocy mitu. Kształtować się zaczęły załączki tego zjawiska kulturowego, które dzisiaj znamy pod postacią nauki: „W obiektywnej formie greckiej metafizyki i kosmologii występuje problem sensu obiektywno- teoretycznej nauki rzeczowej, a pytanie o doświadczenie wewnętrzne i o istotę faktycznego związku kryje znacznie radykalniejszy fenomen- jedynie jako zakreślający termin: „faktyczne życie”- tym bardziej zaś relacja między grecką metafizyką i kosmologią a faktycznym życiem jest czymś innym niż przenikanie ich w jego sferę czy, pozytywnie, ich epistemologicznym uzasadnieniem (ukonstytuowaniem) w nim i na jego gruncie. (Owo „w obiektywnej formie występowanie problemu” jest postrzegane tylko z zewnątrz; z aktowohistorycznego punktu widzenia coś takiego nie istnieje. Ale właśnie zadaniem i trudnością aktową jest to, by problematykę uwolnić od tego kierunku

zapytywania- spostrzeżenie immanentne, adekwatny opis)” [2002,s.165] „Spostrzeżenie immanentne” zyskuje status przesłanki poznania, bez pytania o adekwatność. Ostateczną sankcję nadał temu Platon, u którego immanentne spostrzeżenie jako „przypomnienie” idei znacznie bardziej zasługuje na zaufanie, niż jakiegokolwiek świadectwo zmysłów i tak zwane doświadczenie zewnętrzne. Wszakże źródła nauki pod postacią immanentnego spostrzeżenia, nie są źródłami wiary, bo o jej „przedmiocie” wypowiedź niewiele zyskuje na skorzystaniu z pojęć, nawet gdyby były precyzyjnie definiowane, a już w ogóle nie przystaje do niej język sformalizowany. Heidegger zauważa wszakże coś, co fenomen wiary czyni otwartym dla dyskursu, podatnym na omawianie, pomijając nawet jego bezpośrednio dostępny (jako fenomen) sens. Jest nim „faktyczne życie”.

Przeniesienie problemu wiary na życie, lub zastąpienie pytania o pierwszy, pytaniem o drugie jest zasadne o tyle, o ile życie należy do „stworzenia”, lub jest jego, jako „aktu”, wynikiem. Taki tok rozumowania zawiódł Augustyna od problemu wiary, do problemu życia, a z prowadzonych rozważań widać, iż zdał sobie sprawę, iż zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku nie można pytać o adekwatność. Nikt nie zapyta o adekwatność wiary, czy jej omówienia, jak i o adekwatność „faktycznego życia”, albo jego opisu. Wszelkie tego rodzaju próby oceny życia, lub wiary, obarczone są błędem, gdyż stanowią bądź analizę danych empirycznych, bądź są ich uogólnieniem. W tej materii mógł się dobrze Augustyn orientować w oparciu o dane historyczne, bowiem problem wiary dla starożytnych Greków bywał pretekstem oskarżeń (przykładami pitagorejczycy, Sokrates Arystoteles), zaś rozważania o tym jak żyć należy, były tematem głównym niemal każdej ze szkół. Grecy cenili sobie sukces i sławę, w osiągnięciu czego pomocne było nauczanie sofistów. Ale nie zawsze z powodzeniem szło w parze życie szczęśliwe. Na czym ono polega, dociekali zwłaszcza sokratycy mniejsi. Wszystkie „przepisy” na szczęście, jakie wymyślili Grecy, miały praktyczny charakter. Jedyne co z tej praktyki pojawia się później u Augustyna, to praktyka religijna, bo szczęście jego zdaniem jest czymś tak rzadkim, stanem tak dalece różnym od codzienności, że może ono być wyłącznie darem Boga. Oczywiście chodzi o szczęście autentyczne, prawdziwe, a te obiecuje, powtórzmy, Prawda.

4. Od poszukiwania wewnętrznej „prawdy” do przestrzeni jaźni. Poziom psychologiczny a poziom transcendentálny

Wykształcony w retoryce, a zatem także obeznany z dialektyką Augustyn, poszukując prawdy, zadaje pytanie kim, lub czym jest Bóg, by później zapytać kim jest człowiek. Pytanie to ma jednak już nie tylko intencje teologiczne, ale i teleologiczne, bo jakby zgodnie z intencjami Greków, którzy dociekali możliwej idealności życia ludzkiego, kieruje nas ono w stronę przyszłości, ku bycia człowiekiem idealnym, spełnionym. Spełnionym znaczy też szczęśliwym. Odbywając wędrówkę, która zaczęła się w momencie uświadomienia sobie wiary, Augustyn poszukuje w jej trakcie Boga. W ślad za Augustynem Heidegger zapytuje: „Co to znaczy „poszukiwać”?” [op.cit.s.183] i odpowiada, że poszukiwanie ma sens „egzystencjalnego ruchu”, a „w poszukiwaniu Boga nie tylko dochodzi coś we mnie samym do „wyrazu”, lecz stanowi ono moją faktyczność i moje zatroskanie o to coś” [ibid.s.184]. Czym owo „coś” jest? Czymś „co mi umknęło? Antycypując: Bóg jako *vita vitae*.” [ibid.] Zatem w istocie poszukuje Augustyn sensu życia, jego osnowy, racji, prawdziwości, a poszukując w tym Boga, sam stara się wejść w inny tryb egzystowania, co komentuje Heidegger: „Jestem nie tylko tym, od którego wychodzi poszukiwanie i dokąd zmierza, czy tym, w którym odbywa się poszukiwanie; akt samego poszukiwania jest czymś ze mnie samego. Co to znaczy : ja „jestem”” [ibid.s.185]. „Jestem” wydaje się zrazu przeciwstawione temu, co jest istotą, prawdą, racją, skoro tego szukam, więc nie bez powodu pytać możemy, co znaczy „jestem”. Samo pytanie potwierdza sprzeczność między „jestem”, a tym, że jest też istota, sens, prawda; skoro tego poszukuję. Potwierdza więc, czym sam nie jestem, a przecie gdy powiem że nie jestem prawdą, sensem, istotą, racją, brzmi to jak stwierdzenie sprzeczności z samym sobą.

Sokrates zauważył, że w takiej sprzeczności tkwi niemal każdy z ludzi i dlatego filozofia, którą kształtował i uprawiał spełniała rolę terapeutyczną. Skutkiem terapii miało być poznanie samego siebie i samoakceptacja, będąca też niezbędnym warunkiem życia pogodnego i szczęśliwego. Uzależniając osiągnięcie spełnienia życia od woli Boga, także szczęście widział Augustyn jako zależne nie od wysiłków ludzi, lecz od Boga właśnie i dlatego pytanie „w jaki sposób poszukuję Boga”, staje się pytaniem „w jaki sposób poszukuję życia szczęśliwego” [1987, X, 20,29]. Heidegger zauważa, iż poszukiwanie Boga staje się dla Augustyna poszukiwaniem życia szczęśliwego, a problem filozoficzny zbacza w stronę „ogólnej teorii

dostępu” i nie jest „ściśle egzystencjalnym pytaniem.- Beata vita= vera beata vita=veritas=Bóg”. [2002,s.186]

Przekonanie co do istnienia poszukiwanej prawdy, Boga, szczęścia, opiera się na doświadczeniu wewnętrznym. Z niego wynikają wszelkie wskazówki i przesłanki, zatem doświadczenie to, zawierając takie właśnie treści, winno dać się przedstawić w formie dyskursu. Dyskurs wszakże dotyczy spraw zasadniczych, by nie powiedzieć, że ostatecznych, a zatem odbiorca ewentualnego komunikatu, lub uczestnik dyskursu albo musi obdarzyć interlokutora pełnym zaufaniem, albo niezbędne staje się znalezienie płaszczyzny, na której zaufanie można budować z racji wspólnoty tegoż doświadczenia zawartości. Przekonuje zatem Augustyn, że treści takie każdy może w sobie odnaleźć. Każdy, jak pisze, chce żyć szczęśliwie, a zatem gdy ludzie czegoś pragną, znaczy to że wiedzą, czym to, czego pragną jest. Zatem doświadczamy jakiegoś „co”, „którym się radujemy” - i jak docieka z kolei Heidegger : ”Lecz samo radowanie się? Radykalne odesłanie do „samego siebie”, do właściwej faktyczności.-Coś, czego jako takiego nie można przejąć od innych”[ibid.s188]

Oczywiście radość wewnętrzna, jako stan psychiczny, nie jest po prostu wesołością, którą od innych przejąć możemy i dzielić się nią. Dlatego nie wszelka radość, jakiej się doświadcza, jest autentyczną radością beata vita, a ta przecie nie jest dana każdemu, choć każdy nosi w sobie jakiś „obraz radości” [1987,X, 21,31] Nie każdy też do tej autentycznej dąży, bo niektórzy poprzestają na tym, co leży w granicach ich sił: gdy „ciało podąża przeciw duchowi, a duch przeciw ciału, skutkiem czego nie mogą czynić tego, czego chcą – ludzie osuwają się w to, co jest na ich miarę, i tym się zadowolają.”[1097,X, 33] Każdy więc ma własną miarę prawdy, podług własnych sił i możliwości ją wyznacza, ale rzadko kto powiedzieć może, iż wie dzie życie szczęśliwe, które jest „radością z prawdy”. [ibid], że prawdę napotkał, jak to ujmuje Heidegger. Kimże są, zapytuje tenże, ludzie szczęśliwi, i odpowiada: ”Radości tej doświadczyli wtedy, gdy w swym życiu w jakiś sposób spotkali prawdę” [op.cit.s.192] Dopowiedzenie jest jednak mylące, gdyż „napotkać” prawdę wedle filozofa to tyle, co nie chcieć być oszukiwanym Augustyn także pisze o oszukiwaniu, ale jego słowa znaczą coś innego, to mianowicie, że w człowieku napotkać można najgłębszy punkt odniesienia, który ujawnia się z całą mocą w sytuacji próby oszustwa i jest nim to, co funkcjonuje jako kryterium aletheistyczne prawdziwości, nazwane przez J.G. Fichtego „władzą ducha”, która „ustanawia” tożsamość, umożliwiając formułowanie takiegoż (tożsamościowego) sądu. Ten rodzaj prawdy zatem, o którym pisał Augustyn, nie podlega dyskursowi i nie mieści się w jego ramach. Jest raczej tym, co nazywa „światłem”: „Ale jest jeszcze w ludziach trochę światła- niech tylko pójda za nim, za nim, aby ciemności ich nie

spowity"[X, 24] Światła tego najczęściej nie widzą, gdyż „zajęci są innymi sprawami”, nie znaczy to wszakże, iż go w nich nie ma, choćby potencjalnie. Próbuje autor Wyznań światło to przywołać, namówić własnym przykładem do tego, by za nim podążali także inni i uwrażliwia na odkrywanie własnego potencjału duchowego, mogącego posłużyć do przezwyciężenia sprzeczności między wiedzionym życiem, a tym, kim kto ze swej natury jest. Używa mocnego argumentu, pisząc: „Lecz prawda budzi nienawiść”, wskazując zarazem na tejże nienawiści przyczynę: „Może oni w taki sposób kochają prawdę, że ilekroć coś innego pokochają, chcą, by było prawdą to, co kochają?” [ibid.X,24]

Nawiązanie do odkrytej przez Sokratesa sprzeczności między tym, kim kto jest, a tym, co robi, przywodzi na myśl nawiązanie do niej, uczynione przez Platona w słynnej przypowieści o jaskini. Przebywający w niej żyją w mylnym przekonaniu rzeczywistości, realności tego, co poznają i dopiero wyjście z jaskini ku światłu, jest wyzbyciem się złudzeń. Owo światło prawdy Augustyn kojarzy z Bogiem, łaską i iluminacją. Jako że do iluminacji dochodzi w człowieku, jest ona doświadczeniem wewnętrznym, zatem by je przedstawić jako realne, niezbędne jest pominięcie czynników psycho-logicznych. Poza nimi słowo „światło” (lumen) „ma określony, egzystencjalny sens aktowy, który wiąże się z faktycznym doświadczeniem w świecie samego siebie, i nie może być rozumiane w kategoriach metafizyki {świata} rzeczy” [2002,s. 193]. Jak jednak, zapytajmy ponownie, to doświadczenie, jako realność, przedstawić? Augustyn nie tylko zapoznał się z literą filozofii neoplatonickiej, ale i z jej duchem, oraz z głównym motywem, który Platon przejął od Sokratesa, motywem który opierał się na spostrzeżeniu, że człowiek jest czymś więcej niż ciało, zmysły, dusza, emocje i życie psychiczne, że jest czymś, co „wybiera ducha”. Tak komentuje Platon jeden z opisanych przez niego mitów o metempsychozie: „To nie duch wybiera człowieka, ale człowiek wybiera ducha”.

Na tle całości treści wspomnianego mitu, zdanie powyższe jest paradoksem. Bowiem gdy dusza dokonuje wyboru losu, jaki zobowiązuje się wieść po wcieleniu, kim wtedy (lub czym) jest „człowiek”? Czym jest (lub kim) wówczas „duch”, którego wybiera? Niewątpliwie Platon coś przy pomocy tego paradoksu chce powiedzieć, na jakąś zagadkę człowieczeństwa wskazać. Podobnie czyni Augustyn, acz z tą różnicą, że gdy pierwszy wymaga „wiary” w mit, drugi wiary w Boga, by na tej kanwie niedyskursywnego rozumienia wskazać na jakąś tajemnicę tkwiącą w człowieku: „To prawda, że nikt z ludzi nie wie, co jest w człowieku, prócz ducha człowieczego, który jest w nim. Ale jest też w człowieku coś, czego nie zna nawet sam duch człowieczy, który w nim jest Ty zaś, który stworzyłeś człowieka, wiesz o nim wszystko. A ja (...) wiem o Tobie coś, czego nawet o sobie samym nie wiem Na pewno

jest tak, że teraz widzimy zagadkowo, jak w zwierciadle, a jeszcze nie twarzą w twarz;...”
[X,5]

To, czego nie zna „nawet duch człowieczy” wiąże Augustyn z pokusą, zaś to, co zna, wydaje się być dla niego racjonalną częścią życia, którą możemy, lub raczej próbujemy projektować. Ale ta racjonalna strona życia, w której przewodnikiem jest intelekt, zdaje się zawodzić w obliczu realiów, które jak w greckiej tragedii fatum, stają nam na drodze, stającej się ciągiem przypadków, racjonalizowanych przez nas po fakcie. Augustyn przekonuje nas, że znalazł się w innej sytuacji, że jego droga życia, dzięki wierze jest jasna: „Bo to, co wiem, wiem dzięki temu, że Ty na moją drogę siejesz światło.” [X,5]

Gdy dusza i duch nie są tożsame z człowiekiem, który też przecie nie jest samym ciałem, gdy duch nie jest tożsamy z duszą, którą mógłby ktoś nazwać reminiscencją życia umysłowego zaledwie, gdy transcendowanie może być przyczyną iluzji istnienia tak zwanego losu, dostrzeżona przez Platona egzystencjalna sytuacja wyboru ducha przez człowieka, u Augustyna zaś wynik „stanowczego wyboru” [X,6] owocujący iluminacją, wskazywać się zdają na coś, co nazwano wiele wieków później, jaźnią. Czy więc jaźń jest tym, czego „nie zna nawet duch człowieczy”? Czy jest też tym człowiekiem, który wybiera ducha? Czy jest także „obietującą prawdą”, której dostrzeżenie jednych zatrważa, innych uszczęśliwia? Czy dostrzeżenie jaźni jest dla jednych jak spojrzenie w zwierciadło, dla innych, jak spojrzenie w otchłań nieskończoności i wieczności (np. u S. Kierkegaarda). Czy jaźń jest też jakąś wiedzą, lub „znajomością”, wiedzą którą pamięta dusza (jak u Platona), znajomością „prawdy”, jak u Augustyna, która uszczęśliwia jako „prawda egzystencjalna” (wg. Heideggera jest nią *veritas* i *beata vita*, op.cit. s.193, przypis 91)?

Sama możliwość stawiania pytań nakierowanych intuicyjnie na „nieskończoność”, jeżeli nie powoduje olśnienia, dającego w efekcie wrażenie jaźni (co w niczym nie zmienia jej podmiotowej rzeczywistości), to zmienia nasze zainteresowanie światem na tyle, że sprawy dobrze znane i najbliższe otoczenie wydają się błahе, stają się nie warte zachodu, wydają się małe i nieprawdziwe wręcz w porównaniu z idealnością nieosiągalną, nieuchwytną, ciągle oddaloną jakiejś „prawdy”. Dopóty oczywiście, dopóki nie dostrzeżemy jaźni, będącej jak „światło”, będziemy wiedli życie bez punktu odniesienia, który moglibyśmy uznać za absolutnie pewny dla naszego doświadczenia, zwłaszcza wewnętrznego. „Tak więc akt doświadczenia jest sam w sobie zawsze niepewny. W sferze doświadczenia nie ma *medius locus* {pośredniego miejsca}, w którym współobecne nie byłyby przeciwne możliwości, stąd Augustyn musi powiedzieć: „*ex qua parte stet victoria nescio*” {nie wiem, która strona zwycięży} [X,28] (na którą stronę w końcu przechylił się moje własne życie). W doświadczeniu jako takim odsłania

się diabelskie rozdanie. (...) Augustyn uznaje, że jest cenną mądrością, jeśli ktoś rozumie, że nie sposób o własnych siłach osiągnąć continentia i że continentia, jeśli człowiek ma ją jakoś „mieć”, musi (mu) być dana.” [2002,s202] Porównując jednak doświadczenie, jakie opisywali Platon, Augustyn, Kierkegaard (Heidegger go niekiedy w tym kontekście wspomina), można pokusić się o stwierdzenie, że ich doznania, składające się na tak zwane doświadczenie, były elementem wtórnym czegoś pierwotnego, a mianowicie doświadczenia transcendentalnego. Wtórny siła rzeczy, gdyż transcendentalnemu nie towarzyszą doznania, bo ono je (gdy mowa o tym, co wewnętrzne) generuje. Inaczej mówiąc, ono po prostu jest i jest aktem, ma jako taki charakter pozaczasowy i niereceptywny. Wobec wymogów dyskursu jest więc niczym, prócz intuytywności nie-psychologicznej, jest „obecne”, acz wymaga wysiłku, by je ujawnić, uczynić „użytecznym”. Gdy pytał Augustyn lapidarnie gdzie przed Bogiem mógłby się ukryć, lub co wyznać, gdy On wszystko wie i „widzi” (rozważa to także Heidegger analizując motyw Wyznań), odpowiedzieć musiał sobie, że nigdzie i nic. Nie można też skryć się przed własną jaźnią. „Wyznania” więc tak samo można uznać za kierowane w stronę jaźni, jak w stronę Boga, za czynione z powodu jaźni, jak z powodu wiary. Ich adresatem zaś są inni z powodu poczucia wspólnoty, przekonania o jej faktyczności, i jaźń jest tego dobrym powodem i wyjaśnieniem zarazem.

W dociekaniach Augustyna byłby Schelling znalazł potwierdzenie swej tezy (czy odzwierciedlenie swojego procesu wnioskowania) tożsamości jaźni i Boga. Ale tak rozumiana jaźń jest poza kryteriami indywiduów, co sprzeczne jest z naszym wyobrażeniem jej przynależności. Zatem albo występowanie jaźni rozumieć należy jako zjawisko będące poza zasadą indywiduacji, albo jako podpadające pod tę zasadę chociażby z powodu świadomości naszego indywidualnego życia, od chwili narodzin, po zejście z tego świata. Wówczas istnienie indywiduum i jego jaźni jest faktem, którego mitologiczne „wyjaśnienie” znajdujemy w wyobrażeniu wstąpienia duszy w ciało. Jaźń wszakże nie wstępuje, wydaje się być tym, co „wieczne”, prawdziwe, co jest aktem, a zatem prawdą i szczęściem, które znamy jako perspektywę beata vita, perspektywę nieskończoności, którą staramy się zamknąć w ramy czasu, sprowadzić do doczesności, w niej zrealizować. Nadzieje na taką realizację mamy stąd, że prawda jest obietnicą, zaś obietnica płynie ze znajomości, obecności Boga, albo jaźni, znajomości choćby mgliście uświadomionej, obecności o której Augustyn chce wiedzieć, w jaki sposób do niej dochodzi. „Skądś jednak musiałem Ciebie doświadczyć, skądś musiałeś wejść w memoria; inveni te [...] in te supra me” {znalazłem Cię [...] w Tobie, a nade mną}. [X,26, za 2002,s.196] Ubique veritas {„Prawdo, wszędzie jesteś”}: we wszelkim doświadczeniu, czegokolwiek doświadczamy i ktokolwiek doświadcza. Wielu kieruje do

Ciebie pytania, w różnych sprawach, a Ty udzielasz odpowiedzi. (Dla każdego jesteś obecny, każdy może z Tobą mówić, stanąć przed Tobą)” [2002,s.196]

Gdy prawda jest odwieczna, nasze życie zaś skończone, czy stanąwszy przed nią, jak przed zwierciadłem, przyjdzie nam albo radować się, albo trwożyć, albo zadając pytania czerpać wiedzę. Oczywiście nie, jest to istotnie jakieś „rozdzanie kart”, o którym musimy rozstrzygać tu i teraz, w danym nam czasie. Jak jednak rozstrzygać, skąd mieć pewność, że nie popadamy w iluzje wyobrażeń? Może czas jest pierwszą iluzją, z jaką przychodzi nam się zetknąć?

5. Czas jaźni

Niemal każdy ze współczesnych fizyków, matematyków, czy kosmologów, zadając pytanie o to, czym jest czas, uważa za stosowne nawiązać do rozważań Augustyna, zwłaszcza do słynnej tym samym wypowiedzi: „Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu próbuję wytłumaczyć, nie wiem.” [XI, 14] Spostrzeżenie takie możemy dzielić z Augustynem, bowiem mamy wspólną intuicję rozpiętości tego, co jest tłem następstwa i wszelkich zmian, tłem który nazywamy czasem. Czy ono samo jednak w jakiś sposób istnieje, czy jest tylko uogólnieniem używanym „dla wygody”. Czy czas rzeczywiście istnieje, czy stanowi tylko iluzję, wywołaną obserwowanym przez nas ruchem ciał, zmianą, jak starzenie się czy następstwo pór roku, lub dnia i nocy? Augustyn deklaruje, iż chciałby „poznać istotę i rolę czasu” [ibid.XI, 23] Stosując swoistą redukcję, analizuje pojęcie czasu od strony funkcji, próbując tą drogą dojść do istoty. Czyni to na dwa sposoby, a obydwa wynikają z próby wyjaśniania genetycznego, czyli poczynając od zagadnienie pochodzenia czasu. Podług pierwszego interpretuje czas jako „stworzenie”: „Jakiż to mógł istnieć czas, który by nie był stworzony przez Ciebie. (...) Jesteś Twórcą wszelkiego czasu. Jeśli więc istniał jakikolwiek czas, zanim stworzyłeś niebo i ziemię, to jak można mówić, że byłeś bezczynny? Stworzyłeś ten właśnie czas. Bo przecież czas nie mógł przemijać, póki go nie

stworzyłeś. Jeśli zaś przed powstaniem nieba i ziemi jeszcze nie było czasu, to jakże można pytać, co czyniłeś „wtedy”? Nie było żadnego „wtedy”, skoro nie było czasu.” [ibid.13]

Przekonanie że świat powstał wraz z czasem wypowiadał także Platon. Ale jego stwórca, Demiurg, nie wykreował świata z niczego. Miał w tym akcie kreacji do dyspozycji idee, nieokreślony substrat „materialny”, a przede wszystkim zasady, według których myślał tworząc. Zasady te, jednia i diada, implikują logikę dwuwartościową, a więc są swoistym ograniczeniem możliwości Kreatora, bo i jego rola sprowadzała się właściwie do uporządkowania chaosu, wprowadzenia ładu, czyli kosmosu. Arystoteles kreację nazywając aktem { wiecznym, pozaczasowym) tyleż uniknął kłopotliwego pytania o czas, co i o logikę aktu, gdyż jako jednorazowy i wieczny jest poza kryterium przyczynowości (stosowanego w oparciu o zasadę racji dostatecznej), jak i oczywiście czasu. Bóg więc podług wyobrażeń Arystotelesa, „myślący własne myśli”, nie interesujący się indywidualami, nie jest instancją, do której moglibyśmy kierować pytania o powody stworzenia świata. Podobną intuicję Boga stwarzającego świat poprzez akt pozaczasowy ma Augustyn: „Ty poprzedzasz czas, ale nie w czasie go poprzedzasz. Gdybyś poprzedzał w czasie, nie poprzedzałbyś wszelkiego czasu. Ty na wyżynie zawsze obecnej wieczności jesteś przed wszelką przeszłością i po wszelkiej przyszłości. To, co teraz jest przyszłością- gdy nadejdzie, przeszłością się stanie, „Ty zaś ten sam zawsze jesteś i Twoje lata nie ustaną””.[{Ps. 101. 28}ibid.]

Takie ujęcie czasu, jako „stworzenia”, jest wstępem do interpretacji jego istnienia, rozumianego jako ontyczne. Jednakże by była ona nawet nie wyczerpująca, lecz chociażby satysfakcjonująca, niezbędne jest wyjaśnienie ontologiczne, czyli takie, w którym naświetlone zostanie znaczenie i funkcja kategorii, zwanej czasem. Uzyskuje to Augustyn przez wskazanie trzech „dziedzin” (powinniśmy chyba rozumieć to jako zakresy), które obejmuje ta kategoria. Są to; przyszłość: „Gdyby nic nie było nowego, nie byłoby czasu przyszłego”, „gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego”, „Gdyby niczego nie było, nie byłoby terażniejszości”[ibid, 14]

To ostatnie zdanie naprowadza nas na Arystotelesa pomysł „aktu”, bowiem istotnie to, co jest, jest terażniejszością, zatem gdyby nie było tego, co jest, nie byłoby terażniejszości.. A skoro coś (świat w ogóle) jest, jest terażniejszość, czyli to, co jest, jest terażniejszością, a więc aktem. Idąc dalej, przy takim toku rozumowania musimy dojść do paradoksalnego wniosku, że czas nie istnieje. Paradoks jest nieuchronny wobec faktu istnienia zmian, ale przecie nie utożsamiamy ich z czasem. Zatem czas wydaje się być związany tylko z określonym poziomem rzeczywistości, takim mianowicie, w którym istnieje następstwo zdarzeń i w którym my sami egzystujemy, gdy w innych zakresach, na innych poziomach, albo nie

występuje, albo nie ma znaczenia ontologicznego. Jeżeli nie przyjmujemy, że rzeczywistość ma różne zakresy, to przyjąć musimy, że czas nie istnieje. Takie stwierdzenie jest w oczywistej sprzeczności nie tylko ze zdrowym rozsądkiem, ale i z nauką, chociaż tej znany jest przypadek bezczasowości, czy poza czasowości, bo „zegar fotonu nie tyka”.

Światło jest jedynym znanym dotąd nauce zjawiskiem, które nie podlega mierze czasu. Dlatego graniczne linie wykresów tak zwanych stożków czasu wyznaczone są przez linie światła fotonu. Augustyn uważał jednak światło bardziej za przejaw boskiej iluminacji, niż zjawisko fizyczne i choć nie wiązał w sensie fizycznym światła z czasem, w sensie metafizycznym można rzec iż to uczynił, gdyż boska iluminacja, ingerując w świat czasu, pojawia się ze świata poza jego (czasu) władzą. Jest też możliwe, że znając pisma greckich filozofów, zarzucił dociekanie istoty zjawisk obserwowalnych, spodziewając się, że dojdzie do sprzecznych wniosków i paradoksów (co wytykano filozofom jońskim). Jeżeli zapoznał się z rozważaniami Platona, według którego czas jest odzwierciedleniem wieczności, oraz Arystotelesa, definiującego czas jako miarę ruchu, to można byłoby powiedzieć, iż jego próby analizy ontologicznej, w których „mierzenie czasu” wydaje się być kluczem do rozwiązania problemu jego istoty, wynikały z takiej inspiracji.

Implikacje dociekań Platona są wcale bogate, bo zawiera się w nich sugestia, że czas redukuje się do matematyki (podobną drogą w swych rozważaniach, które nazwie transcendentalnymi, pójdzie później I. Kant). Gdy przyszłości nie ma, bo jeszcze nie nadeszła, przeszłości także nie ma, bo już przeminęła, [XI, 14 i n.], „sama terażniejszość zaś nie ma żadnej rozciągłości” [XI,27], rozważa tajemnicą „mierzenia” Augustyn: „Pomimo to mierzymy czas- chociaż nie możemy mierzyć ani tego, czego już nie ma, ani tego, ani tego, czego jeszcze nie ma, ani tego, co nie ma żadnej rozciągłości, ani też tego, co jest bez początku i kresu. Nie mierzymy więc ani przeszłości, ani przyszłości, ani terażniejszości, ani czasu właśnie przemijającego. A jednak mierzymy czas!” [ibid]

Albert Einstein ponoć także „nie wierzył” w istnienie terażniejszości, zaś zapytany o to, czym jest czas, odpowiedział iż tym, co wskazują zegary. W epoce Augustyna także używano zegarów, choć nie miały one zastosowania w badaniach przyrody. Współcześnie fizyka bez mierzenia czasu nie byłaby nauką eksperymentów, które tak potrzebne są, lub raczej niezbędne dla postępu w dziedzinie technologii. Mierzenie upływu czasu utwierdza nas przekonaniu, że istnieje przeszłość, zaś teoria przewidująca możliwość przeprowadzenia eksperymentu i jego wyników w tym, że istnieje przyszłość. Takie fizykalne nastawienie jest już swoistym rozwiązaniem problemu zarazem, ale nie zmienia zainteresowania możliwością definiowania czasu jako takiego. Dysponujący niemal wyłącznie „zegarem przyrody”

starożytni, nie mniejsze zainteresowanie przejawiali i być może wiedziony genialną intuicją Augustyn, zdawszy sobie sprawę z czekających go paradoksów, jakie pojawiać by się mogły w dalszych próbach dociekania istoty w oparciu o skromne dane empiryczne, zwraca się ku swej „przedwiedzy”, starając się pomyśleć i wyobrazić sobie, jakie byłyby efekty refleksji racjonalnej, jakie byłyby to odpowiedzi, „gdyby istniał umysł wyposażony w tak olbrzymią wiedzę i przedwiedzę, że cała przeszłość i cała przyszłość byłyby mu tak dokładnie znane, jak mnie jest znany ulubiony psalm...” [XI,31]

Ze współczesnej perspektywy wysiłki Augustyna, acz niewątpliwie godne podziwu, muszą się wydać w jakiś sposób czcze zarazem, czy z góry skazane na niepowodzenie w tym zakresie, w którym wiązały się one z empirią, i to nie z powodu braku lepszych narzędzi pomiaru czasu, lecz dlatego, że podstawowe dzisiaj fakty empiryczne, jakie jak prędkość światła i dylatacja czasu były absolutnie nie do przewidzenia. Ale też nie tylko one są powodem zmian naszych poglądów i przyjęcia do wiadomości, że niektóre z paradoksów, gdy myślimy o czasie, wynikają ze stosowanej przez nas logiki. Pomijając paradoksy jakie niesie ze sobą mechanika kwantowa, także myślenie starożytnych funduje nam paradoksy, bo gdy dla przykładu zechcemy przyjąć definicję czasu sformułowaną przez Arystotelesa, mówiącą że jest to miara ruchu, w przypadku fotonu, czyli „cząstki” dla której czas nie płynie dopowiedzieć możemy, że nie stosuje się do niej owa miara, czyli, paradoksalnie niemal jak w aporiach Zenona z Elei dodać, że foton w ruchu nie jest.

Analogia do aporii Zenona jest bardziej widoczna w przypadku jednej z nich zwanej „strzała”, gdy strzała jest traktowana w jego argumentacji jak obiekt kwantowo - mechaniczny, a zatem jak foton. Być może intuicja podpowiadała Augustynowi, że światło jest jak świadectwo świata pozaczasowego, występujące i oddziałujące w naszym świecie królestwa czasu. Toteż zarzuciwszy próby poszukiwań na drodze przyrodoznawstwa, podejmuje się eksploracji własnego umysłu: ”W tobie, umyśle mój, mierzę czas. (...) Wrażenie, jakie mijające rzeczy na tobie wywierają, pozostaje w tobie, gdy one przeminięły. To wrażenie, jako obecne, mierzę, a nie owe rzeczy, dzięki którym przeminięciu ono powstało. To wrażenie mierzę, kiedy mierzę czas. Albo więc to właśnie jest czasem, albo wcale nie mierzę”.[XI, 27]

Jest oczywistym, iż rzeczy nie wywierają wrażenia na umyśle, lecz umysł odnotowując bodźce, odbierane przez zmysły, porządkuje je i jednym z kryteriów owego porządkowania, jest czas. Czasem jest więc „mierzenie” wrażenia, lub mierzenie jest możliwe dzięki temu, że istnieje czas. Tak czy inaczej trudno jest pominąć aktywną rolę umysłu w problematyce czasu

i sięga to jego (czasu) początków tak samo, jak i naszych, zgodnie ze współczesną, kosmologiczną zasadą antropiczną.

Augustyn miał świadomość tego, że problem genezy czasu jest tożsamy z problemem genezy kosmosu, co zresztą, jak już wspomnieliśmy, zgodne było z poglądem Platona. Ale uczynił też w analizie problemu coś, co później uzyska wyraźny kształt w dociekaniach Immanuela Kanta, Edmunda Husserla i Martina Heideggera. Związek czasu z naszą egzystencją, jak i zależność jego „rozumienia” od kształtu tejże okazał się być o wiele głębszy, a wiedziony intuicją Augustyn dostrzega to, co nazywamy subiektywnym odczuwaniem upływu czasu. Jest ono przeciwstawione „obiektywnemu”, bez jakiegokolwiek próby zestawiania syntetycznego obydwu sposobów podejścia do tematu i być może brak perspektywy takiego zestawienia przesądził o tym, że odszedł autor Wyznań od dalszych prób dociekania istoty czasu. Nie sprostał więc zadaniu jakie sobie postawił, ale wskazanie dwu możliwości analizy uznać należy za sukces, zaś o skali trudności podjętego problemu może świadczyć fakt, że dopiero po wielu stuleciach syntezą taką udało się przeprowadzić Kantowi, który swoje ujęcie nazwał „transcendentalnym omówieniem” czasu.

Kant rozważania swoje prowadził oczywiście już w innej sytuacji teoretycznej. Pouczającym był dla niego zapewne głośny swego czasu spór pomiędzy Leibnizem a Newtonem o rozumienie i definiowanie przestrzeni i czasu. [zob. Hall A.R. *Philosophers at War*, Cambridge University Press, Cambridge 1984]. Pierwszy uważał że mają one charakter względny, czyli istnieją wyłącznie jako relacje między przedmiotami, drugi natomiast, że absolutny, czyli że istnieją od przedmiotów niezależnie [zob. *Correspondance Leibniz- Clarke*, Press Universitaires de France, Paris 1957]. Kant swoje przemyślenia zaczął nie od pytania o faktyczność czasu (i przestrzeni), lecz od kwestii percepcji i naszego doń przygotowania, konstatując, że są one warunkiem a priori tego, by w ogóle ona zachodziła (i w konsekwencji miała znaczenie poznawcze). Wiążąc percepcję z przestrzenią i czasem doszedł tym samym do, jak to później określi Martin Heidegger w *Kant a problem metafizyki, niesensualistycznej interpretacji zmysłowości*. Pierwszym wszakże autorem, który zauważył, że u Kanta redukują się czas i przestrzeń do „zmysłu”, był Samuel Alexander [w: *Space, Time and Deity*, 1934, Macmillan, London]. Genetycznie rzecz wyjaśniając powiedzieć można, iż pochodzenie tego, co umożliwia nam percepcję, a więc naszego ciała, zależy od czasu i przestrzeni, lub wręcz jako materia, z nich, jako z „tworzywa” (z czasoprzestrzeni) się wywodzi. Kontekst kosmologiczny rozjaśnia to tajemnicze na pierwszy rzut oka sformułowanie, którego użył Alexander dla oddania istoty myśli królewieckiego filozofa. Również w takim kontekście toczył się spór między Leibnizem a Newtonem, w którym na pytanie o to, czy przestrzeń i

czas są tak samo wieczne jak Bóg, twórca mechaniki odpowiedział pozytywnie, dodając, że „są jak gdyby zmysłami Boga”. [...]

Zwrócenie uwagi na kwestię percepcji, tak czy inaczej, to znaczy niezależnie od tego, czy mówić będziemy o czymś, co percypujemy jako czas, czy o czymś, co percypujemy jako przestrzeń, byłoby w ogóle niemożliwe, gdyby nie fakt a priori ich „znajomości”, a ten może być także interpretowany jako możliwość odbioru bodźców pochodzących od czegoś, co znajduje się poza nami, co wobec nas zewnętrzne, a więc możemy go nazwać równie dobrze „zmysłami Boga”, jak zmysłem człowieka. Owa a priori wiedza z kolei może być interpretowana zarówno jako przygotowanie do percepcji rozumiane psychologicznie, jak i epistemologicznie. Obydwa tryby rozumowania, według koncepcji transcendentalnej zakorzenione są w tym, co ontyczne. Augustyn takiej możliwości nie zauważa z powodu wiary, która dotyczyła Boga nie transcendentalnego, lecz transcendentnego. Spodzielając się więc od Boga podpowiedzi pod postacią iluminacji, oczekiwał jakby komunikatu zewnętrznego, jakby, bo mimo wszystko pytał też samego siebie przecie, dociekając. Nawet traktowanie człowieka jako osoby nie stało się dla niego wystarczającą wskazówką, choć zda się był o krok od przetwarzania myślenia transcendentalnego w dyskurs. Dlatego w efekcie miał zwrócić się z pytaniem do siebie samego, jako do syntezy, zauważał tylko porządek ontyczny o tyle, i ile bytem jedynym prawdziwe i ostatecznie był Bóg (transcendentny), porządek epistemologiczny, z natury rzeczy (czyli z faktu myślenia), i psychologiczny. W tym ostatnim wreszcie znalazł możliwość racjonalnej wypowiedzi na temat istnienia czasu, wypowiedzi o tym, jak on istnieje. Nawiązując do wcześniejszego spostrzeżenia, że czas ma trzy dziedziny, stwierdza: „I właściwie nie należałoby mówić, że istnieją trzy dziedziny czasu- przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Może ściślej byłyby takie ujęcie, że istnieją następujące trzy dziedziny czasu: obecność rzeczy minionych, obecność rzeczy teraźniejszych, obecność rzeczy przyszłych. Jakies tego rodzaju trzy dziedziny istnieją w duszy; ale nigdzie indziej ich nie widzę.” [XI, 20] Zmiana stanów rzeczy, następstwo zdarzeń, przyczynowo skutkowe relacje faktów, wszystko to odnosimy do tła, nazywanego czasem, acz samego tego tła w żaden sposób nie postrzegamy. Niemniej pewnym jest, że istnieje ono dla nas w świadomości, „w duszy”. Przekłada się jego istnienie na stany świadomości: „Obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy teraźniejszych jest dostrzeganie, obecnością rzeczy przyszłych- oczekiwanie” [ibid.] Trzeci sposób „istnienia” czasu nie jest tęsknotą, bo ta nawiązuje do przeszłości. Jakiś jednak jej element w „oczekiwaniu” się pojawia, gdyż według Augustyna życie nasze jest oczekiwaniem prawdy, o której jakoś wiemy, że jest, znamy ją zatem, choć niejasnym kształcie i za jej realizacją w

powrocie do niej, ku niej tęsknimy. Czy czas jest czymś, co nas od niej oddziela? Jeżeli jest on związany z percepcją zmysłową, to niewątpliwie nas oddziela. Dlatego Augustyn próbował przekroczyć barierę percepcji poprzez modlitwę, dzięki niej oczekując odpowiedzi od transcendentnego, jak wskazaliśmy wyżej, Bytu. Jakże jednak miałyby otrzymać odpowiedź ze świata pozaczasowego, jakiej musiałaby ona ulec transpozycji, by być zrozumiałą w świecie zjawiskowym czasu i przestrzeni? Nawet dla Wszechmocnego wydaje się to niewykonalne, choć nie tak Augustyn usprawiedliwia swoje niepowodzenie. Wie przecie, że jest tylko „stworzeniem”. Mógłby więc z tego wyciągnąć wniosek, że został stworzony (podobnie jak całość stworzenia), w czasie, lub wraz z czasem, a idąc dalej tropem myśli Platona zauważyć, iż sam akt stworzenia poprzedzony musiał być precyzyjnym zamysłem (kosmologowie współcześnie mówią o precyzyjnie dobranych parametrach początkowych), którego precyzyjną abstrakcją oddaje matematyka. Dociekając związku istoty czasu z jego mierzaniem, nie zauważa samej tegoż mierzenia możliwości, jaką jest matematyka właśnie. Za to zwraca uwagę na język inny niż matematyczny, język potoczny, którym przecie operuje filozofia i rzecz jasna sam Augustyn w swoich dociekaniach, stwierdzając: „ W ogóle rzadko posługujemy się słowami w sposób zupełnie ścisły, częściej mówimy nieścisłe, ale jakoś udaje się nam wyrazić to, co wyrazić chcemy” [ibid.]

Chęć wyrażenia czegoś, owo „chcemy”, pojawia się wówczas, gdy wiemy, że mamy coś do powiedzenia. W jaki sposób zostanie to wyrażone, przy pomocy jakiego języka, wydaje się być już zagadnieniem wtórnym. Jest to jednak przekonanie fałszywe, pojawiające się wtedy, gdy nie bierze się pod uwagę tematu, którego myślenie i później język, dotyczą. Natomiast gdy „wiemy” tylko o tyle coś, o ile mamy tego intuicję (jak w przypadku Augustyna dociekań dotyczących czasu), to najbardziej bezpośredni z nią związek ma język znaków, symboli i ich relacji, który nazywamy formalnym. Platoński ślad takiego poglądu u Augustyna jest tylko wspomnianym „liczeniem czasu”, zaś odkrycie starożytnego filozofa tego, że język matematyki jest najlepszym narzędziem poznawczym, uszło uwagi autora Wyznań, lub wydało się nieprzydatne w nastawieniu na wyłączone poznanie Boga. Jakże w tym przypadku miałyby znaczenie odpowiedzi na pytanie o istotę czasu? Posiłkując się późniejszymi dociekaniem, moglibyśmy zauważyć, iż z konstatacji Newtona wynika, że przestrzeń i czas, owe „jak gdyby zmysły Boga”, są tym, co nas od sacrum oddziela. Podług Kanta natomiast, należące do wspólnoty ontycznej transcendentnie rozumianego bytu, są tym, co nas z Bogiem łączy. Mimo iż czym innym jest „zmysł wewnętrzny”, czyli czas i czym innym „zmysł zewnętrzny” (według nomenklatury Kanta), czyli przestrzeń, ich ontyczna jedność stanowi podstawę wystarczającą do nazywania ich czasoprzestrznią {jako pierwszy zwrócił

na to uwagę E. Cassirera, w: *Substance and Function, and Einstein's Theory of Relativity*, Chicago, 1923). Ten pierwotny „materiał” naszego Wszechświata, czy to jako niegdysiejszy rzeczywistości jego „początek”, czy nasza intuicja (Kantowska naoczność), różni się od percypowanego świata przedmiotów i z powodu percepcji zapewne są (lub jest, w łącznym ich rozumieniu), pojęciami granicznymi.

Rozważania Augustyna toczą się wokół percepcji, dotyczą jednak transcendencji a ta, z definicji pozareceptywna, stanowi dla niego świat, którego istnienia doświadcza, jak to określił Heidegger, autentycznie, „wewnętrznie”. Heidegger był przeświadczony o prawdziwości świadectwa Augustyna. Tenże wszak, mimo iż bazował na swoim przekonaniu wiary i prawdziwości „obietnicy”, do której, dociekając zmierzał, chciał też rozpoznać tę kulturowo znaną prawdę, mówiącą że zmysły nas zwodzą, przysłaniając to, co istotne. I tak samo, jak w każdym kręgu kulturowym, przy użyciu każdego języka, w którym znane jest pojęcie czasu, gdy wiąże się jego „postrzeganie” z percepcją zmysłową, przekonanie o zwodniczej grze zmysłów, poprzez dociekania o czasie, doszedł Augustyn do problematyki sacrum, a ściślej mówiąc, do zawieszzonego, acz dającego się wyraźnie wyczuć w swej obecności pytania, na ile jego wewnętrzne doświadczenie jest prawdziwe, na ile ewentualnie jest wynikiem intencji, namiętności wiary, czy gry wyobraźni.

6. Bezpośredniość i autentyczność wiary. Transcendentalność doświadczenia religijnego

Charakterystyczne w dociekaniach Augustyna jest to, że odbywają się one na kanwie przekonania, zwanego wiarą, a niewiele mają wspólnego z religijnością. Tej zda się przypisywać ich autor inny czas i inną przestrzeń, a przede wszystkim inną prawdziwość, taką mianowicie, która manifestuje się w iluzji, mając niewiele wspólnego z iluminacją, bo pozostając jakby poza pytaniami kierowanymi bezpośrednio do Boga. Religijność kieruje bodajże pytania pośrednio, jakby w oczekiwaniu na to, że rytuał spotka się z odzewem, że kierowany w stronę sacrum i jakby w odczuciu jego otoczenia, sam staje się „odpowiedzią”. Oznacza to brak zaufania jakie można, bądź należy pokładać w wierze, lub przekonanie o

własnej sprawności intelektualnej i własnej sile. Jednakże gdy poprzez rytuał oczekuje się odpowiedzi (poprzez jego wykonanie oczekuje jej człowiek religijny) to trudno wyobrazić sobie by ewentualna odpowiedź, gdy pytanie nie jest konsekwencją wiary, została zrozumiana w innym kontekście niż organizacyjny, moralny, czy społeczny. Religijność bowiem raczej jest zjawiskiem manifestowanym przez indywidualium, będące czymś innym niż synteza, którą w ponadindywidualnym aspekcie ujmował Augustyn jako osobę(tj. syntezę duszy i ciała). Mając intuicję nowej jakości egzystencji, będącej otwartą ku Bogu, w stronę absolutu, nie tylko całe swoje człowieczeństwo powierza sacrum, zawiera transcendencji, ale i się z nim poprzez rozumienie syntezy próbuje utożsamiać, dokonując nowego ustanowienia tyleż własnej egzystencji, co i świata.

Inaczej wygląda próba utożsamienia się z sacrum podejmowana na bazie wiary, inaczej też taka sama próba na bazie religijności. Mimo iż dwie drogi wzajemnie się nie wykluczają, a wręcz przeciwnie, powinny się uzupełniać, ich odmiennosc jest ewidentna z powodu owego zwracania się ku sacrum, bezpośredniego w wierze, pośredniego w religijności. W obydwu jednak wypadkach niepowątpiewalnie doświadczenie wewnętrzne wykazuje na zmienność stanowiska wobec przestrzeni i czasu. Tak pisze M.Eliade o „przestrzeni świętej”:
„...doświadczenie sakralnej przestrzeni umożliwia „założenie świata”; tam gdzie sacrum przejawia się w przestrzeni, następuje objawienie tego, co rzeczywiste, świat może zaistnieć.”[1970,s.93] Może zaistnieć w sposób wymagany przy prozaicznie ludzkim kreowaniu, gdy dokonuje się ono według planu, jako projektowanego porządku istnienia zamierzonej do wykonania rzeczy. Przenosimy tę cechę wymaganą kreacji, uznając ją za oczywistą i niezbędną, na Wszechświat, który w taki oto sposób staje się „kosmosem” (porządkiem, ładem).

Z punktu widzenia nauki pytanie o to, jak powstał Wszechświat wydaje się być oczywistym o tyle przynajmniej, że występujący w próbach udzielenia nań odpowiedzi tok rozumowania sprawdza się doskonale przy wyjaśnianiu wszelkich zjawisk, gdy ustalając istotę analizujemy ich pochodzenie. Rzadko zastanawiamy się nad tym, dlaczego stawiamy takie właśnie, a nie inne pytania, lub czy są one właściwie postawione i czy w ogóle mają sens. Gdyby odnieść problem przyczyny pytań o przestrzeń i czas nie tylko do wymaganej przez nasze życie fizyczne orientacji i zachowań sytuacyjnych, czy do potrzeb, lub raczej warunków istnienia i poznania, niemożliwych przecie bez czasu i przestrzeni, ale i do „czystego rozumu”, mentalności, jaźni czy psyche, problematyka przestrzeni i czasu okazuje się być nierozłącznie związana z archetypowymi warunkami ludzkiej kondycji. Gdy więc Kant analizując „rozum czysty” przekonany był, iż odkrywa strukturę i funkcje właściwe każdej inteligencji, nie miał

na myśli poza wspólnotą tejże (tzn. inteligencji) wspólnoty tego, co ludzkie, co reprezentuje sobą inteligencja zwana człowiekiem. O kondycji ludzkiej w większym stopniu decydują emocje, niż intelekt, nawet gdy za ich działanie mylnie uchodzi to, co nazywamy dziełem przypadku, a co na tle permanentnej pracy umysłu, mózgu, jest nieobliczalnością, analogiczną do tej, z jaką spotyka się w swoich badaniach na przykład fizyk. [zob. więcej w: Roger Penrose 2007, 1998] Tak samo jednakże w obliczu nieobliczalności wpadamy w konfuzję, choć badacz przyrody mówi o indeterminizmie lub nieoznaczoności, czy determinizmie statystycznym, a humanista o losie, przypadku bądź niemożności planowania życia. Takiego przeciwstawienia Eliade nie czyni, ale używa innego, mianowicie „człowiek religijny”, „człowiek niereligijny”. Temu pierwszemu przypisuje dostrzeżenie „sakralnej przestrzeni” i kreowanie „świata, świętego” dlatego, że tylko taki świat „ma udział w bycie” [ibid.s.94], a motywem i pobudką jest „głód ontologiczny”, oraz „trwoga przed Chaosem”, „trwoga przed nicością” [ibid.]. Także wyłącznie „człowiek religijny” porządkuje świat, by zanegować indeterminizm, przypadek, los (przypomina się słynna wypowiedź A.Einsteina, mająca być uzasadnieniem sprzeciwu wobec teorii kwantów; „Bóg nie gra w kości”, nie trafna zresztą w sedno sprawy, gdyż to przecie nie dla Boga świat subatomowy jest indeterministyczny, lecz dla człowieka i z punktu widzenia człowieka), względem czasu. Polega to na tym, jak pisze Eliade, że „Wszelkie święto religijne, wszelki czas liturgiczny polega na reaktualizacji jakiegoś sakralnego wydarzenia, które dokonało się w przeszłości mitycznej, „na początku”. Religijne uczestnictwo w jakimś święcie zakłada wyjście ze „zwykłego” trwania czasowego, celem włączenia się w czas mityczny, zreaktualizowany przez święto. Czas sakralny daje się więc bez końca „odzyskiwać”, bez końca powtarzać. [ibid.s.97]

Odzyskiwanie czasu, jego zamrażanie, zatrzymywanie na okres świąt, to krok ku wieczności, ale inny niż ten, który ewentualnie nastąpi wraz z naszym zejście z tego padółu, bo uczyniony z pełnym zachowaniem świadomości, tożsamości, i co może dla wielu najważniejsze, pełnego stanu posiadania czy to zaszczytów, czy majątku. W tym przypadku obiecuje także jakaś prawda, gdy niemal namacalną się staje wieczność. Jakże zatem nie być człowiekiem religijnym, gdy religijność daje niemal możliwość zatrzymania czasu: „Z pewnego punktu widzenia można by powiedzieć, że czas ten [sakralny, jak nazywa go Eliade] „nie płynie”, że nie stanowi nieodwracalnego „trwania”. Jest to czas par excellence ontologiczny „parmenidejski”, zawsze tożsamy z sobą, nie zmienia się ani nie wyczerpuje” [ibid.s.97,98] Jest więc jak parmenidejski „byt” stały, niezmienny i nieruchomy, a zarazem ukryty, dostrzegany tylko jako „liturgiczny” i tylko podczas święta, gdy obserwuje człowiek religijny jego (czasu) pojawienie się „...takie, jakie dokonało się ab origine, in cello tempore.

Bo święty czas, w którym odbywa się święto, nie istniał przed gesta, dziełami boskimi, upamiętnionymi przez owo święto. [...] Bogowie ustanowili także czas święty.” [ibid.]

Gdy „człowiek religijny” uczestniczy w czasie święta, czasie który nie płynie, oddaje się jakby wspomnieniu egzystencji pozaczasowej, takiej mianowicie, którą wiedli Adam i Ewa w Raju. Sacrum święta jest zatem najpewniej reaktualizacją tego stanu szczęśliwości, która nie znała czasu przemijającego, obejmującego swym piętnem istoty śmiertelne, czasu przez Eliade nazwanego świeckim. Zdawać by się więc mogło, że istnieje jakaś zbieżność, zauważona przez Augustyna, między czasem sakralnym, a szczęściem. Najbardziej nasuwa się przypuszczenie, że to kontemplacja wywołuje poczucie zmiany perspektywy postrzegania czasu i choć towarzyszy ona religijności (Arystoteles nazwał kontemplację myśleniem boskim), nie ma wyłącznie takiego charakteru. W stan kontemplacji może wpaść każdy, zastanawiając się głęboko nad jakimś trudnym problemem, ale będąc blisko uczucia religijnej wzniosłości, nie musi być człowiekiem jakiegokolwiek wyznania wiary. Eliade wszakże, jako antropolog i historyk religii od tej strony podchodzi do zagadnienia odmienności postrzegania świata w stanie kontemplacji, który jest obecny także w doświadczeniu religijnym. W nim to, co dla filozofii (lub z punktu widzenia filozofii) nazywa się samowiedzą i doświadczeniem transcendentalnym, jawi się jako namacalna niemal obecność sacrum. Efekt refleksji filozoficznej także często obfituje w motywy bliskie religijności w ogóle, motywy teologiczne, a jako że nauka jest pochodną filozofii, w niej również motywy takie występują, w ogólniejszej postaci zwane wiarą. Penetracja zasobów samowiedzy, głęboki namysł aż po kontemplację, ma w sobie coś z „doświadczenia religijnego”, w którym występuje „rozdarcie przestrzeni” , tudzież zatrzymanie czasu i pozwalają one na „ustanowienie świata” [ibid.s.61]. W nauce „ustanowienie” przyjmuje kształt teorii, u podstaw idealności której leży nieskończoność i wieczność, mimo iż póki co teorie są falsyfikowalne. W religijności kontemplacja, będąca jak dotknięcie sacrum, owocuje świętem i świątynią: „Architektura sakralna podejmuje tylko i rozwija symbolikę kosmologiczną, obecną już w strukturze siedzib prymitywnych...”[ibid.s.90]; „Jerozolima niebieska stworzona została przez Boga w tym samym czasie, co raj, a więc in aeternum”. [ibid.s.92] Gdy więc „człowiek religijny” powraca do początków czasu i burzy porządek przestrzenny świata doczesnego, powraca do raj. Tą możliwość powrotu znajdujemy w formie architektonicznej świątyni, jak upamiętnione dokonanie i jako wskazówkę zarazem, gdyż „...plan architektoniczny świątyni jest dziełem bogów”, a „...świat jest nieustannie oczyszczany przez świętość sanktuariów”. {ibid.] Plan świątyni, czy sanktuarium, jest „wieczny”, jego odtwarzanie to jak przypominanie sobie wieczności i bytowania w raj. „ Gdy sacrum przejawia się za

pośrednictwem jakiegokolwiek hierofanii, dochodzi nie tylko do przerwania jednorodności przestrzennej, ale także do objawienia się rzeczywistości absolutnej, która przeciwstawia się nierzeczywistości bezkresnego obszaru, rozpościerającego się wkoło.[...] W przestrzeni jednorodnej i nieskończonej, bezkresnej, w której nie ma żadnego punktu oparcia, w której nie może być mowy o żadnym ukierunkowaniu, hierofania objawia absolutny „punkt stały”, „środek” [ibid.s.62]

Z jednej strony sacrum ukazuje nieskończoność czasu i przestrzeni, z drugiej hierofania „objawia absolutny punkt odniesienia”. Sprzecznosc jest tutaj analogiczna do ustanowienia czegoś w wyobraźni (i przy jej pomocy), lub w intelekcie (przy użyciu intelektu). Do uruchomienia twórczej wyobraźni jest potrzebna pusta przestrzeń, a w niej ukonstytuowany punkt odniesienia, lub środek. Wyobraźnia odtwórcza nie ma takich wymagań. Dla intelektu takim punktem odniesienia, lub „środkiem” jest tautologia, czyli, jak ujmują to Fichte w swej „Teorii wiedzy”, ustanowiony sąd tożsamościowy, będący „absolutnie pierwszą, bezwzględnie nieuwarunkowaną zasadą naczelną wszelkiej wiedzy ludzkiej” [1996,s.83] Zasada ta ma „wyrażać taki pierwotny akt, który nie występuje, ani nie może występować pośród empirycznych określeń naszej świadomości, lecz raczej tkwi u podstaw wszelkiej świadomości i jako jedyny ją umożliwia” [ibid.]

Termin „akt” już sam oznacza początek, a że chodzi o początek poznania, wiąże go Fichte z czymś bardziej konkretnym, pisząc iż nie zawiera on treści, a jedynie samą formę. Wyda się to może paradoksalne, ale najbardziej interesuje Fichtego forma dotycząca podmiotu, lub stanowiąca podmiot. Bez niej, gdy powiedzieć możemy tylko, iż Ja=Ja, byłibyśmy nieświadomi własnej tożsamości i własnej świadomości, a bez tychże niezdolni przeciw do jakiegokolwiek myślenia i poznawania. Formalizmu tego nie ujmują jakakolwiek logika, gdyż to on ją dopiero umożliwia. Skonstatowanie tego faktu pociąga za sobą wniosek, iż przedmiot wyróżniamy dlatego, że nie jest on tożsamy z naszym Ja, ale nie jest to wyróżnienie instynktowne wyłącznie, bo takowe charakteryzuje także zachowania zwierząt, lecz, by tak rzec teoretyczne, gdy poznanie teoretyczne jest konsekwencją możliwości namysłu głębokiego, aż po kontemplacyjny (greckie *theoria*). Ale poznanie owocuje teorią we współczesnym tego słowa znaczeniu, nie tylko przedmiotu taką, jakiej dostarcza nam nauka, lecz również teorią poznania i teorią bytu (lub teoriami we wszystkich przypadkach), które, jako wykreowywane przez intelekt i rozum obecne są nie gdzie indziej, jak w naszej świadomości, co uzasadnia dostatecznie trzeci sąd podstawowy Fichteńskiej teorii wiedzy, mówiący iż nie Ja=Ja.

Jako że przedmiot (w odróżnieniu od podmiotu) musi mieć granice, zarówno Fichte jak i Schelling uznali, iż to oni, a nie Kant, właściwie przeprowadzili dedukcję kategorii ontologicznych, wśród których termin granica jest podstawowym. Wyznaczenie „granicy” przedmiotu jest początkiem jego ontologizacji. Jest to o tyle zasadne, że umieszczenie przedmiotu w przestrzeni czasie możliwe jest dopiero po wyznaczeniu jego ograniczeń. Wyjście zatem poza przedmiot, poza myślenie o przedmiocie, jest wyjściem w przestrzeń i czas, czyli kontemplacja, mówiąc inaczej jest takim właśnie przekroczeniem „granicy”, wyjściem w przestrzeń i czas, które Eliade znajduje także w kulturowych zachowaniach „człowieka religijnego” w czasie święta. Ale przestrzenno-czasowe pole musi istnieć wcześniej, byśmy mogli w nim granice wykreślać i umieszczać przedmioty. Taka intuicja nie budzi wątpliwości, toteż trudno nie przyznać racji Kantowi, że jest ona, jako intuitywna znajomość przestrzeni czasu wcześniejsza od wszelkiej możliwej ontologii. Jednakże te dwa spostrzeżenia uzupełniają się wzajemnie. Bez „granicy” przestrzeń i czas, nawet jako obecne intuitywnie, byłyby niczym, a w każdym razie niczym dyskursywnym. Dopiero dyskurs umożliwia i stanowi poznanie, przynajmniej w znaczeniu, jakie przypisuje się temu terminowi w naszym kręgu kulturowym. Także o opisywanych przez Eliade „doświadczeniach religijnych” możemy opowiadać, dyskutować, dzielić się relacjami o ich przebiegu. Zapytać jednak musimy o to, czy mamy wówczas do czynienia z jakimś [poznaniem i z poznaniem czego. Odpowiedzi udziela Eliade: poznajemy sacrum, religijność, kulturę i człowieka. Nauką jest jednakże opisywanie zjawisk doświadczania sacrum, uczestnictwa w kulturze, wyrażania religijności, opisywanie które opierać się musi na zaufaniu, że doświadczenie religijne rzeczywiście zachodzi, że możemy o jego podłożu, przebiegu i wynikach poinformować kogokolwiek kto zechce nas wysłuchać w dobrej wierze i że przekaz informacji będzie dla niego zrozumiały na tyle, że w zależności od własnego nastawienia, potrzeb, dokonanego wyboru, będzie w stanie przynajmniej podobne doświadczenie uzyskać, lub przebieg takowego sobie wyobrazić. Na ile doświadczenie kogoś nie jest tylko grą wyobraźni, nie decyduje to, że ktoś może osiągnąć doświadczenie podobne, gdyż także emocje można podzielać, łącznie z towarzyszącymi im wyobrażeniami, aż po niemal identyczność doznań empatyczną. Co zatem decyduje o tym, że możemy mówić o autentyczności „doświadczenia religijnego”? Czy fakt możliwości współodczuwania w kulturze, poprzez którą i w której obwieszcza się obecność sacrum? Dylemat taki również można podzielać i w takim że podzieleniu mówić o zrozumieniu problemu, autentyzmie lub powierzchowności graniczącej z oszustwem, o prawdzie i fałszu. Czy jednakże jesteśmy w stanie wskazać na kryteria obiektywne, lub kryteria obiektywności wtedy, gdy w grę wchodzi wspomniane

doświadczenie? Pytanie o możliwość określenia jego obiektywności ma taką samą wagę, jak pytanie o to, czy jest ono w takich okolicznościach w ogóle potrzebne. Bowiem to tendencja specyficzna, obecna w filozofii od zarania jej dziejów pytanie takowe implikuje, tendencja do tego, by zobaczyć, także oczyma wyobraźni, gdy znaczyło to zarazem zrozumieć i uwierzyć. Zrozumieć, uwierzyć i poznać. Do poznania niewątpliwie potrzebna jest kontemplacja, a w niej poznajemy to, co filozofia nazywa samowiedzą, a co jest podstawą i punktem wyjścia wiedzy w ogóle. Ale nie potrzeba głębokiego namysłu i ciekawość samowiedzy (lub nie tylko one) inspirują do poszukiwań odpowiedzi na pytanie, czym jest czas (tudzież przestrzeń), lecz właśnie tendencja do „oglądania” przedmiotu, do przyjrzenia mu się z zewnątrz, co powoduje wyznaczania „granicy” przedmiotowości, oraz, w konsekwencji, jego ontologizację, czyli przypisywanie cech, lub ich odkrywanie, zwanych kategoriami. Gdy więc „przedmiotem” refleksji staje się niezbędny warunek istnienia przedmiotu, jakim jest czas (lub czasoprzestrzeń), w naturalnym zdawałoby się nastawieniu poznawczym chcemy go obserwować, obejrzyć i opisać z zewnątrz. Przyjmujemy postawę obserwatora, który spoza przestrzeni i czasu chce „zobaczyć”, czym owa granica istnienia świata jest, przekraczając ją i wkraczając w transcendencję. Nie musimy kierować się motywem doświadczenia sacrum, aczkolwiek refleksja nad czasem, czy czasoprzestrzenią ma w sobie coś z doświadczenia religijnego, o którym pisał Eliade, tak samo może być autentyczna, jak i trudna do ujęcia w słowa i przedstawienia dyskursywnego. Trudno jest zatem ją tak przedstawić, by mógł ją ktoś zrozumieć bezpośrednio, aczkolwiek w tym wypadku barierą jest nie „religijność”, a język który do takiego dyskursu jest używany, język matematyki.

7. Przestrzeń czasu- czas przestzreni

Zaufanie do matematyki jest tak duże, że nikt w zasadzie nie podważa treści, jakie przy pomocy tego języka są przekazywane. A przecież język ten coś komunikuje, o czymś mówi, a skoro tak, to treści te mogą być interpretowane. Interpretuje się je przy użyciu języka potocznego i możliwość takiej interpretacji nazywa się zrozumieniem. Jest ono wszakże raczej wyobrażaniem sobie treści informacji matematycznej pod postacią przedmiotu, analogicznego do tych, które napotykamy wokół siebie, o analogicznych właściwościach

ontologicznych, tzn. jako istniejących w skończonej czasoprzestrzeni i których realność odpowiada zasadzie racji dostatecznej, gdy zawsze powiedzieć możemy, z jakiej racji coś jest, czyli z jakiego, poprzedzającego faktu, ono wynika. Wyjście poza przedmiotowość (myślenie o przedmiotach, czy jakimś konkretnym, jednostkowym), jest jak wyjście poza przestrzeń i czas i wtedy mówimy o myśleniu kontemplacyjnym, które, jak zauważył już Arystoteles, jest dla nas najlepsze. Czymże jest zatem czas, zapytamy za Augustynem? Czym jest przestrzeń, wydaje się pytaniem banalnym, gdyż zda się ją wręcz widać, a przekonanie to spowodowane jest relacją między przedmiotami. Tak definiował przestrzeń Leibniz, twierdząc że gdyby w świecie był tylko jeden przedmiot, nie byłoby przestrzeni. Sytuacja zgoła niewyobrażalna, gdyż każdy przedmiot ma przecie otoczenie, zatem możemy wyobrazić sobie i przestrzeń wokół jednego przedmiotu, a także przestrzeń bez przedmiotów, jako pustkę. Ale wyobraźnia odpowiada tylko intuicji, nie logice. Pierwsza też, przynajmniej w badaniach naukowych, niezmiennie wiązana jest z widzeniem. Gdy ulec możemy chociażby iluzji widzenia przestrzeni samej, przydajemy jej niemal substancjalne znaczenie i w ślad za taką intuicją idzie przypisywanie przestrzeni właściwości generowania materii. Podstawowy zatem warunek, jaki musi spełniać przedmiot badań nauk szczegółowych, jest w przypadku przestrzeni barierą łatwą do pokonania, przynajmniej w taki sposób, że satysfakcjonuje to naszą wyobraźnię. Możemy zatem „widzieć” przestrzeń, lub w wyobraźni przynajmniej jest ona jakby czymś zewnętrznym (Kant nazwał ją „zmysłem zewnętrznym”), a więc wyobrażeniowo jest percypowana. Jak wszakże możemy „widzieć” czas. Zapewne taki dylemat miał Augustyn, gdy nie zadawała się podpowiedzią, iż jest czas tylko następstwem zdarzeń, przyczyn i skutków i tak, lub wyłącznie jako taki, jest też przedmiotem percepcji i ewentualnych badań.

Gdy współcześnie wiąże się przestrzeń z czasem w jedno pojęcie czasoprzestrzeni, pojawić się musi pytanie o możliwość ontologiczną ich ewentualnie osobnego istnienia i, co wydaje się być oczywistą konsekwencją, oddzielnego badania. Możliwość podjęcia takowych badań znalazł Stephen Hawking w nieco paradoksalnej sytuacji teoretycznej, bo gdy razem z Rogerem Penrose dowiedli, iż czas nie może rozciągać się w przeszłość bez końca, koniecznym okazało się wskazanie na jego „początek”. Intuicję „początku” czasu jako pierwszy wyraził Platon, twierdząc iż został czas stworzony przez Demiurga wraz ze światem, a logiczną osnową stwarzania były idee, zasady oraz liczby. W fizyce takie poetyckie wyobrażenie za argument oczywiście wystarczać nie może. Są w nim wszakże zawarte pewne wskazówki zrozumiałe dla współczesnego badacza i podlegające interpretacji. Pierwszą jest „świat liczby”, przez który Platon wskazuje na właściwe narzędzie poznania i

język zarazem, jakim jest matematyka, także w przypadku analizy zjawiska czasu. Drugą, że czas, mający gdzieś swój początek, byłby zarazem jednym z warunków i elementów obserwowalnego Wszechświata czasoprzestrzeni, w którym „gdzieś”, dla możliwości obserwacji i opisu czasu wydaje się znaczyć tyle, co gdzieś w przestrzeni. Jest to więc jak naturalny bieg myśli, że oddziela się przestrzeń od czasu, by w czasie „widzieć” przestrzeń, zaś w przestrzeni „widzieć” czas. Urealnionym widzeniem przestrzeni jest oczywiście geometria, widzeniem czasu natomiast, mówiąc za Platonem, „liczba”. Kojarzenie czasu samego ze zmianą i następstwem zdarzeń, oraz z ruchem, pojawia się już w dociekaniach Arystotelesa, w jego Fizyce. Jest on tam czymś rodzaju jednej z wielkości sprzężonych (wg. Stagiryty z przyczynowością), o których mówi się wspólnie w związku z zasadą nieoznaczoności. Najbardziej ważkimi wśród nich są pęd i położenie. Mniej natomiast, czas i energia, ale akurat ich nieoznaczoność wydaje się mieć większe znaczenie w realnym świecie zakresu, czy wymiaru subatomowego, gdyż one to decydują o powstawaniu cząstek wirtualnych (im mniejsza energia cząstki, tym dłuższe jej życie, a przy zerowej energii fluktuacje kwantowe mogą mieć czas życia nieskończony). [zob. John Gribbin w: *New Scientist*, 12 /V/ 1988]

Czas w świecie subatomowym wykazuje intuicyjnie dla nas zrozumiałą właściwość, taką mianowicie, że im większa jest energia E , tym krótszy musi być czas t . [ibid.]

8. Sens czasu subiektywnego a wieczność

Czytając Fizykę Arystotelesa odnosi się wrażenie, iż oddaje się rozważaniom, filozoficznym dociekaniam ktoś dobrze zorientowany we współczesnej nam nauce, a tylko dla uzyskania jasności wyводу pomija osnowę teoretyczną badań i dane empiryczne. Jest więc dzieło Arystotelesa potwierdzeniem tezy C.F. von Weizsackera, który szukając wyjaśnienia znaczeń i źródeł podstawowych terminów obecnych we współczesnej ontologii nauk przyrodniczych zauważył, iż to Grecy byli ich „wynalazcami” i oni nadając im określone funkcje, dobrze wiedzieli co robią. U Arystotelesa w całej rozciągłości uwidocznia się istota także tego „wynalazku”, jakim była filozofia, która stając się zachętą poznania świata i człowieka zawierała w sobie zalążki mających się w miarę upływu czasu wyodrębnić dyscyplin, takich jak matematyka, fizyka, kosmologia, biologia i psychologia. Przykład rozprawy Arystotelesa

stanowić może powód do refleksji nad tym, jakimi drogami, wytyczonymi przez filozofię zmierza nasze myślenie, nad tym także, czy w tymże myśleniu o sprawach dla nauki zasadniczych zaszyły jakieś istotne zmiany jakościowe, oraz nad tym wreszcie, na ile sprzężone są one i zależne od postępu technologicznego. Arystoteles miał mgliste wyobrażenie o związku czasu z ruchem, a zgoła żadne o zależności pierwszego od stosunku prędkości jakiegoś ciała do prędkości światła. Wiedziony genialną intuicją – wszakże sformułował tezę, która na wieki całe zdominowała sposób myślenia człowieka Zachodu o świecie, tezę o początku czasu, który nazwał aktem, z której wywnioskował coś, co przypomina współczesną, kosmologiczną zasadę antropiczną. W księdze IV znajdujemy: „Mógłby ktoś słusznie zapytać, czy istniałby czas, czy nie, gdyby dusza nie istniała? Bo gdyby nie było czegoś liczącego, to by również nie było tego, co liczy, a co za tym idzie, nie byłoby też liczby; liczba jest bowiem albo tym, co było liczone, albo tym, co będzie liczone. Jeżeli jednak nic nie potrafi z natury liczyć prócz duszy i zdolności umysłowej duszy, wobec tego nie może istnieć czas bez duszy, lecz tylko substrat czasu, czyli ruch. „Przed” i „po” istnieją w ruchu, a o ile dają się ująć w liczbę, wyznaczają czas”. [222 a]

Zgodnie ze wspomnianą wyżej zasadą, Wszechświat bez obserwatora i inteligencji nie byłby tym, czym jest, a zatem nie byłoby w nim czasu. Jest to warunek aktualny wtedy, gdy uznajemy czas za fikcję, która ma tylko subiektywne znaczenie, jak i wówczas, gdy uważamy że jest wielkością obiektywną. Arystoteles godzi te dwie możliwości interpretacji, zatem jego mógł mieć na myśli Kant, pisząc o „transcendentalnie filozofujących starożytnych”, choć termin transcendentalne pojawił się w scholastyce właśnie jako określenie dla dociekań, których celem było przekroczenie ontologicznych kategorii Stagiryty. Ten wszakże sam próbował zakres swej ontologii poszerzać, czego dowodem jest pytanie o to, czy nie jest czas wyłącznie czymś subiektywnym. Nawiązując tym samym do zainicjowanej przez sofistów filozofii człowieka.

Arystotelesowi, który negatywnie oceniał wartość sofistyki, gdyby umieszczać ją w kontekście problematyki realności tak przedmiotowego zakresu dociekań, jak i podmiotowego, trudno było znaleźć argumenty wystarczające po temu, by poddać pod rozwagę możliwość wyłącznie subiektywnego znaczenia pojęcia czasu. Obecnie do kwestii subiektywności wypowiedzi dostarcza psychologia, której badania empiryczne tak komentuje japoński filozof Masanado Toda: „...nasza intuicja zdecydowanie podpowiada, że czas jest to coś, co płynie inaczej niż czas fizyczny, który w dalszym ciągu pozostaje nieruchomy” [za Paul Davies, 2002, s.313]. „Nieruchomy” w swej istocie, to znaczy o tyle, o ile nie kojarzymy go z ruchem ciał (np. z poruszającymi się wskazówkami zegara, które przecie nie są tożsame

z ruchem czasu), a pozostaje poza możliwością eksperymentalnego wykazania jego płynięcie w znaczeniu ważnym dla fizyki. Jest natomiast czas w ruchu w innym znaczeniu, bowiem są możliwe do przeprowadzenia eksperymenty i uzyskiwanie empirycznych dowodów na istnienie zjawiska psychologicznego upływu czasu, którego świadomość „...różni się istotnie od świadomości innych wielkości fizycznych”. [P. Davies, 2002, s.309] Jest ona na tyle różna, iż „...większość psychologów zgadza się, że ukształtowanie przejrzystej koncepcji czasu należy do wyższych funkcji mentalnych” [ibid.s.310] Ale mimo pozytywnego znaczenia owych wyższych funkcji mentalnych, precyzowanie pojęcia czasu nie wpływa korzystnie na świadomość samą, a nawet wręcz przeciwnie, w świecie zachodnim, gdzie zdobyło dominację nad podmiotowością „zachłanne i aroganckie ego”, czas zda się być przyczyną wszelkich negatywnych zjawisk życia zarówno jednostki, jak i społeczeństw. Myślenie, czyli to, co nas najbardziej wyróżnia w świecie przyrody, kształtowane jest, jak stwierdza Jean Guilton, przez „elementy wieczne”: „Czyż bowiem wszelkie czynności rozumu nie zmierzają do zawieszenia, a nawet zatrzymania czasu?” [w: Sens czasu ludzkiego, PAX 1989, s.10,16] Dalej też, komentując przemyślenia Platona i Arystotelesa, cytowany autor pisze: ”Wyraźnie zdawali sobie z tego sprawę filozofowie starożytni, może nawet zanadto akcentowali ten aspekt poznania, skoro niejednokrotnie utożsamiali to, co racjonalne, z tym, co wieczne. Dlatego musieli odrzucić indywidualne, podpadające pod zmysły, ruchome i zmienne pierwiastki bytu i w konsekwencji pojmować życie wieczne jako życie zgodne z regułami logiki, które by się wyczerpywało w kontemplacji jedności”. [ibid.]

Stan umysłu towarzyszący kontemplacji jest przedmiotem badań psychologów, którzy zwrócili uwagę na interesujący fakt, że nie tylko dla kontemplującego czas płynie wolniej, ale i że doświadcza on innej terażniejszości, spostrzegając przy okazji, że dla wszystkich ludzi w ogóle „chwila terażniejsza trwa dłużej” [P. Davies, 2002,s.301] W tym zapewne tkwi przyczyna skierowania uwagi egzystencjalistów na „chwilę” (S. Kierkegaard), na „teraz” (J.P. Sartre, które zdają się być kluczem do wieczności. Nie do wiecznego trwania ego, lecz jako pozaczasowej rzeczywistości, kojarzonej z prawdą egzystencji a więc z prawdą samego siebie, z prawdą ludzkiego wymiaru. Jest to zrozumiałe z psychologicznego punktu widzenia, gdy percepcja terażniejszości różni się od enigmatycznej, już tylko pamięci, przeszłości i od iluzorycznej, często marzycielskiej, przyszłości. Tkwi w tym jednak paradoks, lub szkopuł dla psychologii samej, gdyż ta, jako dziedzina z definicji empiryczna nie może badać „wieczności”. Paradoks ten jednak znika w kontekście fenomenologicznym (ważnym dla psychologii także), bowiem nieredukowalne egzystencjalnie „teraz” implikuje pytania, lub sposób myślenia, co już psychologii jest dostępne, o wymiar fizyczny „chwili”, czyli o t_0 (t

zero), a w konsekwencji o ciągłość bądź dyskretność (nieciągłość) czasu samego. Pytania stawiana w nauce, by przypomnieć tutaj tezę Husserla, istotnie mają charakter intencjonalny. Jakby z powodu takiej właśnie tezy Paul Davies twierdzi, że to psychologia właśnie, wspólnie z neurofizjologią winna dać odpowiedź na pytanie o to, czym jest czas, bowiem „...należy przyjąć, że upływ czasu ma charakter subiektywny” [zob.w: Świat Nauki, nr 11 (135), 2002]. Także zatem dla Daviesa czas stoi w miejscu, a „fałszywe wrażenie, że czas płynie” ma swe źródło w dwu aspektach jego asymetrii. „Pierwszy (...) to rozróżnienie pomiędzy przeszłością a przyszłością na gruncie termodynamiki” [ibid.], w którym nasza pamięć, mając charakter procesu jednokierunkowego”, porządkuje dane zmysłowe „wprowadzając dodatkową ilość informacji, zwiększając entropię mózgu” [ibid.]. Przy okazji nasuwają się oczywiście pytania, skąd te dodatkowe informacje pochodzą, w jaki sposób wiemy cokolwiek a priori, czy faktem są informacje z przyszłości (dopuszczalne wg. teorii kwantów) itd. Niewątpliwie jest tylko źródło empiryczne, ale wspomniana możliwość ostatnia, pojawia się w domyśle u Daviesa, gdy wymienia następną możliwą przyczynę naszego wrażenia upływu czasu: „Drugą możliwością jest, że nasze poczucie upływu czasu ma jakiś związek z mechaniką kwantową”. [ibid]

Szczególne role czasu we współczesnej fizyce jest jednym z powodów, „...dla których tak trudno zunifikować mechanikę kwantową z ogólną teorią względności.” [ibid.] i wydaje się, iż użyteczność tego kłopotliwego pojęcia wiąże się tylko z wymogami porządkowania naszej pamięci, dla której konieczne jest ustalanie następstwa zdarzeń, nawet w okolicznościach kwantowego indeterminizmu, gdy „nieokreślona przyszłość staje się ustaloną przeszłością” w wyniku „poznania”, i to właśnie, komentuje Davies, „nazywamy upływem czasu”. [ibid.] Jako że poznawanie w zachodniej tradycji kojarzone jest z tak czy inaczej rozumianą obserwacją, upływ ten wydaje się być ewidentny. Obserwacja, mówiąc inaczej, musi zachodzić w czasie. Ale warunek ten ma moc obowiązującą tylko wówczas, gdy obserwacja dotyczy obiektu, czyli takiego stanu jakiejś rzeczywistości (także ewentualnie zwanej subiektywną), który poddaje się ontologizacji, czyli omówieniu przy pomocy języka, w którym rolę nadrzędną spełniają pojęcia, zwane kategoriami ontologicznymi albo, mówiąc inaczej, które rolę taką, wobec naszej intencjonalności poznania, spełniać mogą. Przedmiot poznania jest więc przywoływany do „poznania” (równie dobrze moglibyśmy powiedzieć, do istnienia), za sprawą naszego „przygotowania” do jego rozpoznania (w nauce nazywa się to rozpoznaniem teorii przedmiotu); czyli, wyobraźmy sobie, na tyle sposobów, ile jest możliwości, co w naszym świecie przekłada się na tak zwany język antropologii filozoficznej, w którym każdy ma prawo (jako podmiotowość), do tworzenia teorii własnej tego, co

obserwowalne, oraz na język nauki, będący dla większości przecie, językiem niedostępnym, w którym to co obserwowalne, przedstawiane jest jako akceptowana, tj. zgodna z innymi sądami systemu nauki, teoria. Rzeczywistość zawiera zatem wiele potencjalnych możliwości obserwacji i opisu, w świecie subatomowym także możliwości zaistnienia. Ale nie ma zgody wśród fizyków co do tego, czy przejście od wielu potencjalnych rzeczywistości do jednej zachodzi dlatego, że uczestniczy w tym obserwator i akt obserwacji wymusza na przyrodzie (do której przecie także należymy) wybór jednej z wielu możliwości, czy istnieje po temu jakiś powód tkwiący w samym obiekcie. Trudno się jednak oprzeć wrażeniu, że problem jest pozorny i wynika tylko z konieczności wyboru opcji spowodowanej próbą dopasowania obiektu kwantowo-mechanicznego (obektu świata subatomowego) do standardów świata makro, w których przedmiot to tyle, co możliwość jego percepcji. W świecie makro czas jest kategorią wręcz niezbędną, w świecie mikro, kłopotliwą. Ale na jeden aspekt tych relacji światów, by tak się wyrazić, zwrócił uwagę Roger Penrose (pisze Davies, *ibid.*) twierdząc, iż za wrażenie upływu czasu odpowiedzialne są procesy kwantowe zachodzące w mózgu. Skoro tak, możemy wnioskować, iż nie będąc obcym tworem we Wszechświecie, a przeciwnie, wynikiem ewolucji rzeczywistej, mózg swoim działaniem odzwierciedla jakieś procesy kwantowe zachodzące w świecie zewnętrznym. Zatem twierdzenie Penrose byłoby raczej dowodem obiektywności przyrodniczej, czy fizycznej czasu niż jego subiektywności.

Mimo iż jako wynik ewolucji rzeczywistej mózg musimy traktować jako całość, w której brak jednego z jego elementów spowodowałby zaburzenia funkcji, Davies zastanawia się, czy istnieje w mózgu jakiś „narząd czasu” [*ibid.*] i sam na pytanie to odpowiada negatywnie, twierdząc iż niczego takiego nie udało się zlokalizować. Taki tok myślenia jest niepoprawny z dwu powodów. Po pierwsze z powodu wyżej wspomnianego, podłóg którego niepodobna w kontekście mechaniki kwantowej oddzielić mózg od świata, po drugie pytanie o „narząd” wynika z zasad mechaniki klasycznej lub, jak kto woli, ze stosowania zasady dualizmu, czyli Davies myli dziedziny, gdyż tak pytać może fizjolog. Wówczas jednak nie idzie już o „narząd” lecz o mechanizm odpowiedzialny za poczucie czasu (co nie jest tożsame z subiektywnym tegoż czasu wytwarzaniem) i istotnie dało się stwierdzić jego występowanie. Mechanizm ten składa się „...z pętli wiodącej od kory mózgowej przez prążkowie do wzgórza i z powrotem do kory” [Karen Wright, *Czas życia w: Świat Nauki*, nr 11 (135),s.42] W procesie działania tego mechanizmu prawdopodobnie istotną rolę odgrywa dopamina, pisze Wright, która np. u pacjentów z nie leczoną chorobą Parkinsona „uwalniana jest w prążkowie w znacznie mniejszej ilości”, co powoduje, że „ich zegary biologiczne się opóźniają”. [*ibid.*] Takie samo działanie w regulacji zegara biologicznego, który może przyspieszać bądź

zwalniać, można zaobserwować jako wpływ działania adrenaliny i innych hormonów stresu, „dlatego w nieprzyjemnych sytuacjach każda sekunda wydaje się godziną” [ibid.]

Obserwacji i analizie poddają się różne rodzaje subiektywnego wrażenia upływu czasu, np. w sytuacjach zagrożenia, bezsilności, depresji, pośpiechu itp., i choć zawsze posługiwać się winniśmy wtedy obiektywnym pomiarem, przy pomocy zegara, to jednak większe znaczenie przypisujemy subiektywności, gdy z całą pewnością powiedzieć o niej możemy, że jest „nasza”, lub że jest nieodłączną częścią naszego ego. Ale w sytuacjach ekstremalnych ukazuje się naszym oczom znacznie szerszy obszar życia psychicznego, wychodzący daleko poza ego (stąd wrażenie zagrożenia dla ego, wrażenie można rzec egzystencjalne), mającego nie mniej realny charakter a w kontekście czasu znaczenie wręcz biologiczne. W mózgu działają bowiem „dwa neuronowe czasomierze: miernik odcinków czasu trwających nie dłużej niż kilka godzin i zegar okołodobowy, dzięki któremu pewne procesy w ludzkim organizmie przebiegają zgodnie z cyklem 24- godzinnym”. [ibid.]

Rytm dnia, zmiany, następstwa stanów wskazują na to, czym się stajemy. By poznać siebie, staramy się jednak znaleźć coś stałego i jest tym czymś bez wątpienia potencjał owych zmian, różnie nazywany w historii zachodniej cywilizacji; intelektem, duszą, jaźnią, bądź samowiedzą. Jean Guilton twierdzi, iż dotychczasowe próby wyjaśnienia „przy pomocy nie dość zręcznych pojęć owego pierwszeństwa w czasie tego, czym jesteśmy, przed tym, czym się stajemy” wskazują, że istota czasu „nie polega na następstwie zjawisk” [Sens czasu ludzkiego, PAX 1989, s.16] Nie jest też on cechą subiektywną, ani „zegarem naszego organizmu” i nie definiując podaje Guilton cechy, które odróżniają czas od wieczności, wśród nich zaś najważniejsza „dotyczy możliwości porozumienia się między ludźmi dzięki miłości”. Czas życia jest czasem dystansu między ludźmi, „wieczność natomiast przedstawia się nam jako miejsce bezpośredniej bliskości i przejrzystości”. [ibid.]

Te na pozór naiwne słowa oddają głębokie przekonanie, mające swe korzenie gdzieś w ludzkiej duszy, jaźni, lub po prostu w umyśle ludzkim, że istnieje prawda „wieczna”, której nie sposób wyrazić słowami, a jej intuicję oddaje stary grecki termin *aletheia*, oznaczający otwartość, nieskrytość bytu, lub też prawdę rozumianą nie jako adekwatność, lecz jako tożsamość. Zatem „wieczność będąca całkowitą aktualnością istnienia {akt u Arystotelesa to także wieczność, lub wieczna doskonałość- R.L.] nie potrzebuje już języka, który wyraża następstwo” [ibid.] i tak jak nie potrafimy sobie wyobrazić zarzucenia jego używania, tak też „nie możemy sobie wyobrazić metamorfozy przeobrażającej świadomość doczesną w świadomość wieczną” [ibid.]. Nasuwa się wszakże pytanie o to, czy przypadkiem sama świadomość nie jest „wieczna”, gdy doczesną jest niewątpliwie świadomość świadomości.

Będąc świadomymi świadomości nie możemy sobie wyobrazić „wieczności”, ale podczas kontemplacji przekraczamy wyobrażenia, a świadomość przecie pozostaje. Inaczej ujmuje to Guitton komentując słowa Pascala: „nie szukałbyś mnie, gdybyś już mnie nie znalazł” - „Już, jak wiele treści zawiera to słowo! Wskazuje ono, że pewnych stanów świadomości nie można ograniczać jedynie do terażniejszości, gdyż myśl zwracając się ku nim zostaje natychmiast jakby odrzucona w przeszłość w poszukiwaniu początkowego punktu, którego nie potrafi ustalić, i czasem trzeba przesunąć ów początek tak daleko, że w tej dziedzinie „już” znaczy niemal to samo co „zawsze””. [ibid.s18] Zestawienie „teraz” i „zawsze” mówi o potrzebie odtworzenia i zrozumienia aktu. „Przygotowanie podstaw działania uwzględniających strukturę naszego bytu wymagałoby wyjaśnienia, jak się to dzieje, że jakkolwiek wieczność istnieje poza czasem, to jednak już obecnie istniejemy w wieczności”. [ibid.]

Paul Davies uważa, że „wyjaśnienie tajemnicy czasu, tak jak nic innego, pozwoliłoby rozwiązać najgłębszą z naukowych zagadek- naturę ludzką” [2002, s.318] Co prawda za subiektywne uznać możemy przekonanie, iż to nie narodziny stanowią dla każdego z nas początek życia, lecz że jest on czymś tak znacznie oddalonym od naszej doczesności, iż szukamy go we Wszechświecie, ale nasze pochodzenie związane z życiem w ogóle jest przecie zjawiskiem istotnym w skali kosmosu. Toteż „dopóki nie zrozumiemy w sposób ostateczny zjawiska przepływu czasu albo dopóki nie upewnimy się, że jest ono złudzeniem, nie dowiemy się do końca, kim jesteśmy ani jaką rolę odgrywamy w wielkim kosmicznym dramacie” [ibid.] Tak niegdyś odkrywcze spostrzeżenie starożytnych stoików, że jesteśmy częścią rozumnej i przesiąkniętej logosem natury, z czego wynika że powinniśmy żyć zgodnie z jej prawami, zachowuje swą aktualność, a tylko skala tego, co poznajemy jako naturę, uległa poszerzeniu. Nasz genetyczny związek z Wszechświatem, wyrażony lapidarnie w formule zasady antropicznej, w problemie czasu się ogniskuje. Mimo iż czas i matematyka, dwie „wielkości abstrakcyjne”, jak wyraża się Davies, są „wytworem ludzkiego intelektu” i wiążemy je raczej z „początkami współczesnej nauki” [ibid. s.312], obydwie nie pojawiły się

w wyniku jakiegoś jednorazowego przebłytku ludzkiej myśli, lecz jako że intelekt nasz jest funkcją ewolucyjnie ukształtowanego mózgu, powstawał od „początku” Wszechświata, to wraz z nim „istniały” czas i matematyka.

Wydać się zrazu może, iż pod względem wyobrażenia genezy intelektu, związanego z owymi „wielkościami abstrakcyjnymi”, od starożytności wyobraźnia nasza nie uczyniła żadnego wysiłku, by ginący w mrokach wieczności tajemniczy moment genezy rozjaśnić. Wszakże występowanie w nim matematyki zapowiadało, już u Platona, jakieś możliwości pomyślenia poza wyobrażeniem tego, czym w swej genezie byliśmy (i czym jesteśmy). Mierzenie czasu, wyobraźalnie i wręcz doświadczalnie kojarzone z liczbą, w filozofii Kanta staje się tożsamością matematyki i czasu na poziomie transcendentálnym, co dla fizyki znaczy, iż na poziomie poza przedmiotowym. Takie rozumienie czasu pozwala uniknąć pułapki jego absolutyzacji, a że konkretyzuje się on w języku matematyki, umożliwia także wskazanie jego „przyczyny”.

Gdy rozwiązywanie jakiegokolwiek problemu ma w efekcie dać odpowiedź ważną z poznawczego punktu widzenia, w dociekaniu konieczne jest stosowanie zasady racji dostatecznej i zasady sprzeczności. Czyni się to najczęściej bezwiednie, ale one to powodują pytania o stan poprzedzający jakiegoś faktu, lub o racje, sądy aktualnie ważne dla określonego systemu nauki, zgodne z obowiązującym paradygmatem. Gdy więc stawiamy pytanie o to, czym jest czas, poszukiwanie odpowiedzi przebiega podług wspomnianych zasad, acz można byłoby wyodrębniając działania matematyczne rzec, iż obowiązuje w nich wyłącznie zasada sprzeczności (sąd jest prawdziwy wtedy, gdy jest niesprzeczny z innymi sędami określonego systemu), zaś w kosmologii i fizyce uwzględnia się także zasadę racji, co znaczy iż twierdzenia mają być zgodne z określoną ontologią. Kant dokonał „przekroczenia „ontologii i takowe funkcjonuje w nauce współczesnej wtedy, gdy dla teoretyka przedmiotem badań są wyłącznie równania, a umieszczając całą problematykę refleksji transcendentálnej w kontekście kosmologicznym, nie traktował o wszechświecie jak o przedmiocie. Obecnie jednak nie uchodzi za błąd logiczny rozważanie przedmiotowości wszechświata ani początku czasu (błąd taki omawiał Kant w części pierwszej Krytyki, nazwanej przez niego dialektyką transcendentálną) i spełniając jakby oczekiwania naszej wyobraźni, będącej wyłącznym dysponentem zasady racji dostatecznej, Stephen Hawking i James Hartle „...przedstawili sposób, w jaki czas może „włączyć się” w momencie Wielkiego Wybuchu dzięki mechanizmom kwantowym”. [Davies, op. cit. s.209]

Wyrażenie „włączyć się” przemawia do wyobraźni człowieka współczesnego tak samo, jak by przemawiało do wyobraźni Platona, Arystotelesa, Augustyna, czy Kanta (ten zapewne by

skomentował, iż jest to możliwe dzięki temu, że wyobrażenia odtwórcza ma charakter „zmysłowy”). Wyrażenie wskazuje też na to, iż czas musiał jakoś istnieć potencjalnie. Jak istniał i czym był wyjaśnia teoria, której fundamentem jest „czas urojony” [ibid.s.210]

Urojony nie znaczy marzycielski czy irracjonalny. Wręcz przeciwnie, określenie to ma dobre podstawy w matematyce z której zostało zapożyczony i w której stanowi precyzyjnie definiowane pojęcie. Tak przybliżyła nam to Hawking: „Jeżeli weźmiemy dowolną, zwykłą („rzeczywistą”) liczbę i pomnożymy ją przez nią samą, otrzymamy zawsze liczbę dodatnią (na przykład, 2 razy 2 jest 4, lecz -2 razy -2 również jest 4). Istnieją jednak specjalne liczby (zwane urojonymi), które pomnożone przez siebie dają wynik ujemny. (Jedną z nich oznacza się zwyczajowo przez i , i razy i daje -1 , dwa i razy dwa i równa się -4 , i tak dalej).” [1990,s.128.129]

Najpewniej każdemu się nasunie pytanie, dlaczego mamy liczyć czas urojony? Czy teoria wykorzystująca liczby urojone czemuś służy, czy ma jakiś sens dla fizyki, czy też w fizyce i kosmologii? Otóż podejście to ma określone zadanie, lub spełnia określone oczekiwania, z wiązane z trudnościami technicznymi w „feynmanowskiej sumie po historiach”, co, by ująć to w kontekst filozoficzny, redukuje nieoznaczoność oddziaływań obiektów, które są przedmiotem analizy teorii kwantów. Inaczej także kształtuje się wtedy wzajemna zależność czasu i przestrzeni. Hawking pisze: „Ma to interesujący wpływ na czasoprzestrzeń: znika wtedy wszelka różnica między czasem a przestrzenią. Czasoprzestrzeń, w której zdarzenia mają urojoną współrzędną czasową, nazywamy czasoprzestrzenią euklidesową. Czasoprzestrzeń euklidesowa ma podobne właściwości, tyle że w czterech wymiarach, a nie w dwóch [chodzi tu o analogię do geometrii powierzchni dwuwymiarowych, których twórcą był Euklides; R.L.] W czasoprzestrzeni euklidesowej nie ma żadnej różnicy między kierunkiem w czasie, a kierunkiem w przestrzeni. W rzeczywistej czasoprzestrzeni, w której zdarzenia mają rzeczywiste współrzędne czasowe, łatwo jest wykazać różnicę- w każdym punkcie kierunki czasowe leżą wewnątrz stożka świetlnego, a przestrzenne na zewnątrz. W każdym wypadku w zwykłej mechanice kwantowej można uważać użycie urojonego czasu za środek matematyczny (lub chwyt) pozwalający obliczyć, co zdarzy się w rzeczywistej czasoprzestrzeni. [ibid.s.129]

Jedną z przyczyn dla których stosownym się wydaje wyrażenie „chwyt” jest utożsamienie przestrzeni i czasu takie, że kierunek w przestrzeni jest nieodróżnialny od kierunku w czasie. Dla potocznej intuicji nie ma to sensu a więc i znaczenia dla nauki. Jednakże i w tym przypadku intuicja okazuje się być tylko przekonaniem, bądź nawykiem w myśleniu i możliwe są inne wnioski dalekie od „potoczności”, tak wysuwane z intuicji (jako z niedyskursywnej przesłanki sądów), jak i z obserwacji. Np. genetyk i kosmolog Darryl

Reaney formułuje taką wypowiedź: „Miarą czasu jest przestrzeń. Ponieważ światło porusza się z określoną prędkością, spoglądając w przestrzeń patrzymy wstecz w czas. [1993,s.49] W rzeczywistości widzimy coś aktualnego dla nas, gdy źródło sygnału we właściwym dla siebie czasie może już nie istnieć. Podobny dylemat zamiany, równoważności pojęć pojawia się przy próbie rozważenia możliwości istnienia najmniejszych porcji, kwantów czasu, w przypadku gdy jego upływ odzwierciedlała by strzałka, lub linia prosta, jako tak zwana linia świata fotonu. Najkrótsza odległość byłaby też najkrótszym czasem.(czas Plancka t_0 , byłby również długością Plancka l_0). Albo też w kontekście owej równorzędności można powiedzieć, iż „czas, to po prostu jakby inny wymiar przestrzeni”. [Pickover,1999, s.40] Tenże autor cytuje słowa Hawkinga, które przemawiając do naszej wyobraźni wyjaśniają istotę wspomnianego „chwytu” „Czas urojony to inny kierunek czasu, to czas, którego oś jest skierowana pod kątem prostym do zwykłego, rzeczywistego czasu” [ibid.] Ale „urojony” wydaje się być bardziej realny od „rzeczywistego”, na co też wskazuje Hawking: „Zwykły czas byłby pojęciem pochodnym, które wynaleźliśmy ze względów psychologicznych”[ibid.]

Względy psychologiczne wydają się być raczej filozoficznej natury, na co wskazał jako pierwszy Kant w swoim „transcendentalnym omówieniu czasu”, a Husserl i Heidegger tyleż wyjaśniając specyfikę tego „zmysłu wewnętrznego”, dokonali eksplikacji jego funkcji egzystencjalnej. Albo mówiąc inaczej, jeżeli „zwykły” został wynaleziony z powodów psychologicznych, to „urojony” dokładnie z takich samych został „wynaleziony” przez Hawkinga, gdyż czyni on zadość naszej potrzebie „widzenia” badanego przedmiotu „z zewnątrz”. Korzystne jest nie tylko to „widzenie” czasu, ale i przy okazji możliwość jakby przedmiotowego postrzegania Wszechświata, podług implikacji płynących z teorii Wielkiego wybuchu. Nic dziwnego że przekraczając ontologię przedmiotu zaczął Hawking poszukiwania możliwości istnienia wszechświatów „siostrzanych” i tak konstruować swoją teorię, by Wszechświat (nasz) był „bez brzegów”. W ontologii nowej teorii jest także „widoczna „ geneza czasu, który być może jest „, jedynie przybliżoną wielkością lub szczególnym stanem kwantowym, będącym pozostałością Wielkiego Wybuchu”, jak komentuje Paul Davies [op.cit. s.321]

Gdy nasz aparat percepcyjny, mimo iż dobrze przystosowany do świata makro, lub skutecznie nas przystosowujący do życia w tym obszarze rzeczywistości powoduje, że mimo wszystko (lub właśnie z powodu przystosowania) żyjemy w świecie iluzji (w zabawny sposób pisze też o tym Pickover, op. cit. s.65 i n.), to czas urojony zda się dowodzić tego, jak bardzo do iluzji jesteśmy przywiązani (może jest ona koniecznością a priori, jak twierdził Kant), ekstrapolując ontologię makro świata na zakres mega, jak i na świat subatomowy. W tym

jednak przypadku iluzja wsparta jest nie tylko dyktowaną przez naukę koniecznością reifikacji (bo i sama powstała w wyniku dostarczonych przez filozofię możliwości dokonywania reifikacji), ale i naszą sytuacją w świecie, lub pojawieniem się we Wszechświecie (co by się nie dokonało poza czasem, albo poza aktem), w którym „całe nasze istnienie okazuje się konsekwencją niewielkiej chwiejności czasu dozwolonej przez przyrodę” [D. Bohm, 2002, s.239].

9. Możliwość przemiany sytuacji obserwatora na sytuację uczestnika

Matematyczny chwyt stosowany przez Hawkinga, który tutaj komentujemy wymogiem ontologii, lub wynikiem nawyku ontologizacji, mógłby ktoś uznać za wycieczkę matematycznego umysłu do świata matematyki właśnie (Roger Penrose zapewne by dodał, że do Platońskiego świata liczby) i zapytać o znaczenie dla nauki takiego oddawania się przyjemności peregrynacji do świata sprzed ery czasu, tym większej zapewne, że nie wymagającej nawet ruszenia się z fotela. Gdy od wyników badań spodziewamy się także wskazówki dotyczącej możliwości ich zastosowania empirycznego, to zwątpienie w potrzebę „obserwacji czasu z zewnątrz” wydaje się oczywiste. Jednakże ci, którzy teorie formułują, robią to w przekonaniu o ich związku z empirią, który choć nie zawsze jest zauważalny natychmiast, uwidoczni się w przyszłości. Jakiż pożytek zatem płynie lub płynął będzie z

rozważań nad czasem, gdy większości ludzi kojarzy im się on zaledwie z zegarkiem (jako jedyną biżuterią potrzebną prawdziwemu mężczyźnie), przyrządem towarzyszącym przepływowi informacji, zmianą pór roku, cyklem dnia i nocy? Czy czas jest tylko uogólnieniem, uczynionym dla wygody obserwacji zmian, czy istnieje obiektywnie po to, jak ujął kwestę „książę fizyków”, J.A.Wheeler, „aby wszystkie rzeczy nie działały się naraz”? Jedno co pewne, to nasze zaprzętanie sobie nim głowy, nasza od niego zależność (dla wielu ciągły brak), nasz z nim związek, który zaczyna się, by przywołać Platona, z początkiem stworzenia.. Ale to „początek” właśnie może być w nauce ostatnim ogniwem łańcucha zdarzeń (lub faktów, jak by powiedział Ludwik Wittgenstein) w tej rzeczywistości, którą badamy stosując zasadę racji dostatecznej. Hawkinga czas urojony, będąc „obserwacją” czasu rzeczywistego, jest jak wyjście poza ową zasadę i spełnia warunek obserwacji obiektu. Dotąd warunek ten możliwy był do spełnienia tylko w przypadku czasu wewnętrznego (w znaczeniu transcendentnym, albo fenomenologicznym), lub oczywiście zegarowego i subiektywnego. Wyjście poza zasadę racji dostatecznej jest też przekroczeniem światopoglądu implikowanego przez mechanikę klasyczną, a zarazem potwierdzeniem, albo wzmocnieniem tego, który wiąże się z mechaniką kwantową. Stawia ona obserwatora, przeprowadzającego eksperyment, w trudnej sytuacji, w której rozumienie tego, co podczas eksperymentu zachodzi, gdy odbywa się ono bez możliwości wykorzystania zasady racji dostatecznej, jest niemożliwe. Obserwowalne są tylko stany, których wystąpienie i efekty eksperymentalne można przewidywać z mniejszym bądź większym prawdopodobieństwem, co znaczy, iż w kwantowo- mechanicznym obrazie świata nie porządkuje go zwykły determinizm, lecz determinizm nazwany statystycznym. Czy uzyskaniu „rozumienia” mogłaby pomóc zaproponowana przez Schrodingera zmiana postawy wobec przedmiotu badań z postawy obserwatora na sytuację uczestnika? Wspominając o tym lakonicznie w rozprawie „Czym jest życie” [1998] nie wyjaśnia, na czym konkretnie miałyby to polegać. Ale obecnie możemy mieć dość zasadne przypuszczenia (mimo iż przewidywania przyszłości nauki z reguły zawodzą) co do tego, w jaki sposób zmianę postawy umożliwi technika, a ściślej możliwość użycia komputera kwantowego.

Zazwyczaj jest tak, że wówczas gdy nie możesz jakiejś myśli wyrazić pod postacią krótkiej formuły i w sposób prosty, znaczy to, iż nie jest ona wiele warta, lub że masz ewentualnie jakieś tylko przecucie istnienia problemu, a do jego sformułowania i ewentualnego rozwiązania droga daleka. Platon pozostając w kręgu myślenia przy pomocy niedojrzałych jeszcze pojęć (według oceny Hegla), używał mitu, by spowodować refleksję i rozważania dialektyczne, które w efekcie zrodziły filozofię. Sama dialektyka ufundowała

dwuwartościową logikę, realizowaną w dialogach w ten sposób, że gdy któryś z rozmówców wypowiadał sąd, nazwijmy go A, to inny starał się formułować przeciwny (lub podobny, rozwijając zdanie poprzednika), powiedzmy sąd B. Tak powstawał obszar mitu i problemu, którego formułowanie wprost byłoby prozaiczne, jak na przykład o pochodzenie świata, życia, bogów, co znaczy być człowiekiem, czym są narodziny, a czym śmierć. Mit o stworzeniu świata przez Demiurga także odzwierciedla logikę dwuwartościową: na początku (czy przed stworzenie świata i czasu) była Jednia, w której nie było sprzeczności, a zatem była bez wątpienia czymś dobrym. Potem pojawiła się Diada, sprzeczna z Jednią, nie będąca dobrem, czyli była czymś złym. Jedno -dwa, dobro - zło, materia- energia, cząstka- fala, podmiot- przedmiot itd., aż po unifikujący filozofię przynajmniej, system transcendentalnego idealizmu, w którym wszelkie dualizmy zostały przekroczone. Taki system unifikujący naukę nie pojawił się, acz dualna logika zaowocowała czymś wymiernym, bo programowanym w systemie 0-1 komputerem. Czy komputer kwantowy, inaczej oczywiście programowany niż klasyczny, przybliży nas do unifikacji, Czy dzięki niemu powstanie jakaś „teoria wszystkiego” (Stephen Hawking był przekonany, że zostanie takowa sformułowana jeszcze w XX wieku; zob.w: Kitty Ferguson, Poszukiwanie teorii wszystkiego, Zysk iS-ka, Poznań 2002) , czy spełni się „sen o teorii ostatecznej” [Steven. Weinberg, 1994], to temat osobny.

Najczęściej nie wyobrażamy sobie tego, aby postrzeganie świata, siebie i innych ludzi było możliwe w kontekście takiego światopoglądu, który implikuje mechanika kwantowa (wyjątkiem są rozważania Rogera Penrose, prezentowane w książkach Nowy umysł cesarza, Cienie umysłu), choć przecie nasza psyche w dużej mierze jest „ukrytą rzeczywistością” i cechuje ją poza przedmiotowa nieoznaczoność. Ona też za pośrednictwem wyobrażeń przekształca nasze życie duchowe w „rzeczywiste zdarzenia”, jakby czerpiąc z pozaczasowego zakresu przesłanki dla podlegającej działaniu czasu rzeczywistości. W niej też jesteśmy obserwatorami własnej świadomości i czyniąc zadość regułom funkcjonowania w świecie makro, działamy podobnie jak przeprowadzający eksperyment w fizyce kwantowej, w której akt obserwacji, jak ujmuje to Paul Davies, „służy do konkretyzacji stanu fizycznego, który inaczej pozostałby niejasny i niepewny”. [op.cit.s.317]

Nasze racjonalizowanie życia w sferze makro jest jak reifikacja, której dokonuje fizyk jako obserwator eksperymentu kwantowego, bo w obydwu przypadkach nieznane pozostają głębokie tło i przyczyna zdarzeń. Jest to oczywiście analogia tylko, acz tak samo jak w nauce, próbujemy i naszym życiu doszukiwać się rządzących nim „praw” i dociekać tego, co ze sfery podświadomości (wg. Freuda), lub nieświadomości zbiorowej (wg. Junga) ma wpływ na nasze istnienie, doszukiwać się logicznych racji tego, co naszemu egzystowaniu nadaje sens.

Analogicznie także my sami, jak i natura w najszerszym zakresie rozumiana, stajemy się areną rywalizacji „światów możliwych”: „Alternatywne światy rywalizują o możliwość zaistnienia jako wszechświaty fizyczne- są to raczej oczekiwania statystyczne”, pisze Paul Davies. [ibid.] Czy czas służy nam za odnowę, czy za cezurę ich odróżniania? Gdyby nie było czasu, nie byłoby „konkretnego stanu fizycznego”, albo nie byłoby czasu, gdyby nie było owej fizycznej konkretyzacji. Możliwe są zatem do przyjęcia dwa stanowiska; albo czas zaczął się wraz z konkretyzacją takiego stanu który, najogólniej rzecz ujmując jest Wszechświatem, albo pojawił się jako zjawisko towarzyszące jednej z możliwych konkretyzacji w multiwszechświecie, w którym zjawisko czasu już występowało. Zasada antropiczna nie wyklucza tej drugiej możliwości (Hawking uważa iż koncepcja wielu światów jest konieczna, gdyż wszechświat nie ma brzegów, nie miał też początku i nie będzie miał końca), nie wyjaśnia też, dlaczego czas „włączywszy się”, pozostaje w głębokim związku ze zaktualizowaną rzeczywistością, z której genetycznie pochodzimy, ani też dlaczego istnieje intuicyjnie wyczuwalny egzystencjalny związek tego, czym jest człowiek, z czasem. Możemy tylko przyjąć oględne „wyjaśnienie” w stylu Platona, że tak, jak Wszechświat powstał „wraz z czasem,” tak i zaczęły się nasze pra-początki, niezależnie od tego, o jakim aspekcie naszego egzystowania mówimy, duchowym, psychicznym, osobowym, świadomej jaźni, czy wyłącznie cielesnym. Nie powinniśmy zatem mieć jakichkolwiek wątpliwości co do tego, że funkcjonowanie naszego mózgu jest analogiczne do tego, jak funkcjonuje Wszechświat. Ale, jak pisze Davies, omawiając „superpozycję światów” , możliwe są dwa stanowiska: „wielu naukowców stoi nieugięte na stanowisku, że taka konkretyzacja rzeczywistości kwantowej [przez „akt obserwacji” -R.L.] wcale nie ma nic wspólnego z umysłem; inni są jednak przekonani, że tajemnica „kolapsu” [tj. konkretyzacji -R.L.] i tajemnica świadomości są ze sobą ściśle związane”[op.cit.s. 317] Jakiego rodzaju jest to związek trudno powiedzieć, co nie znaczy, iż nie podejmuje się prób i jakby w zaufaniu do ludzkiej pomysłowości i twórczej inwencji, daje Davies skromną wskazówkę kierunku poszukiwania odpowiedzi: „mózg ludzki funkcjonuje „na skraju chaosu”: cóż za fascynujący stan, łączący nowatorstwo i otwartość z uporządkowanym działaniem...” [ibid.s.316] Działanie to nakierowane jest na technologiczne wyzwanie skonstruowania komputera kwantowego, który ma być narzędzie pozwalającym na rozwikłanie wielu istniejących przed nauką tajemnic, w tym tajemnicy czasu i świadomości.

Paul Davies wyraża zadowolenie z faktu, że czas stał się teraz tematem, nad którym pracują fizycy, a nie filozofowie. Także fizyków interesuje świadomość, choć nie ta, która bada pozostanie w gestii humanistyki, czyli świadomość świadomości. W niej to tkwi problem, w

jaki sposób nasze Ja penetruje zasoby świadomości samej, a jest owa penetracja niewątpliwie myśleniem odmiennym, od tego, które najwyżej cenił Arystoteles, nazywając je „boskim”, „myśleniem własnych myśli”, czyli od kontemplacji. Oddając się pierwszemu, wspomagamy je wyobraźnią, jak przy każdej kreatywnej refleksji przedmiotowej. Wyobraźnia może nam także podpowiedzieć, do czego doprowadzi kontemplowanie, ale samo uprawianie kontemplacji wiedzie do zapomnienia wyobrażeń jak i w najbardziej wyrafinowanej, czy skrajnej postaci, do zapomnienia świadomości swej świadomości. W stanie który Hindusi nazywają nirwana, myślenie i świadomość nie zanikają, a jedynie przestają dotyczyć relacji ja- świat. Dwie najbardziej świadczące o człowieczeństwie właściwości nie są dane nam okazjonalnie w gotowej postaci, ale jako powstałe w toku ewolucji rzeczywistej zawierają wiedzę swoistą tejże, lecz by stała się ona wiedzą o ewolucji, niezbędny jest świadomie podjęty wysiłek jej odtworzenia, który Platon nazwał przypominaniem, utworzenia nie jakichś prawd rozumowych, lecz wiedzy pochodzącej z doświadczenia, nazwanego przez Kanta transcendentalnym, czyli ewolucyjnym.

Platońskie „przypominanie” jest procesem obserwowalnym, zachodzącym w czasie. Zatem nic w tym dziwnego, iż odnosić można wrażenie, że pochodzi to, co „przypominane” gdzieś z pozaczasowej rzeczywistości. Gdy rozważamy świadomość i myślenie, ulegamy również takiemu wrażeniu, że mianowicie myśl sama pochodzi z skądinąd, z owego „myślenia boskiego”, że świadomość także istnieje niezależnie o naszej o niej świadomości, że w obydwu przypadkach istnieją pozaczasowe źródła tych funkcji naszego umysłu. Odkrycie źródła pociąga za sobą nie tylko jego nazwanie, ale i próby opisu, albo też w konsekwencji stwierdzenie, iż świat czasu i percepcji zmysłowej jest światem iluzji. A prawdziwa rzeczywistość skrywała się nam dotąd (lub nadal skrywa) za jakąś zasłoną i winna takiego stanu rzeczy była oczywiście zmysłowa percepcja i nadmierne doń zaufanie. Czy taka konstatacja nie jest przypadkiem wystarczającym motywem zaczątku filozofii, nauki, a nawet wiary i religijności? Nie w tym wszakże leży istota sprawy, by stwierdzić iż nieprawdą jest, że ulegamy iluzji wówczas, gdy ufamy zmysłom. Zatem za Kantem powtórzmy, że zmysły niczego nie poznają, że nie istnieje nic takiego jak poznanie zmysłowe, że poznanie zaczyna się tam dopiero, gdzie wkracza intelekt. „Iluzja” jest więc faktem, ale tylko w konfrontacji z poznaniem, które zaczyna się od momentu, w którym, dodajmy z emfazą, intelekt odwraca się od danych zmysłowych. Czy percepcja zmysłowa jest czymś godnym tylko odrzucenia? Nonsens, nie jesteśmy aniołami. I to zapewne chciał powiedzieć Augustyn, który nie płytkie przecie snuł rozważania o czasie, w niezgodzie pozornej z nauką jego systemu, mówiącą by zadawała się rozpoznawaniem i poznawaniem zjawisk. Że nie jest to trywialne wezwanie,

wyjaśnił dopiero Kant wykazując, iż bez takiego właśnie poznawania, zjawisk mianowicie, nie powstałaby nauka.

Nie będzie zapewne zbyt dużym uproszczeniem stwierdzenie, że filozofię ów wynalazek Greków, a wedle N. Whiteheada tylko Platona, na tory rozwoju ku poznawaniu nazywanemu obecnie naukowym skierował Arystoteles. W swoich Analitikach wyłożył i uzasadnił pogląd, iż rezultat poznawania, a więc to, co nazywamy wiedzą, stanowi hierarchicznie dający się porządkować system pojęć i sądów. Ezoteryczna nauka Platona o wiedzy, acz wykładana jako matematyka, pochodziła z innego świata, ze świata idei i liczby, który oglądać i w którym bytować mogą tylko dusze. Podług Arystotelesa wiedzę (i naukę) tworzy człowiek; niezbyt z pewnością byłoby mówić, że dusza „ogłądała” także sądy i pojęcia (acz w jednym z mitów o metempsychozie, gdzie dusza wybiera sobie przyszły los, jaki wieść będzie po wcieleniu, Platon taką możliwość dopuszcza). Obaj jednak, Platon i Arystoteles uzupełniali się w swoich systemach i byli jak dwie szale tej samej wagi. Pierwszy przekonywał nas o związku naszego umysłu ze światem poprzez myśl i świadomość. Drugi, nie podejmując już tematu genezy wiedzy, opisał zasady dyskursu, czyli działalność świadomości i myślenia „o czymś” (prócz wyżej wspomnianego, „boskiego”), zatem myślenia „w czasie”. Nic więc dziwnego w tym, że jemu zawdzięczamy definicję tego pojęcia.

Na wynik oddania się grze wyobraźni, lub myślenia życzeniowego wygląda twierdzenie, że gdy coś da się pomyśleć, musi być w rzeczywistości. Taką ontologię, zredukowaną właściwie do logiki, zaproponował następca i kontynuator filozofii Leibniza, Christian Wolff. Uważał że zasadę racji dostatecznej można pominąć i wystarczy tylko stosowania w badaniach naukowych zasady sprzeczności. To na pierwszy rzut oka absurdalne stanowisko skrywa jednak interesujące przesłanki, które legły u jego sformułowania. Pierwszą jest ta, że w nauce tak czy inaczej tworzy się koherentne systemy sądów, czy to pod postacią prawd matematyki, czy praw nauk przyrodniczych, a w miarę możliwości także humanistycznych. Drugą, na którą nie zwrócili uwagi ci, którzy Wolffa krytykowali, że konieczne jest ustalenie, czym właściwie jest myślenie. W przypadku gdy ma ono charakter, czy przebieg wyobrażeniowy, gdy dotyczy przedmiotów mających jakąkolwiek ontologię, zasada racji dostatecznej, jak się wydaje, jest nie do pominięcia. Wyjątkiem są jednak „przedmioty” matematyki”, których istnienie ontologii jako pierwszy mitologicznie uzasadniał Platon. Współcześnie z mitu możemy zrezygnować, choć z upodobaniem powołuje się nań Roger Penrose, zapewne w celu lepszego zobrazowania swoich przemyśleń, tego co ma do powiedzenia, gdyż ontologią symboli i funkcji matematyki jest fenomenologia, lub mówiąc inaczej, ontologia matematyki ma charakter fenomenologiczny. Najprościej rzecz ujmując jest tak, że mamy intuicję

(nazywaną fenomenologiczną, bądź eidetyczną) tego, czym symbole te i funkcje są i stanowi ona ich źródło, możliwość rozumienia i operowania nimi, czyli matematycznego myślenia. W takim rozumieniu myślenia teza Wolffa budzi już mniej wątpliwości, gdyż konieczne istnienie przedmiotu pomyślanego przy pomocy języka matematyki jest nie przedmiotową koniecznością (czyli jest poza zasadą racji), a by tak rzec, teoretyczną. Problemem zatem nie jest to, w jaki sposób cokolwiek pomyślane (najlepiej matematycznie), musi być, lecz to, co znaczy realnie, lub rzeczywiście.

Na taki to właśnie problem interpretacyjny natrafili ci, którzy spierają się o znaczenie wspomnianego wyżej „kolapsu”. Wróćmy jednak jeszcze raz do Platona. Jego „przypominanie”, jak mówiliśmy, trwa bez wątpienia w czasie, co powoduje wrażenie, że „przypominany” przedmiot także trwa w czasie, lecz pod warunkiem, że jest to przedmiot ontologii klasycznej i ma taką „realność” (nawet jako widziany „oczami duszy”, bo jest ono analogiczne do percypowania wzrokiem, oczami naszego ciała). Jednakże wtedy, gdy „widzimy” przedmiot teoretyczny, jego „realność” nie ma czasowych ograniczeń, choć „analogicznie” przedmiot pomyślany może wystąpić w dostępnym naszej obserwacji czasie. Wtedy już łatwo przychodzi wrażyć intuicję, że idee i liczby są wieczne, ale i ulec naturalnej pokusie poszukiwania równie wiecznych praw natury, należących, jak by powiedział Arystoteles do „aktu”, lub pokusie zajrzenia, według Hawkinga, „w umysł Boga.”

Proces myślenia analogicznego, lub przy użyciu analogii jest tak naturalny, że mylimy status ontologiczny obiektów. Wynikiem mylenia statusu jest metafizyka, w której głównym powodem jej powołania do życia było rozważanie tego, co nie podlega percepcji zmysłowej. Arystoteles zatem (choć to nie on nadał tytuł swemu dziełu, lecz perypatetycy, albo wydawca Andronikos z Rodos w I w. Przed Chr. ;zob. G. Reale, t.II, s.398) właściwie postawił problem, acz interesowało go myślenie, a nie nasza i myślenia geneza (jak Platona). Stąd wrażenie, iż chciał okazać, że „rzeczywistość ponadzmysłowa nie jest taka, za jaką miał ją Platon” [ibid.s.381] Za tak postawioną tezę przez Jaegera, a rozwijaną przez Reale kryje się chyba tylko podejrzenie, że Arystoteles nie rozumiał Platona, lub rozumiał go źle. Jest to mało prawdopodobne, a raczej po prostu rozwijał, jako dociekliwy przecie człowiek, myśl swego mistrza, dla którego najważniejszym zadaniem było poruszyć duszę słuchacza, czyli zainspirować do osobistych, własnych przemyśleń. Takie nieporozumienie pojawiające się jako wynik mylenia przedmiotu percypowanego i teoretycznego wykorzystał w jednej ze swoich aporii Zenon z Elei, który argument logiczny na temat iluzji ruchu strzały oparł na logice dotyczącej punktu, a nie obiektu rozciągniętego. Zatem gdyby chciał opisać ruch punktu, musiałby uświadomić sobie, iż dla matematyka ruch takiego obiektu jest problemem bez

sensu (czyli problemem nie jest, zjawisko nie zachodzi), zaś dla fizyka, mówiąc językiem współczesnym, obiekt taki w ruchu być musi (choćby potencjalnie), lecz jego realne istnienie miałyby już inny status ontologiczny, niż ontologia strzały wystrzelwanej przez łucznika. Status fenomenologiczny punktu jest oczywisty po pierwsze dlatego, że intuicyjnie „rozumiemy” co pojęcie to oznacza, po drugie zaś dlatego, że wychodząc od tejże intuicji dowolnie możemy je definiować (jeśli kto potrafi, pole wszak do popisu mamy otwarte). Natomiast gdyby obiekt zwany strzałą, a mający właściwości punktu, miał być godnym zainteresowania dla fizyki, musiałby również być rozważany w innym, fenomenologicznym kontekście ontologicznym, czyli musiałby być, jak to tutaj nazywamy, obiektem teoretycznym, lub używając istniejącego już w fizyce samej określenia, winniśmy go rozważać jako obiekt teoriokwantowy. Problemem tedy nie jest „ruch”, ale „realność”, która ustalana jest w obszarze ontologii przy użyciu, jak argumentowali Fichte i Schelling dedukowanej w ich systemach, kategorii granicy.

Granice istnienia ma obiekt teoretyczny i nie powinien nas zwodzić fakt ich istnienie (i stwierdzenia) w świecie percypowanym. Lub inaczej mówiąc, od „ustalenia” granicy intelekt, zdaniem wspomnianych wyżej filozofów rozpoczyna budowanie teorii i dzięki temu jej formułowanie jest w ogóle możliwe. Obiekt teoriokwantowy ma granice wyłącznie wyznaczone przez teorię, nie ma zaś granic analogicznych do przedmiotów percypowanych (dlatego próbując godzić ogólną teorię względności z teorią kwantów Hawking definiuje Wszechświat jako obiekt „bez brzegów”), gdy zaś idzie o jego realność, w której ruch nie ma znaczenia (co się oczywiście wydać musi paradoksem, aporią, ale wiąże się z faktem nielokalności teorii; zob też Liberkowski, 2007, s.111), to teoria opisuje ją dotykając, by użyć pomysłu Arystotelesa, „aktu”, albo gdyby obiekt teoriokwantowy miał granice percypowane, znaczyłoby to, że teoria kwantów jest fałszywa, lub po prostu, że nie jest potrzebna. Gdy zatem rozważamy intrygującą kwestię „kolapsu”, to biorąc pod uwagę dyktat niemal myślenia poprzez analogie, winniśmy zadać sobie pytanie, czy chcemy, bądź czy jesteśmy zdolni do tego, aby zaobserwować jego zachodzenie, zakres w jakim ma ewentualnie przebiegać, choć bodaj głównym zagadnieniem jest owa „zdolność” właśnie, w której ograniczeni jesteśmy wielkością nazwaną czasem. Paul Davies pisze: „Na przykład Eddington i Bondi, a także tacy filozofowie, jak Hans Reichenbach i Gerard Whitrow uważają, że upływ czasu, zjawisko „stawania się”, ma swoje źródło w procesie kolapsu kwantowego. Tak pisze o tym Herman Bondi: „... upływ czasu nie ma sensu w logicznie ustalonym schemacie, jakiego wymaga teoria, gdzie czas służy tylko jako współrzędna. Jednak w teorii indeterministycznej upływ czasu przekształca statystyczne oczekiwania w rzeczywiste zdarzenia.” [ibid]

Dobre spostrzeżenie, gdyż nasze oczekiwania na uzyskanie obrazu zdarzeń, które moglibyśmy uporządkować deterministycznie, albo stosując zasadę racji dostatecznej, możemy nazwać czasem, albo powiedzieć że trwają w czasie po to, byśmy mogli zaobserwować „rzeczywiste zdarzenia”. Bondi więc nie tylko wyjaśnia nam, kiedy z logicznego punktu widzenia „upływ czasu ma sens”, ale również dlaczego pojawia się tendencja do przypisywania czasowi znaczenia wyłącznie subiektywnego, gdy próba jego obiektywizacji może być już tylko wynikiem nieświadomej dialektyki, lub nieświadomego stosowania logiki dwuwartościowej. Czy zmienić może coś realizacja propozycji Schrodingera, by zamienić sytuację obserwatora, na sytuację uczestnika, albo wskazówka Kanta, że czas rozumieć winniśmy na sposób transcendentalny (i jako transcendentalny w swej istocie), która ma tę dobrą stronę (dla fizyki i kosmologii), że przynajmniej daje się z nią pogodzić pomysł na „samoobserwujący się Wszechświat” (bodaj autorstwa Wheelera?).

Poznający jako obserwator obdarzony ewolucyjnie mózgiem, inteligencją i umysłem, samoobserwujący się Wszechświat, to dwie strony sceny, na której pojawiają się i rozwijają zjawiska w czasie. a analogia obydwu stron jest tym głębsza, że „niektóre procesy umysłowe”, jak utrzymują Roger Penrose i John Eccles, „mają nieredukowalną naturę kwantową” [Davies, op.cit.s.317]. Cóż zatem poznajemy i co odkrywają badania naukowe? W pierwszym rzędzie syntezę, czyli „obecną”, dostępną intuitywnie całość, którą już Parmenides nazwał Jednią (bo „tym samym jest myślenie i bycie”), potem dopiero obiekty o różnie definiowalnej realności (lub różnej ontologii), pojawiające się jak gdyby „na mocy ducha”, by przywołać Fichtego, który rozpoznaje, nazywa i obejmuje je teorią jako poddające się identyfikacji nie- Ja, wreszcie szeroko rozumianą praktykę, której możliwość odkrył idealista Platon i dlatego postawmy pytanie: czy tak zwane myślenie istotnie jest tylko (oczywiście odbywającym się w czasie) „przypominaniem”?

10. Wszechświat ma czas na wszystko

W obliczu mało precyzyjnego, gdyż potocznego przecie, języka filozofii, obiecujące muszą się wydać zapowiedzi fizyków, że wkrótce uda im się odpowiedzieć na pytanie o naturę czasu, tym bardziej, że używany przez nich język matematyki jest blisko logiki ontyczności (lub, jak kto woli, logiki bytu, lub myśli Boga), a nadto dociekania zawsze mają w perspektywie eksperyment., w wyniku którego następuje rozwój technologii, co większość kojarzy z postępem i konsekwentnie z dobrobytem lub, wracając do wyżej czynionych rozważań, z bezpieczeństwem własnego ego, wchodzącego w skład (jako „własne”) posiadania. Tak niemiła uwaga nasuwa się dlatego, że nauka współcześnie traktowana jest jako coś ezoterycznego, niezrozumiałego i podejrzanego niemalże z tego właśnie powodu, lub jako źródło sensacji, gdy media donoszą o jakimś odkryciu, przełomie, lub tak zwanych sukcesach, pośród których najbardziej spektakularnym towarzyszy nagroda Nobla. Nie rzecz w tym, był miał obowiązywać nakaz wiedzy, lecz w tym, że człowiek Zachodu ulegając dominacji ego, wziął zarazem, już u zarania tej cywilizacji rozbrat z samodzielnością myślenia, w której potrzebę (jako potrzebę serca) wierzył Platon i którą próbował propagować Arystoteles, jako „boskie myślenie”, kontemplowanie. Może ktoś powiedzieć iż istota potrzeby w tym leży, że się ją ma, bądź nie i posiadania potrzeby wiedzy nie można nikomu narzucić. Należy się z tym zgodzić, tak samo jak w ogóle z amoralnym kontekstem narzucania komukolwiek czegokolwiek. W całości istoty człowieczeństwa ma bowiem wolna wola. Szkopuł w tym, że jest ona, podobnie jak wolność (by już nie wracać do Fromma), tak „ezoteryczna”, jak najbardziej wyrafinowane badania w nauce, a skłonni bylibyśmy je raczej widzieć u innych istot, niż ludzie. Przyznać sobie, albo komukolwiek prawo do wolnej woli i wolności wydaje się być tożsame z darowaniem czegoś, a przecież, jako że nie w naszej gestii dar wolności i woli leży, nieczynienie tego „daru” jest równoważne z jego odbieraniem. W świecie supremacji ego dyskusja o tych niezbywalnych przecie cechach człowieka skazana jest na niepowodzenie, o czym świadczą dla przykładu chybione najczęściej interpretacje praktycznej filozofii Kanta, z jej głównym tematem wolnej woli, gdyż aby jego wykład zrozumieć, trzeba wolną wolę mieć, a by zrozumieć czym jest wolność, trzeba wolnym człowiekiem być. Dlatego już starożytni związali te zagadnienia z praktyką, z praktycznym zakresem refleksji. Zatem wola i wolność są także samodzielnością myślenia, a to, za Platonem, nazwiemy wiedzą. Najczęściej jednak o samodzielności myślenia informują nas inni i jakby uspakajając nasze sumienia, informują nas poprzez naukę. Nie informują nas wprost o tym, że myśleć samodzielnie to tyle, co być człowiekiem, a że w Platońskim znaczeniu, to zarazem tyle, co „przypominać” sobie, co zarazem znaczy paradoksalnie, wybierać drogę. Znowu paradoksalnie, choć wybór już był się dokonał (według Platona

dokonała go nasza dusza, a według Schopenhauera i Sartre dla przykładu), wyborem jest człowieczeństwo. Jednakże ono się samo nie zrealizuje, gdyż właśnie przez „się”, jak wykazywał Heidegger, zostało zasłonięte.

Jako że trudno dziś o samodzielność myślenia bez kontaktu z nauką, czyli bez owego sporu wymyślonego przez starożytnych, czyli bez dialektyki która zrodziła filozofię i w konsekwencji, jak mówiliśmy, naukę, przyglądając się wiadomościom propagowanym przez badaczy, „...Huw Price, Filozof z Sydney, zaatakował fizyków za „podwójną moralność”, twierdząc, że Wszechświat, który w symetryczny sposób rozszerza się i kurczy, musi posiadać strzałkę czasu zmieniającą kierunek zgodnie ze swoją fazą rozwoju, gdyż nie mamy podstaw, by rozróżniać jedną skrajność czasową (początek, czyli Wielki wybuch) i drugą (koniec, czyli Wielki Kolaps). Niezależnie od tego, jakie fizyczne lub filozoficzne argumenty można by przytoczyć na potwierdzenie faktu, że strzałka czasu wskazuje kierunek od Wielkiego Wybuchu ku przyszłości, identyczne racje przemawiają za tym, że strzałka czasu wskazuje w przeciwny kierunku, czyli od Wielkiego Kolapsu w stronę przeszłości. Price stwierdził, że skoro prawa fizyki nie rozróżniają dwóch kierunków czasu (zapominając przy tym o kaonach), a Wszechświat jako całość rozszerza się i kurczy w symetryczny sposób, to nie można nadać sensu fizycznego pojęciom początku i końca.” [Davies, op.cit. s.260]

Gdyby iść śladem logiki Pricea, to moglibyśmy zapytać, czy skoro prawa fizyki nie zależą od kierunku upływu czasu, z czego istotnie wynika, że czas albo nie ma kierunku (skoro istnieją prawa fizyki), a wtedy rozróżnianie początku i końca Wszechświata jest bezpodstawne, albo przyjmując że kierunek czasu istnieje, a tylko-kuriozalnie- prawa fizyki są w nim nieodwracalne, co by znaczyło, że fizyka jest jeszcze nauką powierzchniową, czyli że losy świata zależą nie od zjawisk nauce tej dostępnych. Davies ma jednak w zasięgu ręki silny argument empiryczny, po który sięga, komentując tok rozumowania filozofa, że ten zapomniał o kaonach. Prawdopodobnie Huw Price nie tyle zapomniał, co nie słyszał o tych egzotycznych cząstkach, których zachowania podważają siłę jego wniosku. Nie jest to pierwszy przypadek w którym empiria wykazuje błąd przekonań, czy słuszności dociekań, a został on popełniony z powodu oczekiwań jednoznaczności twierdzeń nauki, której przedstawiciele przecie faktycznie biorą udział w dialektycznym sporze. Naukowe badania rzadko są jednoznaczne co do oferowanych wyników, dlatego ich odczytywanie nazywamy interpretacją. Gdy damy do zinterpretowania dziesięciu matematykom jedno równanie, po ich wysłuchaniu odniesiemy wrażenie, że było to nie jedno, a dziesięć równań. Podobnie jest niemal w każdej dziedzinie. Fenomenologiczna intencjonalność badań spotyka się tutaj z psychologizmem, który jest do pominięcia (mimo iż fenomenologia właśnie miała

psychologizmowi pozwalać zapobiegać, natura ludzka jest nim zbyt silnie obciążona). Wydać się może, iż nie popełniłby błędu Price, gdyby korzystał z formalizmu matematycznego. Lecz choć wtedy rozważania by dotyczyły przedmiotu teoretycznego, jest mało prawdopodobne, by zdołał właściwie postawić pytanie, co jest problemem zasadniczym, ujętym inaczej przez Hawkinga: „Rozwiązania równań fizycznych zawierają pewien element zwany chaosem.” [1996,s.13] Z punktu widzenia filozofii można to ująć w jeszcze inny sposób. Mimo iż matematyka dotyka, jak się wyraziliśmy, logiki transcendentalnej, to choć każda zdaniem Kanta w niej ma swoje źródło, żadna jej przecie nie odpisuje, a dopiero bezpośrednie użycie takiej właśnie logiki, pozwoliło by na uniknięcie błędu. Jednakże, niejako z definicji, nie jest to możliwe. Gdy więc Hawking wypowiada się nieco żartobliwie, że chce zrozumieć jak myśli Bóg, by naprawdę osiągnąć takie zrozumienie, musiałby Bogiem być. Czy wówczas by świadomie używał transcendentalnej logiki? Nie, i tutaj pojawia się kwestia naszej świadomości, czyli problem tego, że jesteśmy świadomi swej świadomości. Stosując zasadę eminencji powiemy, iż Bóg z tym problemu nie ma.

Schelling wiele miejsca w swej twórczości pisarskiej poświęcił krytyce dogmatyzmu, w tym również teistycznej filozofii Spinozy, u którego takiej postawy się doszukał. Jest to o tyle dziwne, że tworząc filozofię absolutu opierał się na syntezie, która wyraża teistyczny w swej istocie pogląd, iż wszystko jest Bogiem i Bóg jest wszystkim. Zarzut dogmatyzmu pojawił się zatem dlatego, że według Schellinga Bóg jest dla Spinozy bytem istniejącym w ramach klasycznej ontologii, czyli jest przedmiotem w świecie przedmiotów, nie wiedzieć na jakiej zasadzie z nim tożsamych. Przekroczenie tej ontologii już oznacza wejście na teren filozofii transcendentalnej, a tej nie da się zbudować wyłącznie w oparciu o przekonania. Wszakże uprawianie tejże wymaga spełnienia pewnego warunku, jakim jest widzenie rzeczywistości jako ewoluującej, dlatego Absolut w systemie Schellinga generuje przyrodę, jako wszystko to, co jest, albo też przyroda musi się dać przedstawić, gdy chodzi o poznanie (i filozofię), jako bezpośredni obiektywny przejaw Absolutu. Transcendentalna logika absolutu (dla Schellinga także będącego Bogiem) i ta sama jako generującą logikę naszych umysłów, różnią się od siebie zasadniczo na poziomie faktów. Inaczej mówiąc, kreatywny Wszechświat (Bóg, Absolut), miał znacznie więcej czasu (fizycznego) na wytworzenie zjawisk i przedmiotów, , których w ich faktycznym wymiarze i funkcji nasz umysł, nie tylko z powodu związku z ciałem, czy dyktatu ego, nie jest w stanie sobie wyobrazić, czyli pomyśleć w postaci „doświadczenia możliwego” (by skorzystać z tego zwrotu Kanta), które dla natury jest już faktycznym.

Spostrzeżenie takie zapewne stało się udziałem wielu i ono to bodaj stanowi podłoże naszej pokory wobec przyrody, co w estetycznym wymiarze nazywamy poczuciem wzniosłości. Mimo podziwu dla przenikliwości ludzkiego umysłu, piękna i głębi wielu teorii naukowych, twórczej inwencji w poszukiwaniu nowych technologii, nie powinniśmy mieć złudzeń, że wymyślimy coś więcej, niż wymyśliła Natura. Być może ludzkość prowadzi wyścig o przetrwanie, w którym kluczem do powodzenia jest swoiste zrównanie się z Naturą i może też pierwszym krokiem uczynionym na drodze do ewentualnego sukcesu będzie kwantowy komputer, który nie tyle pozwoli na przekroczenie logiki dwuwartościowej, gdyż takie systemy logiczne przecie istnieją, ile szybkością swego działania pozwoli na zadawanie pytań takich, na które klasyczne komputery odpowiedzi szukałyby tak długo, że nie warto ich zadawać, bo czas potrzebny na obliczenia znacznie by przekraczał czas życia ludzkiego. Gdy zatem Platon domniemywał, iż bogowie celowo nasze życie umieścili w takich a nie innych (nie szerszych) ramach czasu, byśmy nie poznali wszystkich tajemnic, a nie bez powodu niektóre sprawy są tajemnicą okryte, to wspomniany komputer, by użyć mitu Platona do porównań, przekroczy ten czasowy zakaz bogów. Czy dzięki niemu wyjdziemy poza samowiedzę, wiedzę intuitywną i wdamy się, jak tego wymaga postępowania w nauce, w dyskurs ze Wszechświatem, w spór dialektyczny z nim, by tak powiedzieć, lub może też z innymi wszechświatami?

Gdy coś jest dla nas tajemnicą, to albo chcemy ją poznać, albo dowiedzieć, dlaczego, z jakich to powodów jest tajemnicą. Niekiedy w obydwu przypadkach może być jedna odpowiedź. Czy zatem zakryte przed naszymi oczami i intelektem sprawy, „o których się filozofom nie śniło”, zasługują na tajemniczość? Może są takowe tylko dlatego, że skrywa je tajemnica czasu? Ta sama, o której Augustyn chcąc się czegoś dowiedzieć, prosił Boga o pomoc? Platon, pisząc o tajemnicy bogów miał na myśli czas życia, które, jak mniemał najwyżej trwać może sto lat. „Tajemnicą było” więc okryte, dlaczego akurat tyle. Odpowiedzi udziela Roger Penrose, który nakreśliwszy „charakterystyczne skale czasu i odległości we Wszechświecie” stwierdza, iż „stanowimy bardzo stabilne struktury...” [1997, s.21,22] Żyjąc krócej, bylibyśmy mniej stabilnymi strukturami, czy gdy żyjemy krócej, to dlatego że jesteśmy niestabilni? Hipoteza „małych błędów” mówi, że one to, czy z naszej winy, czy z winy genetyki, skracają nam życie. Podawane są różne liczby, mające nas przekonać o tym, że możliwy jest jakiś optymalny czas życia człowieka. Raczej nijak się to ma do skali Wszechświata (lub do skali Penrose), gdyż stabilność na skali wykreślonej przez Penrose jest względna wobec czasu i świadczy o złożoności struktury (nad którą, by tak rzec, pracował

Wszechświat), bo co do tak zwanej długości życia pozazdrościć moglibyśmy (bezwzględnie) fotonowi, którego czasem życia jest wieczność, gdyż czas dla fotonu nie płynie.

Schelling badając jako pierwszy postawił tezę, że we Wszechświecie musiało pojawić się światło, aby stan ówczesny świata, stał się potencją, czyli możliwością organizmu, który to termin kojarzymy z życiem. Współcześnie podobnie wypowiada się Lee Smolin (dla którego czas jest elementem „samoporzadkujących się systemów nierównowagowych” [1998,s.185] , pisząc iż to gwiazdy stworzyły, umożliwiły życie i przedstawia w swej książce „Życie Wszechświata” [1998] niemal jakąś nowoczesną odmianę greckiego hileozoizmu. W kontekście życia stawiając pytanie, „ co wymyśliły atomy” [ibid.s.35], doskonale autor zdaje sobie sprawę z tego, że „wymyślanie” zaczęło się znacznie wcześniej, choć mniej sympatycznie brzmiałyby przecie pytania o to, co wymyśliła energia (nie wiedzieć jaka), czasoprzestrzeń czy próżnia. Zatem albo zadowolimy się skromnym zamiarem zrozumienia myśli Boga (jak dla przykładu Hawking), albo generalnie poszukiwać będziemy odpowiedzi na pytanie, co (i ewentualnie dlaczego) „wymyślił” Wszechświat. W tym poszukiwaniu śladów i doszukiwaniu się powodów takiej właśnie, jaka jest faktem, jego kreatywnej działalności, znajdujemy kaony, jako pomysł Wszechświata na realizację czasu taką akurat, by miał on dwa kierunki i jeden wymiar, ilustrowany tak zwaną strzałką. Ale nie tylko one dają możliwość ominięcia pułapki logicznej zastawionej przez Price,a , jak pisze Davies, i chciałoby się dodać, że pułapki logicznej której nie skonsultował z logiką Natury. Także „kosmologia kwantowa Hawkinga, Hartle,ego i Gell;Manna daje taką możliwość” [ibid.s.260] Jej idea jest jakby wynikiem refleksji nad słynnym eksperymentem z dwoma szczelinami, przez które przechodzi foton. Obserwator w tym eksperymencie [zob. więcej np. w: John Gribbin, 1997.s.155;163] jest w trudnej sytuacji, gdyż widzi niezrozumiałe dlań zjawisko zachowania się „przedmiotu” , zwanego fotonem. W przypadku Wszechświata wszakże obserwacja „przedmiotu” nie jest możliwa, czyli jak pisze Davies, „nie ma żadnego obserwatora zewnętrznego”, a samoobserwujący się Wszechświat także takowym nie jest. Skąd jednak, zapyta ktoś, takie zestawienie Wszechświat- foton? Otóż stąd, że w obydwu przypadkach musimy przyjąć współistnienie stanów, które podług klasycznej ontologii wzajemnie się wykluczają. W pierwszym jednoczesność zjawiska cząstka- fala, w drugim to, że „wszystkie konkurujące ze sobą rzeczywistości kwantowe mają równy status”[Davies. Op. cit. s.261] co znaczy że wszystkie są „naprawdę realne”. [ibid.] Prościej mówiąc, kryteria realności przystające doskonale do mechaniki klasycznej, a oparte na przeświadczeniu, że realne jest tylko to, co percypować mogą nasze zmysły, w mechanice kwantowej zawodzą. Korzystając z podpowiedzi starożytnych o przydatności stosowania epoche, możemy

powiedzie, iż sądy mechaniki klasyczne na w obszarze rzeczywistości kwantowej powinny zostać zawieszane. Jako że sądy składają się z pojęć, a każde pojęcie ma także swoją „teorię”, jak się wyraził Weizsacker, dotyczy zawieszenie także tych ostatnich. Wyobraźnia podpowiada nam, że winna być możliwa ontologia nie oparta na prostej percepcji zmysłowej, a więc inna niż ontologia obserwatora. Wspomnieliśmy już o tym, że konieczność zmiany sytuacji (w konsekwencji byłoby to także zmianą ontologii) postulował Schrodinger. Także o tym, że przynajmniej nową i odmienną od klasycznej proponuje fenomenologia, jako tak zwaną ontologię fundamentalną. Wydawać by się mogło, że propozycja ta została przyjęta w filozofii, ale pozostaje nieznaną nauce, zwłaszcza przedstawicielom nauk szczegółowych. Należy jednak uwzględnić dwie możliwości oddziaływania propozycji filozoficznych: wprost i pośrednio. Pierwsza, jeżeli nawet dałaby się odnotować, to raczej minimalnym zasięgu. Druga natomiast, wręcz przeciwnie, została wykorzystana w pełni. Po części poprzez dyskusje między naukowcami i filozofami (choć wyodrębnienie nauki od filozofii jest raczej współczesnym mitem), bardziej jednak dlatego, że postęp w nauce wymusił niejako zmianę świadomości, spowodował rozpowszechnienie świadomości fenomenologicznej.

Technika, technologia i eksperymenty pociągały za sobą nie raz konieczność zmiany, lub korekty teorii naukowej, myślenia i wyobrażeń o przedmiocie badań. Oczekiwania związane z komputerem kwantowym wiążą się z przewidywaniami mogących nastąpić przy jego użyciu odkryć, pociągających za sobą zmiany naukowego obrazu świata. Choć nie jest pewne, czy w ogóle będzie możliwe ich konstruowanie (mimo pojawiających się od czasu do czasu optymistycznych doniesień prasowych), przypuszczać można, iż dopiero one, z racji funkcjonowania więcej niż analogicznego do naszego umysłu, spełni się przeświadczenie Kartezjusza o możliwości „kierowania rozumem”, które w przypadku człowieka jest mrzonką (możemy ją także nazwać wynikiem błędu logicznego), gdyż nie ma wyższej instancji nad rozumem, która by kierować nim mogła. Program dla komputera będzie takim „kierowaniem”. Jeżeli jednak komputer kwantowy w działaniu będzie tożsamy ze sposobem funkcjonowania naszego umysłu, może się pojawić paradoks kartezjański w pytaniu, jak nim „kierować” (mimo iż programy są już sporządzane), tym bardziej, że „...w pewnych przypadkach komputerów tych nie trzeba byłoby nawet budować. Niektóre powstały bowiem miliardy lat przed narodzinami ludzkości i wystarczyłoby, gdybyśmy tylko nauczyli się je obsługiwać. Sprawa nie jest jednak prosta” [Jarosław Chrostowski, Komputer inny niż wszystkie, w Wiedza i Życie, luty, 2008].

Gdyby mówić o kwantowym komputerze jako o tworze naturalnym, to bodaj jako pierwszy wyraził przypuszczenie J.A.Wheeler, że tak funkcjonuje ludzki mózg. Istotnie więc powstał

wcześniej niż nasz gatunek, a „pomysł” realizowany ewolucyjnie pozwala przypuszczać, iż tak funkcjonuje również Wszechświat. Jak tego typu naturalne komputery można programować? W przypadku mózgu, gdy jest on samoobserwującym się i samoregulującym układem, problemem raczej jest tylko nasza wola. Co do Wszechświata natomiast, choć z powyższych powodów sytuacja wydaje się podobna, konieczna jest modyfikacja wynikająca z faktu istnienia w nim inteligentnego obserwatora, co uwzględnia sformułowana przez Wheelera teoria kosmologiczna, w której mówi o „Wszechświecie partycypacyjnym”. Ale skoro komputer ma być narzędziem...

Frank Wilczek jakby omija problem naszych tendencji przysposabiania wszystkiego, czynienia rzeczy użytecznymi i poręcznymi, twierdząc iż „Komputery tego typu potencjalnie mogłyby doprowadzić nawet do powstania umysłów zupełnie nowego rodzaju” [Przy końcu początku, w Wiedza i Życie, j.w.] Jaka miałyby to być umysłowość, prawdopodobnie już mamy zapisane w naszych mózgach, czyli umysłowość ta istnieje potencjalnie, a o potencjalnej i ewoluującej umysłowości mówi też psychologia transpersonalna, a Wilber nawet widzi ostateczny cel tej ewolucji, jakim jest Duch. Ewolucja rzeczywiście ukształtowała nasz mózg, mózg wykształcił naszą świadomość, ta wykształciła świadomość świadomości, dzięki której nie tylko powstało krytykowane ego, ale i pojawiła się możliwość obserwacji świadomości. Człowiek stał się wszechświatem samo- obserwującym?

Na pierwszy rzut oka różnice między ludźmi polegają na tym że każdy ma inną psychikę, mentalność, pochodzenie, wykształcenie itp.; to wszystko składa się na ego. Tych składowych zda się być wystarczająca ilość po temu, by tworzyły umysłowość, która także jest inna u każdego z ludzi. Niewyobrażalna ilość wariantów. Dla teorii wszakże ważna jest zunifikowana ludzka jednostka, tyleż posiadająca wszystkie możliwe cechy, co dzieląca je z innymi. Aby dokonać takiej unifikacji, niezbędny jest wspólny wszystkim punkt odniesienia i ten bodaj nazywamy jaźnią. Wspólnota jednak nie oznacza równości, dlatego dusza pojawia się w teorii człowieka (sami ją oczywiście tworzymy, jak i tworzy ją ewolucja) jako element różnicujący, co Platon pięknie przedstawia w micie o wyborze losu przez duszę (różnych losów przez różne dusze; ponownie niewyobrażalna ilość kombinacji). Gdy zatem nie spełnia ona warunku tożsamości (z wyjątkiem kryterium substancji), niezbędnym dla naszej teorii, albo bardziej adekwatnie mówiąc, dla człowieka teoretycznego, staje się inny punkt odniesienia i ten nazwano jaźnią. Niemniej zasada mówiąca iż wspólnota nie oznacza równości i tutaj obowiązuje, dlatego ostateczny punkt odniesienia jest tym, (by strawestować słowa z tak zwanych dowodów Tomasza), co wszyscy uważają za Boga (lub co wszyscy nazywają Bogiem). Jeżeli wspomniana wyżej zasada nadal obowiązuje, to nie znaczy

bynajmniej, iż dlatego, że jesteśmy różni, Bóg ma różne oblicza, ale że mimo źródłowej tożsamości (przy Fichteńskim warunku $Ja=Ja$), nasze jaźnie są różne. W najgłębszej intuicji twórców tragedii (a intuicja ta działała przez wieki), którą Grecy uważali niemal za słowa bogów (może i nie bez racji, biorąc pod uwagę natchnienie, jako ducha twórczości), różnice jaźni były głęboko zakorzenionym i równie głęboko działającym, losem. Ponownie Platon nas poucza: Jednia jest dobrem, Diada jest jego zaprzeczeniem, co po wiekach znajduje odbicie w bardziej prozaicznych, trywialnych, a może bolesnych słowach Sartre'a: „drugi to piekło”. Ten „drugi” nie jest już mną, czyli jednym, czyli dobrym. Diada to zło. Aby zapobiec takiej, historycznie przecie kształtowanej mentalności człowieka Zachodu, nie wystarczy opiewanie „ideologii miłości” (gdy nie wiemy czym ona jest), ani ideologii równości, bo wystarczy przecie spojrzeć w oczy „innego”, aby zobaczyć różnicę (oczy oknami duszy, chyba że przez te okna widać także jaźń). Dlatego nadczłowiek rysowany przez Nietzsche jako podobizna człowieka teoretycznego, miał „wyjść” poza człowieka (transcendentalnie), aby po pierwsze dostrzec nierówność, po drugie ją zaakceptować, po trzecie ją znieść. Kluczem miałyby być godność. Dlatego Nietzsche wręcz krzyczał: dzisiaj wszystko jest w cenie (dodając-niskiej), a w jego nauce pobrzmiwało wyzwanie: winno być w godności. Nie wyjaśnił jednak, skąd różnice naszych jaźni. Gdy Schelling utożsamiał jaźń z Bogiem, Jung temu zaprzeczył, bo niewątpliwie, jako praktykujący psychiatrę, widział różnice. Ale Jung praktykował „w chwili obecnej”, Schelling pisał o chwili teoretycznej, faktycznie więc pozaczasowej. Taką też „chwile” odnajduje później Kierkegaard, dla którego zamrożony czas jest poza czasem, czyli jest jak fizyków czas Plancka. Dlatego „chwila” jest też kluczem do wieczności, do pozaczasowego człowieczeństwa, który (teoretycznie) tkwi ciągle w akcie (pozaczasowo), jest aktem.

Arystotelesa „akt” to tyleż beczasowość, poza czasowość, co doskonałość. Nikt z nas nie powie o sobie, że jest doskonały. A powinien. Na tym polega powinność, „wina” człowieka. Czy jest ona przekleństwem, grzechem, winą, którą zdejmują tylko śmierć? Podług Nietzschego i Kierkegarda nie, a w każdym razie nie jest to rozwiązanie godne człowieka, a właściwym jest postawa, czy sytuacja, albo tryb egzystowania, w którym nie mamy racji (dokonujemy trwałego zawieszenia sądów). Czy racjonalność komputera, przejmująca od człowieka odpowiedzialność za rozwiązywanie problemów w nauce najtrudniejszych, uwolni zarazem nową umysłowość? W każdym razie wątpliwe, by miało to się stać faktem na szerszą, społecznie ważną skalę. W jednym z Wilczkiem można się zgodzić, w tym mianowicie, że komputer kwantowy, działając analogicznie do naszego mózgu będzie dostępny naszej świadomości w intrygującej kwestii wszechświatów równoległych. Taka

perspektywa niewątpliwie jest też najbardziej stymulującym prace nad jego skonstruowaniem motywem. Jeżeli, wracając do analogii, nasz mózg jest w takowym kontakcie, to w bardzo głębokiej nieświadomości i być może kontakt taki Jung obserwował jako „zbiorową nieświadomość.” Do pochodzących z niej informacji nie zawsze mamy zaufanie, albo inaczej mówiąc, nie zawsze ufamy własnej myśli niedyskursywnej, w przeciwieństwie do pełnego zaufania dyskursywnej. „Dyskurs” komputera można zaprogramować i mimo iż kwantowy będzie działał w sferze będącej poza naszą zmysłową percepcją, program pozwoli na racjonalne odczytywanie danych.

Jako że przewidywania w nauce nie sprawdzają się, być może śmiała hipoteza Deutscha, mówiąca że komputer kwantowy będzie dokonywał obliczeń we wszechświatach równoległych, jest tylko wynikiem braku możliwości innej odpowiedzi na pytanie o przyczynę szybkości obliczeń, niewyobrażalnej, co obrazuje też wypowiedź, iż „Taki komputer - w pewnym sensie – mógłby operować na wynikach swoich przyszłych obliczeń” [Chrostowki, op.cit.] Czy byłby jak nasz umysł „poza czasem” [by użyć zwrotu Ian Wilson, będącego też tytułem książki, Novum, W-wa 1988] , bez konieczności wchodzenia w stan głębokiej kontemplacji, lub konieczności przechodzenia przez wrota śmierci? Perspektywa takiej przygody naukowej niewątpliwie wpływa już teraz na naszą wyobraźnię, a tym samym przecie na umysł. Gdyby nasza świadomość miała dostęp do danych ze światów równoległych, byłoby to trudnym do zniesienia obciążeniem psychiki. Komputer takiej nadbudowy na szczęście nie będzie posiadał. Zatem odbieranie i interpretowanie danych będzie bezpieczne dla człowieka, nadto odpowiedzi będą dotyczyły uporządkowanych spraw z powodu konieczności uporządkowanego algorytmu.

Mimo iż sprawa nie jest nowa; „Podstawy teorii algorytmów kwantowych opracował w roku 1985 David Deutsch z Oksfordu” [Horodecki, Życzkowski, op.cit], kłopoty związane z algorytmem wydają się narastać, być może dlatego, iż pytania (hipotetycznie póki co) stawiane komputerom kwantowym dotyczyć mają tak zwanych problemów NP.- zupełnych. I choć sama konstrukcja „maszyny” działa na razie na papierze, warto czekać na jej urzeczywistnienie, gdyż głównym zadaniem do wykonywania ma być „symulowanie procesów kwantowych (by przypomnieć wypowiedź Penrose o takich procesach zachodzących w mózgu-R.L). Jest to podstawowy problem w chemii, nanotechnologii i innych dziedzinach na tyle ważnych, że za uzyskanie nawet cząstkowych wyników jest przyznawana Nagroda Nobla”. [Scott Aaronson, Granice kwantowej informatyki, w: Świat Nauki, Nr 5, 2008]

11. Czy tylko umysł?

Jeżeli mózg człowieka działa jak komputer kwantowy, to puszczając wodze fantazji, możemy zapytać, czy także wykorzystuje „swoje przyszłe obliczenia” i czy dokonuje ich w światach równoległych. Oczywiście nie chodzi o obliczenia w dosłownym znaczeniu, lecz o to, co dla autorów tragedii, dla przykładu, jest niejasnym przecuciem „transcendentalnego ciężenia losu” (jak się wyraził Schelling) tego, że o losach ludzi decydują jakieś ukryte dla ich oczu i uszu tajemnicze siły, nie o przyrodzonym charakterze. Pytanie o takie intuicje kierujemy w stronę świadomej świadomości, zatem nie każdy potraktuje je serio, tak jak nie każdy jest dramatopisarzem, czy psychoanalitykiem. Dla większości z nas świadomość w swej głębokiej istocie pozostaje poza zasięgiem uwagi i możliwości obserwacji. Kierkegaard dość oględnie się w tej kwestii wypowiedział, że gdyby ludzie zaczęli zdawać sobie sprawę z prawdziwych motywów, większość by spłonęła ze wstydu. Analiza psychologiczna nie wyjaśni nam także jej istoty, z wyjątkiem impulsywnej strony oddziaływania treści nieświadomych, acz postępowaniem niewątpliwym w tej dziedzinie były badania i przemyślenia Junga, który we wspomnianej już nieświadomości zbiorowej doszukiwał się tyleż treści kształtujących nasze człowieczeństwo (wchodząc tym samym na teren antropologii filozoficznej), co stanowiących zawartość tak zwanej samowiedzy (wchodząc na teren filozofii systemów). Także ciągle jeszcze tworzona psychologia transpersonalna (zwana również ewolucyjną) odsyła nas do ginących w mrokach dziejów „początków człowieczeństwa”, będących areną gry archetypów i symboli, mitów i wierzeń, atawizmów legend, z tą pozytywną stroną tegoż odesłania, że podmiot przybliżony jest w niej do wymiaru transcendentalnego, acz z tą różnicą wobec filozofii, że może być badany jako, by użyć formuła Kanta, transcendentalny przedmiot.

Intuicja mówi nam, że jako podmiotowość jesteśmy poza łańcuchem przyczyn i skutków, co już jest powodem wystarczającym po temu, by stwierdzić, że do opisu, omówienia, zinterpretowania podmiotowości nie są przydatne kategorie klasycznej ontologii.

Poszukiwaniu kategorii właściwych podmiotowości zajął się egzystencjalizm. Nauka

wszakże, w odróżnienie od filozofii, musi mieć przedmiot badań. Aby nim był człowiek, konieczny jest do spełnienia Kantowski warunek (albo też podług Kanta konieczny), by był on transcendentalnym przedmiotem, czyli takim, najprościej mówiąc, którego determinanty praktycznie rozważane są w nieskończoności. Warunkowi temu próbuje sprostać wspomniana psychologia, co daje taki efekt, że jednostka przestaje być „przedmiotem” badań, zachowując swoją podmiotowość (dla nauki), a staje się nim ludzkość. Przy takim podejściu wyłania się, czy ukazuje synteza, całość którą świadomość rzadko odkrywa, ale bez której by nie funkcjonowała, więcej, by się w ogóle w wiecie nie pojawiła. To ona umożliwia nie tylko formułowanie sądów tożsamościowych, tautologii (które, na pierwszy rzut oka paradoksalnie, są wg. Wittgensteina podstawą nauki), ale i w konsekwencji sądów, o których prawdziwości decyduje kryterium adekwatności, adekwatności do rzeczywistości.

Pominiemy pytanie o to, czym jest rzeczywistość, pozostając tutaj przy potocznym tego słowa rozumieniu. Zgodnie z rozumieniem potocznym (które Husserl ocenia jako błąd naiwności), dla nauki jest to poddający się opisowi zespół faktów, relacji zależności, składających się na jakąś całość. Całością jest albo wyodrębniony przy pomocy określonych kryteriów zbiór przedmiotów, relacji, zjawisk, albo wspomniana całkowitość w tle, na którym badania, dociekania są prowadzone. Tym samym była całość bytu dla Parmenidesa, co dla współczesnego badacza, a tylko wypowiedzanie się na jej temat się zmieniło. W nauce rzadko jest w użyciu termin byt, jakby dla wyjaśnienie tego ostatecznie pisze David Darling, że „powstała nowa teoria”: ”podstawową esencją wszystkiego wokół nas nie jest materia ani żadnego rodzaju substancja, lecz informacja. Jednym z pionierów tego radykalnego poglądu jest nestor amerykańskich fizyków John Wheeler.... Jego zdaniem „źródło i wyjaśnienie świata fizycznego- w większości przypadków na bardzo głębokim poziomie- jest niematerialne” W skrócie idea ta jest wyrażona celnym aforyzmem: „wszystko pochodzi od bitu”” [2005,s.87]

Fizykę współczesną niewątpliwie możemy nazwać nauką ilościową (w przeciwieństwie do jakościowej fizyki Arystotelesa) i dziedziną, której wykorzystanie daje możliwości operowania materią i energią. Terminy te wszakże, wprowadzone do języka filozofii przez Arystotelesa, nie zyskały od jego czasów na jasności, a wręcz przeciwnie, wydają się być używane bezwiednie w dogmatycznym znaczeniu, tj. materii w kontekście przedmiotowym, energii zaś w takim, jakie wiąże się z mechaniką klasyczną. Mimo iż teoria względności i mechanika kwantowa położyły kres przekonaniom, że nasze wyobrażenia na temat podstawowych kategorii ontologicznych, czyli przestrzeni i czasu, zgodne są z rzeczywistością, spotkać się można niekiedy ze stwierdzeniem, że została podważona nasza

intuicja dotycząca tych pojęć. Ale intuicja w swej źródłowo poznawczej funkcji ani nie podpowiada nam wyników racjonalnej refleksji, ani też wyobrażeń, a tylko możliwości, które w obydwu przypadkach myślenia można wykorzystać. Sama też jako „czysta”, albo „transcendentalna”, by nawiązać do Kanta, w swych możliwościach, czy źródłowej zawartości acz jest „zmysłowa”, to nie receptywnie, czyli będąc intuitywną znajomością, wiedzą przestrzeni i czasu (nie o przestrzeni i czasie, najkrócej wyjaśniając pomysł Kanta), w żaden sposób nie umożliwia percypowania tychże. Percypujemy przedmioty „w” przestrzeni i czasie i nic poza tym. Intuicja poznawcza zatem (nazwana naocznością), gdyby pytać o jej status, istnieje w bezprzedmiotowym świecie, choć postrzeganie tego świata w sposób właściwy wyłącznie człowiekowi, umożliwia, stanowiąc pierwszy warunek poznania (zwierzęta rozpoznają, człowiek poznaje). Jej kreatywnego działania doświadczamy poprzez wyobrażenia, które nie zawsze muszą mieć charakter przedmiotowy. Kreatywność naoczności, żywej poznawczej intuicji, najłatwiej dostrzec w matematyce, lub poprzez nią obserwować. Poza przedmiotowość także w matematyce, lub poprzez matematykę się uwidacznia, gdyż ta przecie żadnych przedmiotów, prócz by tak rzec, swych własnych, nie opisuje. Stwarza, bądź otwiera dla wyobrażeń przestrzeni możliwości. Dla Kanta jednakże matematyka jest tożsama z czasem (poglądy, czy pomysły filozofa przypominają tok rozumowania Platona i Arystotelesa; więcej zob. w R. Liberkowski, Intuicja genezy matematyki, w: Między matematyką a.....2000), co stawia nas w kłopotliwej sytuacji, gdy chcemy wskazać jakiś kontekst ontologiczny istnienia obydwu, lub ich syntezy. Ewentualnie moglibyśmy powiedzieć że są i są możliwe, dzięki temu, że zasada antropiczna jest prawdziwa. Ale jeżeli językiem zredukowanej fenomenologicznie ontologii jest sama matematyka? Jeżeli zredukowanym nośnikiem informacji jest próżnia, czasoprzestrzeń, lub fluktuująca przestrzeń (czas jest fluktuacją przestrzeni, także wg. pomysłu Wheelera), czy wówczas w ilościowej nauce pozostanie miejsce dla kategorii siły? Newton zapytany przez Leibniza co termin ten znaczy, nie potrafił udzielić odpowiedzi. Wiemy však, iż jest czymś, co możemy mierzyć. Michio Kaku spekulując na temat „procesów fizycznych zachodzących przy energii Plancka” pyta „kiedy staniemy się władcami hiperprzestrzeni”[1995, s.343] i by pozostać bardziej wiarogodnym przywołuję pewną historyjkę. Píše: „Fizyk Paul Davies prowadził kiedyś rozważania o tym, czego możemy się spodziewać, gdy rozwiążemy zagadkę unifikacji wszystkich sił w jedną supersiłę. Napisał, że „moglibyśmy zmienić strukturę przestrzeni i czasu, wiązać węzły z nicości i na życzenie tworzyć materię. Ujarzmienie supersiły umożliwiłoby nam tworzenie i przekształcanie cząstek według własnego widzimisie; powstawałyby w ten sposób egzotyczne formy materii. Może moglibyśmy nawet

manipulować wymiarowością samej przestrzeni, tworząc zadziwiające, sztuczne światy o niewyobrażalnych właściwościach. Naprawdę bylibyśmy władcami Wszechświata.”” [ibid.s 348] Operować wymiarowością samej przestrzeni, to istotnie tak, jak czynić cuda, gdyż gdyby do jakiegoś dwuwymiarowego świata sięgnąć z naszego, trójwymiarowego, po żyjącego tam „płaszczaka” , to dla innych obserwatorów w dwuwymiarowym świecie byłoby to jak cud, ingerencja z zaświatów. Dlatego Kaku raczej marzy o manipulowaniu hiperprzestrzenią [ibid.] i wykorzystywaniu energii próżni, twierdząc iż odpowiednia teoria powstanie prawdopodobnie już w XXI wieku. Materia okazuje się być kategorią, której przydatność ogranicza się do opisu makro świata, lub do tego, co bezpośrednio percypowane. Ale skoro byłoby można :manipulować energią lub przestrzenią, to będą one „materiałem” tym samym naszych działań. Poszerzy się także jakość poznania, jako „obserwacji” świata, choć nasuwa się dygresja, że może powstawanie nowych teorii i nowej empirii (lub w ogóle „nowej umysłowości”) nie będzie się wiązało z wychodzenie z sytuacji obserwatora, zarzuceniem takiej postawy wobec poznawanego. Jakby natura sama nam podpowiada, że jest to możliwe, dając do dyspozycji kontemplowanie, czy tak zwany stan nirwany, a filozofujący, od Arystotelesa, poprzez Schopenhauera, po Schrodingera twierdzą, że konieczne. Czy tą podpowiedź natury możemy lekceważyć? Gdy obecnie pytamy o zmianę postawy, to bodaj tylko filozofia i psychologia (transpersonalna) mogą nam coś zaproponować na temat jej wykonania. W fizyce i kosmologii nadal jest to niewyobrażalne. Ale oddajemy w myśleniu pierwszeństwo wyobraźni, a to podpowiada nam na miarę swych możliwości i swej własnej, tak przydatnej dla naszych zachowań, natury. Fizyk musi „zobaczyć” czas, lub jako kosmolog „zobaczyć początek”. Nawet „najlepszy obecnie model pochodzenia kosmicznej struktury- scenariusz Wszechświata inflacyjnego- wymaga zrozumienia warunków, które miały miejsce jeszcze przed inflacją”. [Sean M. Carroll, Kosmologiczna strzałka czasu, S.N. nr.7,2008] Kłopot tym większy pojawia się z wyobrażeniem sobie przestrzeni jako materiału, i rezygnacji z jego „zewnętrznego „ogłądania”, które albo jest wyłącznie geometrią, albo w ogóle nie występuje (Leibniz negował ontyczność przestrzeni, twierdząc iż jest ona tylko odległością między przedmiotami). Ale „pusta przestrzeń jest dobrym kandydatem na stan początkowy”, w którym „początkowa entropia Wszechświata była bardzo wysoka”. [ibid] Szkopuł tylko w tym, że „jak każdy stan o wysokiej entropii nie wykazuje skłonności do zmian” [ibid.], czyli do tego, aby zaistnieć jako „przedmiot”, lub odległość między przedmiotami. Carroll stwierdza iż „cały sekret może tkwić we właściwościach ciemnej materii”[ibid.]

W ciemniej materii fizycy znaleźli następne ogniwo łańcucha przyczyn i skutków, konsekwentnie stosując zasadę racji dostateczne. Jeżeli tkwi w niej jakiś sekret, póki co taki, że nie jest bezpośrednio obserwowalna, to możemy żartem zapytać, czy „sekretem” tajemnicą materii nie jest czasoprzestrzeń (Einsteinowi przypisuje się wypowiedź, że być może cząstki są tylko silnie zakrzywioną czasoprzestrzenią), a tajemnicą czasu- przestrzeń?

Wspomniane wyżej rozważania, jakie snuł Paul Davies, można oczywiście uznać za wynik ludzkiej słabości w uleganiu, potrzebnemu naszej psychice, fantazjowaniu. Prawdopodobnie z przyczyn ówczesnej nie przydatności Wheeler zrezygnował z dalsze pracy nad własną teorią, której dał nazwę geometrodynamika (GMD), mimo dobrych jej podstaw matematycznych. Obecnie możemy zauważyć, że ten niegdysiejszy program „geometryzacji fizyki”[zob. więcej w: Grunbaum, 1973] przystaje do rozważań Daviesa, Kaku i innych, gdy fizycy nie mówią już, iż ich dziedzina zajmuje się badaniem właściwości materii. „Węzły z nicości”, „manipulowanie wymiarami przestrzeni” itp., to jak fluktuacje przestrzeni w GMD, gdzie są one realizacją czasu, choć i te pomysły mają małą, żadną na dobrą sprawę szansę ich zastosowania empirycznego na obecnym poziomie rozwoju cywilizacyjnego, który Kaku nazywa „poziomem zerowym”, na który działania ewentualne przedstawicielei innych, wyższych cywilizacji, także byłyby postrzegane jak ingerencja z zaświatów. Trudno więc oprzeć się skądinąd banalnej refleksji nad tym, jak bardzo nasze widzenie tego co jest światem, zależy od obrazu świata nauki, lub postępu cywilizacyjnego. Możliwość zmiany postawy zatem, gdyby ją rozważać na dostępnym naszej wyobraźni akceptowalnym materiale, wydaje się być poza zasięgiem realizacji, ale wracając do formułowanej wyżej analogii, Wszechświat-mózg- komputer kwantowy, rozważanej w kontekście myślenia, nie wykluczone, iż „maszyna” wykona to (z punktu widzenia świadomości), za nas.

Scott Aaronson pisząc o możliwościach i ograniczeniach działania komputerów kwantowych, rozważa też jakby stan przygotowania teorii kwantów, a w jej równaniach cechę matematyczną, zwaną liniowością. „W 1988 roku Daniel S. Abrams i Seth Lloyd (obaj pracowali wówczas w MIT) dowiedli, że jeśli równania mechaniki kwantowej zawierałyby niewielki człon nieliniowy, to komputery kwantowe byłyby w stanie efektywnie rozwiązywać problemy NP.-zupełne. Zanim zaczniemy podniecać się tą możliwością, zauważmy jednak, że gdyby taki nieliniowy człon rzeczywiście istniał, moglibyśmy przekazywać informację z prędkością większą od prędkości światła, a zasada nieoznaczoności Heisenberga okazałaby się nieprawdziwa” [op.cit.s.60] Najpewniej sam Heisenberg nic nie miałby przeciwko temu, aby jego piękna skądinąd zasada okazała się nieprawdziwa. Dziwić jednak muszą zastrzeżenia autora co do możliwości przekazywania informacji z prędkością większą, niż

prędkość światła tym bardziej, że pisząc o mechanice, winien wiedzieć o jej nielokalności. Traktuje, jak widać, owego fetysza nauki, który do niedawna tak przemawiał do naszej wyobraźni, jak coś aktualnego, gdy w nauce samej przecie pogląd na ową „prędkość” graniczną uległ zmianie [zob. także o tej „prędkości” jako konsekwencji nierówności metafizycznej $E=mc^2$, w: Liberkowski, From syllogism to time travel, w:.... 2005] Dla Kaku wszakże nieporozumienia, połączone z określonymi możliwościami, lub ich brakiem, związane są z rozwojem cywilizacji, a poziom tejże zależy od sposobów pozyskiwania energii i gospodarowania nią. Na poziomie 0, czyli obecnym pozyskiwanie i zagospodarowanie mają charakter tyleż przypadkowy, co rabunkowy. Cywilizacja typu I „ukończyła już badanie swego systemu planetarnego” i „władza zasobami energetycznymi całej planety” Typu II, „kontroluje energię swego słońca”, typu III „panuje nad galaktyką” i „prawdopodobnie potrafi manipulować czasoprzestrzenią” [ibid. s. 352, 353]

Przyjmując za kryterium odróżniania typów cywilizacji „podstawowe źródło energii”, wstrzymuje się pomysłodawca tej typologii od przywoływania innych ewentualnie kryteriów, gdyż „z pewnością byłyby one błędne” [ibid.]. Używanie zwrotów „władanie zasobami energetycznymi planety”, „panowanie nad galaktyką”, przywołuje raczej wspomnienia związane z serialami typu science fiction, niż rzetelne prognozy naukowe, zaś u mających na sercu dobro planety, jako środowiska w którym przyszło nam spędzać życie, nie tylko obawy o zagrożenie dla jej naturalnego piękna, ale i o wyeksploatowanie doszczętnie właśnie zasobów energetycznych i przemysłowo przydatnych kopalin. Obawy tego typu niemal wymuszają rozwój cywilizacyjny taki, by stało się możliwe w przyszłości kolonizowanie planet równie życiu przyjaznych. Jeżeli przed zagładą gatunku może nas uchronić nauka, to niewątpliwie towarzyszyć jej rozwojowi będą zmiany świadomości. Czy będą one postępować w stronę zapowiadaną przez psychologię ewolucyjną, trudno powiedzieć, bo i pod tym względem przewidywania przyszłego stanu są obarczone takim samym błędem, jak w przypadku zapowiedzi przyszłości nauki, techniki i technologii, bo zmiany następują prędkiej, niż potrafimy to sobie wyobrazić, „gdyż wzrost ten jest wykładniczy.” [ibid.] Dla postępu cywilizacyjnego (choć może lepiej byłoby mówić o rozwoju) tłem jest społeczna świadomość, nasze potrzeby, a nade wszystko chęć zachowania gatunku (lub „samolubnego genu”). Dla ewolucji świadomości zapewne jaźń, choć ktoś może powiedzieć, że dusza, życie duchowe i chęć jego posiadania w coraz bogatszym i szerszym zakresie. Co jest tłem ewolucji rzeczywistej, czyli ewoluującego Wszechświata, dopiero od niedawna jest tematem, nad którym się przychodzi zastanowić.

Grecy starożytni przekonani byli, że świat się zmienia, a zmiany te wyobrażali sobie jako wynik ingerencji bogów. Ich świat wszakże był bardzo ograniczony, zwłaszcza przestrzennie, mimo żeglugi i zakładania kolonii, mieli zbyt mało danych (i niewiele narzędzi do tego, by takowe uzyskiwać), choć wyobraźnią sięgali po niepamiętne czasy i nieogarnione przestrzenie, a w poszukiwaniu arche aż do początków tego, co i współcześni do niedawna nazywali Wszechświatem. Ich światopogląd (Greków) był swoistą mieszaniną wiedzy geograficznej, legend, mitów, marzeń i popędu eksploracji. Dzisiaj Wszechświat to znacznie szersza dziedzina badań, lecz o dziwo, przypisuje mu nauka cechy, o których domniemywali starożytni. Tłem jego rozwoju i ewolucji nie jest już wola bogów, ale niemniej jakiś logos, którego odczytywanie wskazuje na coś, co „odpowiada” także za powstawanie wszechświatów równoległych (lub „siostrzanych”), zaś jego urealnienia spodziewają się niektórzy po rozwiązaniu równań Hawkinga. Odpowiedzi ma więc udzielić matematyka, gdy w przypadku człowieka, tła rozwoju świadomości, empiria.

Fizyka nie może się obyć bez teorii, gdyż jest ona tak świadectwem rozumienia, jak wytyczną możliwego do przeprowadzenia eksperymentu. Jako że hipotezę wielu światów eksperymentalnie wypróbuje tylko cywilizacja typu III, a dla nas jest możliwy jedynie eksperyment myślowy, Kaku „teorię wielu światów” traktuje z powątpiewaniem i ocenia wręcz negatywnie. Ale teoria ta dotyczy przecie (ewentualnie) eksperymentu dokonywanego przez Naturę. Skąd zatem „zła sława teorii wielu światów” ? Niewątpliwie stąd, że pomysł taki wydaje się być sprzeczny ze zdrowym rozsądkiem, choć raczej sprzeczny z intencjonalną wyobraźnią, dla której Platoński wszechświat o kształcie kuli, jest „idealny”. Ale Kaku dodaje, iż być może zła sława wspomnianej wyżej teorii przeminie, „gdy funkcja falowa wszechświata Hawkinga zdobędzie popularność” Gwoli wyjaśnienia czyni też porównanie teorii Everetta z pomysłem Hawkinga: „Teoria Everetta odwołuje się do pojedynczych części i nie przewiduje żadnych możliwości komunikacji między różnymi wszechświatami po ich rozdzieleniu. Teoria Hawkinga, chociaż pokrewna, posuwa się znacznie dalej: wymaga nieskończonej liczby niezależnych wszechświatów (a nie tylko części) i postuluje możliwość tunelowania (przez tunele czasoprzestrzenne między nimi)” [ibid. s.336]

Teoria Hawkinga sięga dalej, bo dotyczy wszechświatów, a więc czegoś więcej, niż tylko części, ale nie jest też wyobrażeniem na podobieństwo spotykanych w literaturze z dziedziny fantastyki naukowej, bo zawiera w sobie autentyczny problem, zwany funkcją falową wszechświata, którego rozwiązanie „przekracza możliwości obliczeniowe każdego człowieka na tej planecie” [ibid.s.337] Komputer kwantowy jako „umysł” wolny od ograniczeń ontologii przedmiotu i logiki dwuwartościowej, raczej nie powinien mieć z tymi

„możliwościami obliczeniowymi” kłopotu. Czy wynik obliczeń będzie równoważny z dotarciem do kreatywnego źródła naszego świata? Czy przekroczona zostanie granica (już nie tylko w filozofii, ale i w nauce) klasycznej ontologii a tym samym „sytuacja „obserwatora” w której znalezienie się (przyjęcie postawy, nastawienie) kojarzymy z samym uprawianiem nauki, z naukowym poznaniem? Sugestia Schrodingera być może skonkretyzuje się przez „nową umysłowość”, wykorzystującą obliczenia kwantowe przekroczy racjonalnie dla nas (co do wyników obliczeń i zadanego algorytmu) stan obserwacji, wchodząc w „uczestnictwo”, które póki co realizujemy tylko w przypadku kontemplacji.

12. Intuicja poznawcza

Nauka zda się zapowiadać nowe możliwości poznania tego, co przez wieki nazywane było mądrością Natury, jakby na styku dwu wyróżnionych przez starożytnych Greków światów, physis i psyche. W obydwu rozważać możemy kwestę możliwości percepcji. Psyche, w której w trakcie kontemplacji roztapia się nasze ego, nie percypuje w sposób dostępny naszej świadomości. Nie znaczy to jednak, że proces taki w niej nie zachodzi. Odnosi się do niego w jakiś sposób Platoniki mit „przypominania”, z zastrzeżeniem wszakże, iż dotyczyło ono działania jak najbardziej świadomego. W tym miejscu jednak chodzi o coś innego, o to mianowicie, iż stawiając hipotezę takiej percepcji (nie przedmiotów klasycznej ontologii, co

oczywiste), wskazujemy na przyczynę (lub możliwość) ewoluowania, rozwoju świadomości samej. Jeżeli nawet uzna ktoś, iż rozwój taki odbywa się z powodów postępu cywilizacji i jest z nią sprzężony, to przecie ten drugi proces musi coś umożliwiać i stymulować. Gdy dysponujemy już analogią, w postaci kwantowego komputera, to możemy powiedzieć, iż jego obliczenia będą analogicznym percypowaniem, choć obserwowanym przez świadomość człowieka (gdyż tylko człowiek jest świadom świadomości, będzie więc wyłącznym obserwatorem tej „percepcji” dokonywanej przez komputer).

Głęboki namysł uprawiającego naukę, tak zwane natchnienie w tworzeniu dzieła sztuki, lub jej kontemplacja, modlitwa człowieka religijnego, to zawsze zwracanie się do intuicji poznawczej. Jakaś percepcja wtedy zachodzi, a to, czego ona dotyczy, zależy od intencji. W głębokim namyśle coś innego widzi matematyk (Penrose pisze, że wówczas dostęp do platońskiego „świata liczb”, 1996, s. 111 i n., 134 i n., 468 i n.), co innego fizyk, poeta, kompozytor. Choć wyniki namysłu są różne, jego źródłem jest wspólna wszystkim intuicja poznawcza, myśl niedyskursywna, pozawerbalna refleksja. Pierwszym co przychodzi do głowy przy paraleli naszego umysłu i mózgu, oraz „nowej umysłowości” zwiastowanej według Wilczka przez komputer kwantowy funkcjonowanie tegoż, jest to, że może będzie on źródłem inwencji tak samo, jak nasza intuicja poznawcza. Argumentem wspierającym taki wniosek jest nie szybkość obliczeń, lecz że będzie, jak się przewiduje. „częściowo wykorzystywał swe przyszłe obliczenia”. Będzie więc jak nasza „pamięć przyszłości”. Czy jako maszyna by tak rzec, percypująca, będzie też wyjaśnieniem skądinąd truizmu, ale przeszkadzającego w interpretowaniu zdobyczy nauki, mówiącego że umysł „postrzega” inną rzeczywistość, a zmysły inną?

Mimo iż postrzeganie, co do jego wyników w całości jest zależne od mózgu, nie jest on przecie naszym umysłem (zdanie takie Penrose traktuje jako główną tezę swych rozważań nad świadomością, zob np. w 1996), toteż zagadnienie percepcji można ujmować w trzech aspektach: umysłu, mózgu i zmysłów. Ale w całości, tak czy inaczej, jest ona odbieraniem, przetwarzaniem i wykorzystywaniem informacji. Ta zaś, jak ujmuje to np. David Darling, jest „ziarnista”, co znaczy, że „istnieje elementarna, niepodzielna jednostka ilości informacyjnej – czyli nie ma jednostki mniejszej niż pojedynczy bit – każde prowadzone przez człowieka badanie przyrody, odbywające się drogą eksperymentów, na dostatecznym poziomie szczegółowości także musi ujawnić ziarnistość, czyli kwantowość”. [op.cit.s.105] Ziarnistość informacji „...wyjaśnia, dlaczego elektrony w atomach są ograniczone do pewnych ustalonych stanów energetycznych, dlaczego światło występuje w porcjach (które zwiemy fotonami) oraz dlaczego właściwości materii na poziomie subatomowym, takie jak spin cząstki czy

polaryzacja, mogą przybierać tylko właściwości dyskretne (to jest nieciągłe, pochodzące ze skończonego, niewielkiego zbioru).” [ibid.]

Jeżeli ktoś chciałby zapytać, czy właściwości wspomniane mogłyby być inne, to odpowiedź brzmi nie, z dopowiedzeniem, że przy innych ewentualnie właściwościach, nie moglibyśmy postawić pytania gdyż, trawestując nieco wypowiedź Hawkinga na temat zasady antropicznej, nas by wtedy nie było. Istnienie w czasie obiektów (jakichkolwiek), ich wzajemne oddziaływanie połączone z wymianą informacji, to perspektywa w jakiej fizyka rozpoznaje rzeczywistość, a jest owa perspektywa także zbiorem warunków niezbędnych po temu, aby powstał złożony układ, zwany żywym organizmem. Samo życie zawiera jednak w sobie informację i nie może być rozważne według zasady sprzeczności, dlatego jego geneza, mówiąc językiem Arystotelesa, jest aktem Ewolucja rzeczywista jakby zatarła za sobą ślady aktu, dając nam w efekcie organizm, zdolny percypować, aczkolwiek można na nie trafić w tym, co w filozofii nazwano samowiedzą. Potrzebna jest do tego albo metoda Platona, albo dedukcja. Odsłaniają one funkcjonowanie umysłu permanentne, jakby jego stan, który bez świadomego działania także pozostaje zakryty, polegał właściwie na „myśleniu własnych myśli”, stąd intuicja, że jest „wieczny”, choć niewątpliwie da się powiedzieć, że jest poza światem makro obszaru, wykonując jakieś swoje „działania kwantowe.” Czy w świecie myśli wykorzystuje jakąś przyszłość (jak komputer kwantowy), czy prowadzi „obliczenia” w światach równoległych (ponownie analogicznie), wreszcie czy udostępnia swój stan naszej świadomości, która bazuje na informacji nieciągłej, coś, lub dlatego, że sam bazuje na ciągłych parametrach (jak komputerze stany kwantowe i bramki kwantowe; zob. Horodecki, Życzkowski, op.cit.)?

Zależność od parametrów ciągłych przywodzi na myśl relacje między racjonalnością dyskursywną, a niedyskursywną, świadomości od namysłu głębokiego, refleksji potocznej od kontemplacji. Analogie są jeszcze bardziej widoczne w czymś innym, w tym mianowicie, że „układy kwantowe mogą znajdować się nie tylko w intuicyjnie dla nas zrozumiałych stanach zerojedynkowych, ale także w stanach superpozycji (stanach „niezdecydowania”), które kodują jednocześnie obie możliwości (0 i 1)”. [ibid.] Czy nikomu się nie zdarzyło myśleć o kilku rzeczach jednocześnie, lub tkwić w niezdecydowaniu wyboru tematu refleksji, zwłaszcza w kwestiach trudnych?

Gdy zastanawiamy się nad naszą percepcją zmysłową, wydaje się być ona procesem prostym, przynajmniej do czasu, gdy pojawią się ewentualne z nią kłopoty. Ale w świetle danych neurofizjologii, wyników jej badań, percepcja jest procesem skomplikowanym i bardziej zależnym od mózgu, niż od receptorów. Oliver Sacks dla przykładu, opisuje

przypadki, ze zdroworozsądkowego punktu widzenia całkowicie niezrozumiałe, jak całkowita utrata widzenia otoczenia, mimo dobrego wzroku (raczej zdrowych oczu), lub życie w przekonaniu, że obraz świata, nie przystający do takiegoż obrazu u innych, jest poprawny i właściwy.[Sacks,1994] Dla nauk teoretycznych także zagadnienie percepcji zmysłowej może być powodem stawiania różnych hipotez. Newton przekonany był, że zdarzenia w przyrodzie przebiegają skokowo (czyli że mają charakter nieciągły, dyskretny), a ciągła jest tylko nasza percepcja, czyli że ona to powoduje, że ciągłymi je widzimy. Leibniz natomiast odwrotnie, uważał iż to percepcja zdarzeń jest dyskretna (jako ciąg „niesłychanie małych spostrzeżeń”), zaś zjawiska następują po sobie w sposób ciągły. Obaj mieli na uwadze opis prostego doświadczenia, jakim było toczenie się kuli po równi pochyłej. Aby zjawisko to opisać zgodnie z przyjętą hipotezą dotyczącą percepcji, Leibniz skonstruował narzędzie, znane dzisiaj jako rachunek różniczkowy, natomiast Newton wymyślił rachunek fluksji.

Nauka współczesna godzi obydwie stanowiska mówiąc, iż informacja w ogóle sprowadza się do najmniejszych porcji i jej przekazywanie ma charakter dyskretny. Gdy świat umysłu robi wrażenie, jak gdyby informacja przepływała w nim w sposób ciągły, choć większość procesu przepływu i treść jest dla świadomości ukryta, to niewątpliwie mózg (który na poziomie subatomowym jest umysłem), gdy pracuje jak komputer kwantowy podlega zasadzie nieciągłości, zaś poziomy informacji, kiedy udostępniane zostają świadomości, zda się łączyć wyobraźnia.

13. Na tle nieskończoności (jaźni). Umysł i psyche jako przedmioty transcendentalne

W potocznym przekonaniu, wynikającym tyleż z tak zwanego doświadczenia, co je utrwalającym w postaci przyzwyczajień, przedmiotem jest wszystko, co podlega jakiegokolwiek percepcji. W mikroświecie doznania nie informują nas o istnieniu przedmiotów, jak pola czy cząstki i aby stwierdzić ich występowanie, posługujemy się aparaturą, stanowiącą jakby przedłużenie naszego aparatu percepcyjnego. Jednakże ani bezpośrednio, ani pośrednio doznania nie stanowią doświadczenia, lecz jest ono dopiero wynikiem obróbki tak zwanych danych zmysłowych, dokonywanej przez intelekt. Wyodrębnienie go spośród innych tak

zwanych władz poznawczych uzasadniał Kant tym, że jest to specyficzna działalność rozumu, w której funkcje określają kategorie ontologiczne. Nie pojawiają się one zatem jako opis obserwacji, adekwatny do rzeczywistości, lecz istnieją jako predyspozycja a priori umysłu do poznania, lub do ontologicznego konstytuowania tego, co nazywamy przedmiotem.

Aprioryczne predyspozycje poznawcze są faktem ewidentnym, czy to z filozoficznego, czy psychologicznego punktu widzenia. Rzecz tylko w tym, że są to predyspozycje nasze i nie ma sensu pytanie, czy do rzeczywistości przystają, zaś biorąc pod uwagę fakt, że umysł ewoluował powiedzmy dostatecznie długo, winny one być gwarantem poznania adekwatnego (wykluczony złudzenia, by dla przykładu nawiązać do teorii Bacona). Nauka jest dziełem człowieka i jako taka jest też tylko areną sporu, walki niekiedy wręcz o racje, słusność, prawdziwość i wymarzoną obiektywność. Tak czy inaczej wszakże wiedzy nie stanowi zespół zapamiętanych bodźców, lecz teoria, czyli świadomość istnienia przedmiotu poznania.

Przyroda pod tym względem „postępuje” analogicznie, jakby sama ustanawiając teorie, albo nasz mózg ze swoim umysłem analogicznie do przyrody. Jest to banalna teza i w zasadzie nie powinna wymagać wyjaśnienia. Jeżeli przywołamy na przykład niezgody z tą tezą nasze samopoczucie, które często określa się jako obcość, albo wręcz wrogość naturalnego otoczenia, to mówimy o naszym życiu psychicznym, które wymyka się kontroli ego, pragnącego nim sterować tak, jak pełni iluzji tkwimy w przekonaniu, że możemy sterować naszym życiem. Życie człowieka Zachodu jest raczej zespołem celów, które wyznaczane są niekiedy wbrew, na przekór temu, ku czemu mamy naturalne powołanie. Poznać siebie samego, jak nauczał Sokrates, to terapia, która miała dać w efekcie pogodzenie się z sobą (już tym prawdziwym). Nawet Martin Heidegger interpretując egzystencję jako „wrzucenie w byt”, miał świadomość transcendentalnej perspektywy tej interpretacji, a tym samym i egzystowania, które jest wynikiem naszego projektu, co znaczy, iż wrzucony jest nie człowiek, lecz jego projekt, który jako „wymyślony”, jest intencjonalnie czymś najlepszym, jak niemal każdy uważa, choć jest przecie w niezgodzie z Naturą. Hegel wskazał na przyczynę tej niezgody, którą jest niemożność poznania jaźni drugiego. Sami to jednak uniemożliwiamy, zamieniając życie w arenę spotkań „projektów”. Wracając wszakże do wspomnianej wyżej analogii, która stała się inspiracją metafizyki Leibniza i z nią się wiązała. Otóż zasada „tożsamości nierozróżnialnych”, sformułowana przez tegoż filozofa, jest logicznym argumentem na rzecz wyżej postawionej banalnej tezy. Tak o tej zasadzie pisze Smolin w kontekście swych rozważań nad istotą cząstek elementarnych: „Zgodnie z tą zasadą dwie dowolne cząstki mające takie same związki z pozostałymi ciałami we wszechświecie są naprawdę tą samą cząstką, Skoro bowiem ciała dadzą się rozróżnić jedynie poprzez swoje

związki, nie ma w tej sytuacji możliwości ich rozróżnienia.” [1998,s.255] Zatem podług „teorii” jednej cząstki Natura je wytwarzała i w fizyce także teoria jest poprawna, gdy dotyczy jednej cząstki, np. elektronu. W praktyce wygląda to inaczej, gdyż cząstki są policzalne i taka sama jest „praktyka” naszego, ludzkiego świata: ludzie są policzalni. Wszystko więc zależy od nastawienia, czy intencji; albo jesteśmy teoretykami, albo praktykami. Czy jednak nasz ludzki świat nie został przez to, lub tym samym, postawiony na głowie? Czy nie powinniśmy mówić praktycznie i teoretycznie o jednym człowieku, o jego człowieczeństwie?

Od czasu Kanta transcendentalna filozofia tak właśnie do problemu (ciągle nazywanego praktycznym) podchodziła. Hegel jakby pozbawił nas nadziei, wskazując na wynik praktycznego nastawienia, na konsekwencje będące nieszczęściem wynikającym ze spostrzeżenia, że ten drugi, „policzalny”, to także jaźń, że to także świat, którego nie rozpoznamy i nie poznamy, jak nie znamy własnego. Czy wystarczy wywnioskować podpowiedź z nauczania Sokratesa i powiedzieć raczej, jeżeli nie poznamy własnego?

Poznajemy świat i ludzi dokonując porównań, formułując analogie, potem ustalając jakieś przesłanki metafizyczne, tworzymy teorie. Przyjmują one formę praw, lub prawd, czyli sądów, zdań, w których między dwoma pojęciami (lub grupami czy systemami pojęć) występuje znak równości (między lewą a prawą stroną równania, formuły). W usankcjonowanej tradycją filozofii praktycznej najważniejszą bodaj dziedziną jest moralność i nauka o niej, etyka. W sądach etyki nie ma między stronami są znaku równości, lecz jak spójnik występuje „jedyne niedefiniowalne pojęcie etyki”, jakim jest termin „powinien” („powinieneś”). Dotyczy on powinności zachowań. Ale do kogo nakaz moralny, ujęty w prawo, etyczną formułę jest kierowany? Niewątpliwie do „policzalnego”, do jednostki, określonego podmiotu, lub nawet określonej osoby, choć ta, będąca z definicji „ponad gwiazdami”, ma chyba powinność bycia „niepoliczalną”. Czy kierowanie nakazu moralnego zależy od definicji człowieka, lub człowieczeństwa? Gdyby przyjąć Platońską, która mówi że człowiek jest duszą, kierowanie nakazu staje się kłopotliwe. Przy definicji Schellinga, Hegla, Kierkegarda, podług której człowiek jest jaźnią, okazuje się to niemożliwe. Czy znaczy to, że człowiek jako jaźń jest poza moralnością? Oczywiście nie, a znaczy tylko, że jaźń jako motyw moralności, lub płaszczyzna odniesienia dla niej, dokonuje zawieszenia etyki, czyli jest niezależna od sądów. Ta niezawisłość jaźni u Kierkegarda staje się tajemniczą „nieskończonością”.

O jaźni mówić możemy tylko poprzez analogie (tym bardziej o jaźni innego), co jest już samo zachętą do metafizyki, albo wskazaniem jej konieczności, co nie powinno dziwić, gdyż

człowiek przecie jest jako byt, rozumiany nie fizycznie. Jest to intuicyjnie zrozumiałe i wyobrażalne w przypadku pojęcia duszy, jako konkretnej, jednostkowej, a nie „materialnej”. Jak jednak skonkretyzować i wyobrazić sobie jaźń, gdy nie potrafimy wyobrazić sobie nieskończoności? Pomocnym staje się użyty przez Leibniza w jego metafizyce termin monada. Jest to jednostka metafizyczna zawierająca w sobie informację o całości świata, bo i sama jest taką całością. Z tej racji nie komunikuje się z innymi monadami i dodajmy, iż przecie nie musi, skoro zawiera całość (w sensie metafizycznym), lub jak wyraża się Leibniz „monada nie ma okien”. Nie komunikuje się i nie możemy zajrzeć do jej wnętrza, czyli nie jest poznawalna z pozycji obserwatora zewnętrznego (można dodać żartem uwagę, że oczy są oknami duszy, ale nie jaźni).

Metafizyczną hipotezę Leibniza można całkowicie zdroworozsądkowo wyjaśnić. Jeżeli istota jakiegokolwiek cząstki elementarnej jest zawarta w jej teorii, dotyczy ona oddziaływań, związków z innymi cząstkami, ale prawdziwe zrozumienie tego, czym ona jest, pojawia się dopiero wtedy, gdy możliwe jest wyjaśnianie genetyczne, czyli gdy teoria daje możliwość prześledzenia historii jej (cząstki) powstawania. Prawidłowo skonstruowana teoria traktuje zatem swój przedmiot jako transcendentalny, czyli dający się przedstawić w łańcuchu przyczyn i skutków w nieskończoności. Taka tendencja myślenia i poznawania w tle nieskończoności dotyczy także naszej psyche, lub umysłu, które wówczas odnoszą się do jaźni właśnie. Realność zatem monady nie polega na oddziaływaniu i myli się Smolin pisząc w kontekście monadologii o „związkach ciał”. Faktem jest wszakże, iż związki takie bada fizyka i dzięki takim badaniom jako samodzielna (wyodrębniona z filozofii) dziedzina istnieje. Monadologia fizyką więc nie jest, ale punkt widzenia fizyki da się do niej odnieść, gdyż „związki ciał” są w tejże metafizyce zagwarantowane harmonią przedustanowioną (jak nazwał to Leibniz), dlatego równie dobrze powiedzieć możemy, iż harmonia ta gwarantuje możliwość obserwacji związków, jak i stabilność tego, co obserwowane, mimo ewolucyjnej zmienności przedmiotu. Nie odzwierciedla jej jednak żadna logika, gdyż jej racje są natury transcendentalne, lub zawierają się w transcendentalnej logice (powiedzmy że jest to ów poszukiwany przez Hawkinga „umysł Boga”), a jedynym śladem jej istnienia, dostępnym dla nas, jest możliwość stosowania zasady sprzeczności. Matematyka jest na dobrą sprawę efektem stosowania tej zasady, toteż z racji jej transcendentalnego ugruntowania pomysł Wolffa, by w ogóle zrezygnować z ontologii (z zasady racji dostatecznej) i pozostać przy samej logice (zasadzie sprzeczności) nie traci na aktualności, tym bardziej, że pierwsza zasada zda się tylko być przydatną w technice, technologii i w dyscyplinach dotyczących problematyki życia (tak biologicznego, jak psychicznego). Pojawić się więc może pytanie,

czym właściwie są prawa odkrywane przez naukę oraz o prawomocność praw fizyki Stawia takowe Nancy Carrwright: „Na czym [jednak] opiera się pewność, że prawa fizyki to coś więcej niż tylko prawa ceteris paribus? Nie potwierdzają tego ani zdumiewające sukcesy fizyki laboratoryjnej, ani sukces Newtona [...] Nie dowodzą tej tezy również zdobycze techniki, które zawdzięczamy rozwojowi fizyki, w tym lampy próżniowe, tranzystory i nadprzewodzące magnetometry [...] Nie pozwalają one sprawdzić, czy prawa fizyki pozostają słuszne, gdy mamy do czynienia z czynnikami spoza dziedziny danej teorii” [w: Penrose, 1997, s.164]

Powodem pytania o prawomocność praw fizyki jest zapewne w dużej mierze fakt, że fizyka jest dziedziną mającą różne poziomy badań, toteż na wielu płaszczyznach może być definiowana jak i na wielu może formułować swoje tak zwane prawa. Dość wskazać na różnice oczywiste między mechaniką klasyczną a kwantową, tą ostatnią a tak zwaną teorią względności, między fizyką teoretyczną, eksperymentalną, stosowaną. W kwestii teorii jednak możemy wskazać na decydującą o różnicach cezurę, gdyż jest nią określona (przyjmowana) ontologia. Jest jednak możliwe, że rolę ontologii przejmie w całości matematyka, jakby realizując pomysł Wolffa, tym bardziej iż wielu teoretyków już dziś uważa, że ich przedmiotem badań są równania. Pożądana prostota w nauce wymusza porzucenie klasycznej, lub nawet tradycyjnie rozumianej ontologii, a w konsekwencji też rozumienie przedmiotu badań. Wheeler nie tylko podjął próbę geometryzacji fizyki, lecz jest także autorem pomysłu, który wygląda jak konsekwencja zastosowania zasady nieodróżnialnych tożsamości, sformułowanej przez Leibniza: „...propozycja Wheelera sprowadza się do tego, że wszystkie elektrony we Wszechświecie stanowią jedną cząstkę, która cały czas porusza się wprzód i wstecz w czasie. Innymi słowy Ty i ja, Ziemia, Słońce, Droga Mleczna i wszystkie galaktyki składają się z jednego tylko elektronu (oraz jednego protonu i neutronu), widzianego niezliczone tryliardy razy. Pozwala to wyjaśnić, dlaczego wszystkie elektrony wydają się jednakowe, a także dlaczego we Wszechświecie jest dokładnie tyle samo elektronów co pozytonów (ponieważ na każdy zygzak składać się musi jeden zyg i jeden zag). Innymi słowy, Wszechświat w połowie składa się z materii, a w połowie z antymaterii”. [Smolin, 2002,s.231] Więcej nawet, dodajmy, gdyż zestawiając ze sobą zasadę Leibniza i propozycję Wheelera wyjaśnić możemy nielokalny charakter mechaniki kwantowej. Nielokalność teoretycznie już istnieje jako jedna cząstka (jedną opisuje teoria), zaś praktycznie, czy faktycznie gwarantowana jest przez poruszanie się w czasie w przód i wstecz. Szkopuł w tym, że nadal nie wiemy czym jest sam czas, w czym to porusza się cząstka. Ale Davies zainteresowany jest kosmologicznymi implikacjami propozycji

Wheeler: „Związek między symetrią odwrócenia czasu a symetrią materia- antymateria jest w istocie bardzo głęboki.”[ibid.] Jeżeli miałby on polegać na tym, że antymateria byłaby związana z czasem o znaku ujemnym, materia zaś z czasem o znaku dodatnim, to raczej byłoby pochopnym stawianiem takiej hipotezy. Davies jednak dociekając dalej, pisze iż skoro we Wszechświecie występuje znaczna przewaga materii nad antymaterią, znaczy to, iż „...natura nie jest symetryczna pod względem ilości materii i antymaterii, a więc prawa przyrody nie są dokładnie symetryczne względem czasu” i formułuje zagadkę: „Procesy fizyczne, które doprowadziły do powstania materii kosmicznej, najprawdopodobniej w ekstremalnych warunkach Wielkiego Wybuchu musiały być niesymetryczne względem czasu, przynajmniej w niewielkim stopniu. Inaczej mówiąc, musiał mieć miejsce przynajmniej jeden podstawowy proces fizyczny, który nie był dokładnie symetryczny względem odwrócenia czasu.” [ibi.s.233]

Jeżeli po odsunięciu argumentu wiążącego kierunek poruszania się cząstek w czasie z materią lub antymaterią nie bylibyśmy w stanie wykazać, które z „pojedynczych” cząstek wymienionych przez Wheelera mają możliwość zmiany orientacji względem osi czasu, to albo istotnie skupiska antymaterii, znajdującej się przecie w naszym Wszechświecie stanowią enklawy cząstek i zjawisk zachodzących w czasie ujemnym (co wydaje się dziwnym przypuszczeniem), albo w ogóle Wszechświat na jakimś dostatecznie głębokim poziomie wykazuje, nazwijmy to, obojętność wobec czasu, albo istnieje jakiś powód odwracalności i być może jego świadectwo uda się znaleźć. Davies jednoznacznie pewien jest, że świadectwem tym są kaony, cząstki należące do grupy zwanej mezonami. Jeżeli jest tak, że kaony „łamają symetrię względem odwrócenia czasu” [ibid.], to nic dziwnego w tym, że stały się powodem poszukiwań innych przejawów takich zachowań cząstek. „Odkrycie, że kaony łamią symetrię względem odwrócenia czasu, dało początek serii poszukiwań naruszania symetrii względem T w innych obszarach fizyki cząstek elementarnych, jednak jak dotąd bez skutku”[ibid.] Jednakże, jako że brak odpowiedzi (na pytanie zadane przyrodzie) także jest jakąś odpowiedzią, musi się dać zinterpretować inne pytanie, które ten ewentualny brak odpowiedzi implikuje, o to mianowicie, czy świat cząstek nie jest podzielony (podzielność byłaby raczej konsekwencją naszej teorii i eksperymentu) na świat cząstek „pojedynczych” które nie łamią symetrii i stabilizują nasz zakres rzeczywistości (lub naszą rzeczywistość w zakresie makro) i świat takich cząstek, które jak kaony, czynią to i może tym samym są kluczem do innego wszechświata.

Wyjątkowość zachowań kaonów wręcz sugeruje wyobrażenia typu science fiction, w których mogą być one kluczem do wszechświatów równoległych, albo siostrzanych, lub

materiałem do budowy wrót czasu. Takim też fantazjom uległ Paul Davies, gdy przeczytał artykuł swojego wykładowcy (był nim Russell Stannard) na temat teorii, opartej na odkryciu, że kaony mogły „wyczyniać dziwne rzeczy”, z czasem [ibid.s.233] Owe „dziwne rzeczy” polegają na tym, że cząstki te, mając właściwości mezonów, oddziałują ze sobą bardzo silnie, czyli reakcja przemiany cząstki w inną zachodzi natychmiast. „Fizycy zaciekawieni sposobem rozpadania się kaonów zwrócili uwagę na osobliwe właściwości tych cząstek. Zwykły kaon powstaje dzięki oddziaływaniom silnym w okamgnieniu, w następstwie zderzenia dwóch silnie oddziałujących cząstek jądrowych. Jednak choć ulegają one rozpadowi na inne, równie silnie oddziałujące cząstki (piony), to proces ten trwa aż nanosekundę. Był to prawdziwy szok. Jeżeli cząstka powstaje w procesie trwającym jedną bilionową bilionowej części sekundy, to dlaczego jej rozpad nie odbywa się w tej samej skali czasowej i w identycznym procesie? Obie sytuacje powinny być symetryczne. To trochę tak, jak gdyby rzucić piłką do góry i czekać miliony lat, aż spadnie w dół. Co sprawia, że rozpad kaonu trwa biliony razy dłużej niż jego powstawanie?” [ibid. s. 234]

Po rzuceniu piłki w górę oczywiście chciałoby się wiedzieć, gdzie ona przebywa owe „miliony lat” (w czasie względnym), czyli dlaczego, lub w jaki sposób „piłka” łamie fundamentalną zasadę fizyczną odwracalności w czasie (w wyobraźniowym eksperymencie z piłką zachodzi jakby zawieszenie grawitacji, ale też przecie w czasie). Obecnie już wiadomo tyle przynajmniej, że „dziwne” zachowanie kaonów spowodowane jest tym, że w jego skład wchodzi „szczególny rodzaj kwarka- kwark dziwny”. [ibid. s.235] Złożoność kaonu więc tym samym nie jest jego samodzielnością, gdyż „dziwność” to efekt działania kwarka. Davies opisując historię badań nad kaonami, w trakcie których okazało się, że kaon obojętny ma „dwa różne czasy życia” i „cierpi na swego rodzaju permanentny kryzys tożsamości: nie wie czy jest cząstką K⁰, czy antycząstką K⁻ i cały czas oscyluje między nimi dwoma” [ibid. s.236,237], w końcu formułuje konkluzję: „To niespodziewane zachowanie oznacza, że kaony posiadają wewnętrzny zmysł rozróżniania przeszłości od przyszłości” [ibid. s.238] Nie bierze pod uwagę Davies tego, że ten „wewnętrzny zmysł” jest tylko właściwością, powodującą określone zachowania, interpretowane przez obserwatora jako „rozróżnianie” kierunku upływu czasu, a interpretacja może budzić wątpliwości w sytuacji, gdy nie wiemy czym jest czas. Toteż przypominając Kantowskie rozróżnienie intuitywnej wiedzy (znajomości) czasu, jako „zmysłu wewnętrznego”, od dyskursywnej wiedzy o pojęciu tegoż, można dalej zacytować fragment mówiący niemal o analogii: „Skromny kaon ma poczucie czasu tylko w ograniczonym sensie: zna różnicę między dwoma kierunkami upływu czasu, przeszłością i

przyszłością. Jednak w żaden sposób nie jest w stanie podzielić czasu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.” [ibid. s.239]

Dzielenia czasu może dokonać tylko inteligencja, gdyż tylko ona ustanowić może podział na przeszłość i przyszłość, rozdzielając je cezurą teraźniejszości. Cezura ta z egzystencjalnego punktu widzenia jest pożądanym „tu i teraz” bycia, oddającym raczej pragnienie stabilizacji, niż faktyczną realność egzystencji. Ale to właśnie „realność” w naszym istnieniu kojarzy się z „teraz”, jako czymś poza czasem, z chwilą prawdziwości, jak uchwyconego poza czasem schematu przedmiotu, który wydaje się nam wieczny, a w każdym razie dokonany (w jego przedmiotowości skończonej, a ważne że w naszej wyobraźni, jest wolny od konieczności i rozterek wyboru), a więc i „spełniony ontologicznie. Teraźniejszość dla człowieka jest jak dowód na inteligencję, bo ona ją ustanawia (dla Kanta byłby to dowód, że człowiek to rozum), jak spełnienie marzenia o życiu w krainie szczęśliwości (choć mit Raju nie zawiera przesłania o braku upływu czasu, to mówi bodaj o braku śmierci), bez cierpienia, zagrożeń, bólu, a w końcu bez sumy cierpienia, jaką upatrujemy w umieraniu i śmierci. Życie cielesne jest nie do pogodzenia ze szczęśliwością (stąd przekonanie Augustyna, że szczęście może w drodze łaski dać tylko Bóg), jak i nie do pogodzenia z upływającym czasem (dlatego mówi się o trwającym w czasie świadomym ego, choć by wystarczyło powiedzieć o świadomej sobie świadomości).

Być może wielu ludzi na pytanie o to, czy są szczęśliwi, dałoby odpowiedź pozytywną. W wielu, jeżeli nie we wszystkich przypadkach, przyczyną raczej byłby brak wiedzy o istocie szczęścia i przekonanie, że jest nim udane życie. Ilustracją historyczną byłyby filozoficzne szkoły starożytnych, w których nauczano jak osiągać szczęście, a każda dysponowała innym zestawem środków i przekonań co do istoty zagadnienia. Augustyn miał niewątpliwie jedną wykładnię i takiej też chyba szuka nauka współczesna, w której mówi się, oględnie do niej nawiązując, o uwarunkowaniu genetycznym lub tak zwanym hormonie szczęścia.

Uwarunkowanie biologiczne zastąpiło Platónskie uwarunkowanie wyborem losu, choć w tym na pierwszy rzut oka niezbyt poważnym temacie fizyk mógłby dodać, że decydującą rolę odgrywają „pewne procesy kwantowe zachodzące w mózgu”.

Do analogii fizycznej posuwa się także Ernst Poppel w „Granice świadomości” [1989, s.23] (PIW)))))) pisząc, „że układowi ruchu (układowi inercjalnemu) w teorii względności Einsteina odpowiada układ zmysłowy w przeżywaniu”. Tak jak widzenie czasu i przestrzeni (oraz ich mierzenie) zależy od układu inercjalnego, tak każdy z nas „widzi” rzeczywistość czasoprzestrzenną inaczej, inaczej ją przeżywa. Teoria względności daje możliwość porównywania pomiarów właściwych dla każdego układu inercjalnego (w sposób

bezwzględny), ale tego narzędzia nie używamy w komunikowaniu sobie różnic przeżywania, bo z grubsza należymy do jednego układu, ale z punktu widzenia mechaniki kwantowe owo „z grubsza” już nie obowiązuje. Nie dlatego, że każdy z nas jest innym obserwatorem (choć mógłby ktoś powiedzieć, że różnice istnieją i dajemy im wyraz w tak zwanych interpretacjach, czy to wyników eksperymentu, czy teorii), ale z tego powodu, że nikt (albo też żaden mózg) nie jest wyłączony z całości zwanej Wszechświatem. Toteż na jakimś poziomie życia, w części swej egzystencji, na niedostępnym jeszcze dla naszej świadomości obszarze subatomowym („procesów kwantowych zachodzących w mózgu”), stanowimy wspólnotę transcendentálną (by użyć tego zwrotu Husserla), Jest obszar ten niedostępny poznaniu, bo z pozycji obserwatora jesteśmy sami dla siebie jak kot w myślowym eksperymencie Schrodingera, z którym (kotem oczywiście) nie wiemy co się dzieje dopóty, dopóki nie nastąpi ingerencja spod znaku obserwacji (choć idzie o obserwowanie fotonu). Zapewne w tym także tkwi kłopot w przypadku badań nad prekognicją, bo jeżeli takowa istnieje, nie może być przedmiotem badań przeprowadzanych z poziomu makro rzeczywistości, eksperymenty nie mogą być powtarzalne, bo nawet ktoś mający takie, jak się mawia, zdolności, musi przyjąć postawę obserwatora, albo też jego świadomość musi obserwować własną świadomość, i nią kierować. Toteż Hawking negatywnie odpowiada na pytanie o możliwość przewidywania przyszłości przez naukę (także w nauce), z powodu rozwiązań równań zawierających w sobie element chaosu i dlatego również, że warunki początkowe obliczeń nie będą nigdy dość precyzyjnie dobrane (były tak dobrane na „początku” Wszechświata i choć nie jest on naszym dziełem, tylko w tym przypadku, w konsekwencji poznania warunków początkowych, będziemy mogli stosunkowo dobrze wyrokować na temat jego, Wszechświata, przyszłości). [1996]

Gdyby pozostać przy analogii do układów inercjalnych, nasze możliwości komunikowania sobie czegokolwiek na takiej płaszczyźnie są tak znikome, że przypomnieć tylko można pogląd Wittgensteina, iż komunikowanie jest złudzeniem i w ogóle nie zachodzi. Banalna granica odnoszenia się do przedmiotów w makro świecie, jaką jest nierozpoznawalna terażniejszość, niesie ze sobą zagrożenie dla realności przeżywania, jak twierdzi Poppel, która może być zakłócona, gdy będziemy „rozerwani między tym co było, a tym co będzie” [ibid. s.58] W takim „rozerwaniu” miałyby brakować „przytomności”, a zatem „czas siłą rzeczy musi stać się dla nas zagrożeniem”. [ibid.] Jednakże „nasze przeżycia dokonują się teraz, nie są teoretyczną mieszaniną złożoną z przeszłości i przyszłości” [ibid.], zatem są oczywistą terażniejszością dla każdego, kto nie „teoretyzuje” czasu, lub życia w czasie. „Teraz” nie jest więc granicą, lecz realnym „mechanizmem integracyjnym, który zespala następujące po sobie

wydarzenia w postaci postrzegania”. [ibid.s.59], a „trwanie tej teraźniejszości zamyka się w przedziale od 0,03 do 0,04 sekundy”. [ibid.s.55] „Mechanizm naszego mózgu” w tych ułamkach sekund zda się tkwić w zawieszeniu. Podobnie też jak w każdym mechanizmie, stan zawieszenia jednego z elementów nie oznacza takiego samego stanu dla innych. Dlatego zawsze możemy zakładać możliwość istnienia jakiegoś „ukrytego porządku”, a „granice sensu” jakie pojawiają się w dzieleniu materii (cząstek) na coraz mniejsze części składowe, są rezultatem pracy „mechanizmu naszego mózgu”, który „umożliwia pojmowanie następstwa zdarzeń” (lub tak musi postrzegać zdarzenia, aby po sobie następowały), mechanizmu którego działanie „ma charakter oscylacyjny, a więc jest zegarem”. [ibid.s.54]

Dla Kartezjusza wszechświat był zegarem (co Pascal skomentował słowami, że gdyby nawet tak było, nie byłby on wart godziny namysłu), dla Poppela jest nim mózg. W drugim przypadku nie powiemy, że nie byłby wart godziny namysłu, gdyż Poppel jedynie wskazuje na taką funkcję mózgu na obserwowalnym poziomie jego działalności, która jest analogiczna do funkcji mechanizmu zegara. Czy istnienie „zegara” pod postacią mózgu, przez analogię dowodzi istnienia czasu fizycznego (analogia ta, to Wszechświat-mózg- komputer kwantowy, a jej osnową są „procesy kwantowe”)? Jeżeli tak, to nie stanowi zarazem odpowiedzi na pytanie, czym czas jest. Analogia też daje powód po temu, by uznać wniosek jaki wysnuwa Poppel, iż „okres oscylacji świadczy o tym, że czas subiektywny przebiega w sposób nieciągły” [ibid. s.45,46], za błędny, gdyż świadczy tylko o tym, jak mierzone są owe oscylacje, a mierzone są przecie także w czasie.

Transcendentalne rozumienie czasu w odniesieniu do zasady antropicznej wydaje się być dzisiaj czymś oczywistym, gdyż umieszcza człowieka w całym spektrum ewolucji rzeczywistej. Jeżeli jednak tkwimy wyobraźnią w klasycznej ontologii, nasze „myślenie” może nas zwieść. Poppel wybierając jedną tylko definicję z „Krytyki czystego rozumu”, która mówi, że „czas jest koniecznym wyobrażeniem, które leży u podłoża wszelkich danych naocznych” [ibid.s.56], nie potrafi jej zinterpretować. Przeszkodą jest to, że nie wziął pod uwagę „omówienia transcendentalnego, stanowiącego punkt wyjścia i podstawę wszelkich późniejszych dociekań, jakie przeprowadził Kant. Z „omówienia” wynika, że musimy i możemy czas sobie wyobrażać, co nie przesądza o tym, jakie te wyobrażenia będą (każdy ma inne możliwości i inną wiedzę). Wynika także z „omówienia”, że ontyczne rozumiany nie tylko jest możliwością i koniecznością a priori naszych wyobrażeń, lecz wyobrażeń w ogóle, jakie wykonać może każda inteligencja uwikłana, ujmijmy to tak, w rozwój Wszechświata. Poza tą główną myślą, przenikającą wszystkie Krytyki, z powodu wielu definicji w nich spotykanych, które robią niekiedy wrażenie ze sobą sprzecznych, choć w całości dzieł

nawzajem się uzupełniają, pozostanie przy jednej musi spowodować interpretację chybioną. Píše też Poppel: , że „sposób myślenia Kanta o czasie nie uzasadnia filozoficznie pełnej skarbnicy doświadczeń ludzkiego przeżywania czasu. Pewne wymiary zostają wyłączone. Nie znaczy to, jakoby wypowiedź Kanta była fałszywa, lecz tylko, że jest ograniczona do pewnego wycinka ludzkiego przeżywania” [ibid. s.57] Zgodzić się z tym można pod jednym warunkiem, takim że Kant nie brał pod uwagę kontekstu psychologicznego percepcji upływu czasu i nie przewidział, że dwieście lat później badania takie ktoś podejmie. Gdy zaś idzie o „przeżywanie”, to cóż może w nim mieć szerszy zakres empiryczny niż doświadczenie transcendentalne?

Wracając do „konieczności” wyobrażeń , to jej konsekwencją są współczesne pytania o tak zwaną strzałkę czasu, ilość jego wymiarów, odwracalność kierunku upływu, ciągły lub dyskretny charakter, a wreszcie i póki co na koniec, charakter urojony. Po drugie, konsekwencją wyobrażeń samych jest, że odbywają się one, czy pojawiają w czasie. Po trzecie, sama konieczność wynika z naszej ontycznej konstytucji, w której „początek” człowieka (i życia) sięga „początków czasu”, w związku z czym czas jest tak we Wszechświecie i dla Wszechświata, jak w człowieku i dla człowieka.

Czas w znaczeniu transcendentalnym nie jest ani obiektywny, ani subiektywny, przedmiotowy czy podmiotowy, toteż nie wchodzi- powiedzmy- w korespondencję z żadną z teorii naukowych, czy z którąkolwiek z dziedzin nauki (Ernst Cassirer wyjaśnia dlaczego, wbrew pozorom, nie przeczy temu znaczeniu teoria względności, 1923), gdyż raczej wyjaśnia, w jaki sposób myślimy o tym zjawisku, a pozostaje w zgodzie tylko z jedną, wspomnianą już wyżej, zasadą współczesnej kosmologii. Ale fizyka i kosmologia prócz „rozumienia” musi też proponować teorie, a te zobowiązane są do przestrzegania reguł, które narzuca ontologia, nawet w przypadku, gdy miałyby nią być tylko matematyka. W tym zresztą punkcie istnieje zbieżność taka, iż prócz tego, że jako „zmysł wewnętrzny” (współcześnie ktoś może zauważyć, iż ma to sens tylko wtedy, gdy zgodzimy się, że zasada antropiczna jest prawdziwa) jest czas według Kanta także tożsamy z matematyką. Jego istnienie jest więc jak istnienie Platońskiego świata liczby, czemu świadectwo daje, jak to ujął Arystoteles „liczenie” i zdolność tegoż, toteż w jakimś sensie i zegary „liczą”, odliczają czas, ale pokazują tylko owo odliczanie, gdyż nonsensem byłoby mówić, iż pokazują coś, co w nich tkwi. Tak samo mózg nie demonstruje upływu czasu, a jedynie percepcję zmiany i następstwa. Stąd po pierwsze, gdyby chcieć pozostać przy przeżywaniu czasu, to tylko w kontekście psychologicznym, a ten nie zaowocuje teorią (przeżywanie o którym pisze Poppel, inaczej mówiąc, nie ma charakteru teoretycznego), po drugie, gdyby pozostając przy

perspektywie percepcji mówić, iż tak mózg, jak zegary, coś pokazują (że pokazują czas), to wtedy miałyby to sens (tylko i wyłącznie), gdyby wskazać się udało na poziom subatomowy obydwu (czy dwojakiego rodzaju) zegarów) i wykazać zarazem, iż to na nim zachodzi demonstrowanie (choć nie przeżywanie) czegoś, co istnieje jako czas. Na tym poziomie jest też dopiero możliwa teoria i wtedy mówić można, że czas jest w mózgu, jak i w zegarach albo, inaczej rzecz ujmując, że czas ma dopiero sens na poziomie ontycznym.

Przeżywanie czasu nie jest jego doświadczaniem, a jedyne doświadczanie jakie wobec czasu ewentualnie ma znaczenie, to doświadczenie transcendentalne. Gdy więc z teorii usuniemy doświadczenie rozumiane receptywnie, nie powinniśmy spodziewać się uzyskania jakichkolwiek treści dotyczących przeszłości i przyszłości (co teorie fizyczne znakomicie ilustrują), co oczywiście nie znaczy, że teoria nie posłuży do opisu tego co było (wyniku eksperymentu), lub tego co się zdarzy („możliwego doświadczenia”). Wyjątkiem może być tutaj kaon, ale o powodach tej wyjątkowości nie musi wcale decydować kwark dziwny, bo może kaon nie jest cząstką, a polem (lub nie jest wyłącznie cząstką), choć może jest to chybione przypuszczenie, to tak właśnie sprawa wygląda w przypadku tak zwanej cząstki Higgsa (zob. w: L. Lederman, D. Teresi, Boska cząstka, Prós. i S-ka, W-wa), „odpowiedzialnej” za to, że cząstki mają masę. W końcu więc przypuśćmy, że czas zaczyna mieć znacznie od momentu pojawienia się masy cząstki (czy foton jest dobrym kandydatem do dyskusowania takiego przypuszczenia?).

Gdy wypowiadamy się o jakimkolwiek przebiegu zdarzeń, mówimy że właśnie one zachodzą, używając terminu „teraz”, albo że miały miejsce w przeszłości, lub pojawią się w przyszłości. Słowo „w” sugeruje miejsce, w każdym razie istnienie czegoś, niemal jakiejś substancji. Czy jest to tylko problem językowy? Pytanie takie stawia Davies, dodając iż „Einstein wyeliminował absolutny podział na przeszłość i przyszłość, które miały być rozdzielone uniwersalnym momentem terażniejszości, chwilą „teraz.”” [op.cit.s.238] Owszem, wyeliminował „uniwersalną terażniejszość” (z teorii fizyki i kosmologii), ale nie pozaczasowe, jak nam podpowiada intuicja, albo intuitywna wiedza czasu, teraz.

14. Czy świadomość ma granice?

W przypisywaniu mózgowi jakichkolwiek funkcji mamy dużą swobodę, bo w końcu to on sam dla siebie, acz z poziomu umysłu, je określa. Najłatwiej przychodzi nam śledzić doznania, gdyż dzieje się to niemal automatycznie, ale automatyzm ten daleki jest od jednoznaczności, od wspólnoty przeżyć. Dlatego zapewne z takim trudem przekazujemy sobie wiedzę o naszych doznaniach i przeżyciach, w powściągliwości wynikającej ze zwątpienia w to, by moje uczucia w jakikolwiek sposób i w najmniejszym chociażby stopniu, stały się też udziałem kogoś innego. Powody różnic wyjaśnia psychologia, czy neurofizjologia, w każdym razie nauki empiryczne, co do których zaufanie nasze wystawione jest na próbę, gdy gdzieś w głębi świadomości tkwi przekonanie, że badania dotyczą niemal naszej duszy, tej wyłącznej i autonomicznej własności, może jedynej prawdziwie, naszego ego. Szczególnie „we znaki daje się nie tylko niejednorodność tego, co optyczne, z tym, co akustyczne, wobec niejednakowego czasu trwania ich „przeróbki” na język mózgu”. {Poppel, op.cit.s 52} , gdyż wpływa ona na harmonię w czasie procesów podejmowania decyzji. [ibid.s 53] Tracimy „czasową harmonię”, gdy jedna z reprezentacji, świata akustycznego, lub świata optycznego, jest uszkodzona. [ibid] Pojawiają się „niezależne przebiegi czasowe”: „przykłady dostarczają nam pacjenci cierpiący na psychozę alkoholową lub tak zwany zespół Korsakowa. (...) Niektórzy psychiatrzy przypuszczają, że w tej chorobie zanikają selektywnie tylko „znamiona czasu” przeżyć. Innymi słowy znaczy to, że wskutek procesu chorobowego do porządku następstw wkraść się nieporządek. I właśnie na tej podstawie- tak należałoby sądzić- pacjenci zaczynają „konfabulować”, a więc mówić bez sensu.” [ibid.s.53]

Porządkujące znaczenie czasu ważne jest też w obserwowanej przez nas przyrodzie, gdzie „czas służy do tego, aby wszystkie rzeczy nie działały się naraz” (wypowiedź Wheelera). Jednak w niej to my jesteśmy obserwatorami, zatem nic dziwnego, iż dla wielu czas ma tylko dla nas znaczenie, a jego rola integracyjna powoduje, że odnajdujemy dla takiej funkcji umysłu punkt odniesienia stały, nazywając go terażniejszością. W ten sposób jest ona także egzystencjalnie relatywna, czyli tak jak każdy ma swój czas, tak też ma swoją terażniejszość. Grecy starożytni dla oceny życia mężczyzny stosowali kryterium zwane akme, będące

szczytowym okresem działalności. Przypadał on oczywiście w środku okresu czasu, życia i trwał zazwyczaj od roku, do dwóch lat. Akme dzieliło życie na przed i po nim, z pominięciem daty urodzin i śmierci (te ustalali dopiero historycy). Aby moment taki wyróżnić, potrzebne były jakieś dane empiryczne, a te oceniano pod względem osiągnięcia jakiejś cnoty, sukcesów, dóbr, pod kątem rozwoju życia umysłowego, psychicznego, politycznego, albo twórczej wydolności w jakiejś dziedzinie. Stosowali więc w praktyce kryterium „teraźniejszości” w egzystencjalnym, ale i zarazem społecznym znaczeniu. Rozwój ego być może spowodował odejście od tego zwyczaju (lub spowodowało go odejście od dawnych obyczajów) i każdy sobie pozostawiony dokonuje ewentualnie takiego podsumowania, wyznaczając ów punkt szczytowy, lub moment zwrotny w życiu. Kryteria empiryczne nie mają znaczenia, mogą być różne, ale tajemniczy zwrot egzystencji od nich nie zależy, jak nie zależy również od stanu zdrowia, czy kondycji fizycznej, albo psychicznej, bo któż może z całą pewnością powiedzieć, kiedy jego życie jest akurat w połowie. Czy straciliśmy ten instynkt Greków? Raczej nie ale, jak się rzekło, obyczaj poszedł w zapomnienie. W filozofii pozostał jednak jego ślad, widoczny wyraźnie u wielu pisarzy, starających się znaleźć tak kryterium naszego wyróżnienia w świecie, jak oceny przebiegu i spełnienia egzystowania (lub przyczyn jego niespełnienia). Sokrates namawiany do ucieczki z więzienia odmówił, twierdząc iż poczuwa się do lojalności wobec państwa (specyficznego, jakim było polis, a więc raczej do lojalności wobec obywateli, czy społeczności), oraz że uważa swoje życie za spełnione. Ilu wśród twórczo działających na jakimś polu, w sztuce, nauce, filozofii, mogłoby (pomijając kryterium wieku), powiedzieć podobnie? Bodaj podobnie na łożu śmierci Beethoven wyznawał, że uczynił wszystko, co przedsięwziął (uznał może, iż IX symfonii nie warto kończyć, albo zmienił perspektywę, jak ktoś z dowcipu, kto zwierając się koledze rzekł: mówili mi że jak będę w tym wieku, to nie będę mógł współżyć z kobietą; jak to nie mogę, ja po prostu nie chcę).

Kryteriów oceny egzystowania, jak nazw własnych drogi, którą przechodzimy, nie jest wiele. Kierkegaard nazwał (nie wymyślił) trzy stadia („na drodze życia”): estetyczne, etyczne i religijne. Najbardziej charakterystyczne w stadium estetycznym życie wiódł Casanova, w stadium etycznym „wyobrażony” przez Kierkegarda „rycerz wiary”, w stadium religijnym „przypomniany” Abraham. Można przez wszystkie stadia przechodzić, ale można też w jednym z nich utkwąć i mimo chęci zmiany oraz czynionych wysiłków, pozostać. Zachwyty (estetyczny) miał bodaj Kierkegaard dla pierwszego, sympatię dla drugiego i niemy (religijny) podziw dla trzeciego. W natłoku informacji, pokus i zagrożeń, broniące swej autonomii ego zda się dokonywać wyboru najłatwiejszego, bo estetycznego. Czym innym jest

jednak wybierać, a czym innym wytrwać. Nie mówiąc już o tym, że wyboru za nas zazwyczaj dokonują inni, trwanie w każdym z trybów jest trudne, jest nie do pozazdroszczenia ba, czasami, jak Duńczyk gdzieś dodał, niemożliwe. Każdy z trybów to jak odmienna perspektywa życia przed człowiekiem, który rzadko lub nigdy zdaje sobie sprawę z tego, że idzie jakimś torem wytyczonym, determinowanym przez czynniki, na które, mimo dumy ze swojego ego, nie ma wpływu. Ci, którzy sobie to uświadamiają, mogą korzystać z podpowiedzi filozofii, ale przeważnie przekształcają je w hasła ideologiczne, gdy jedyna możliwość, z jakiej mogą korzystać, jest zawarta w ich własnej świadomości, a tą poruszyć można ku prawdzie tylko poprzez kontemplację. Każdy też z trybów jakąś prawdę prezentuje: ten „najprostszy”, prawdę kontemplacji sztuki, lub twórczości w sztuce, ale pod warunkiem, jak to Schelling wyraził, dostępu do absolutu, który niezaprzeczalnie, lub niejako z natury, jest właściwy geniuszowi, etyczny prawdę moralności, która nie wyklucza udziału w pozostałych (choć nie jest to udział zbyt głęboki), religijny, prawdę wiary (polega on na zawieszeniu etyki, jak u Abrahama i na „namiętności”). Odnosnie pierwszego jakby komentarz daje Derryl Reaney, pisząc iż „medytacja oznacza przebywanie w terażniejszości” [1993,s.210], acz dodać już możemy, że taka „teraźniejszość” równie dobrze może być nazwana „wiecznością”. Piękno, jak argumentuje Reaney, „nie jest romantyczną abstrakcją. W przeciwieństwie do upływu czasu, fikcji stworzonej przez ego, piękno jest realne i może być przedmiotem poznania”. [ibid.s.209]

Wielu uprawiających aktywnie i twórczo naukę stosuje kryterium estetyczne, jak gdyby ocena piękna jakiegoś wzoru, równania, teorii jeżeli nawet nie przesądzała o ich prawdziwości lub użyteczności, to przynajmniej działała jak zachęta do dalszej analizy i badań. Piękno nauki i w nauce idzie w parze z pragnieniem poznawania świata, a emocjonalny charakter tego naturalnego nastawienia stanowi bez wątpienia jedną z głównych cech, dających świadectwo człowieczeństwa.

Popęd eksploracji znajduje swe ujście także w dziele sztuki, której tworzenie, aczkolwiek podporządkowane jakiejś logice, w większym stopniu wiąże się z natchnieniem, impulsem, znaczenia którego sam twórca najczęściej sobie nie uświadamia, nawet mimo tego, że dzieło może być wykonywane na jakieś konkretne zamówienie. Po ukończeniu dopiero wynik pracy okazuje się mieścić w jakimś nurcie, lub go przekraczać i jako przedmiot podlega też jakiejś ontologii, która w przypadku dzieł wielkich i przełomowych, uwidacznia się dopiero po latach. W nauce teoria (także przecie dzieło wyobraźni i logiki) rzadko wykracza poza zastaną, jakby istniejącą w obrębie paradygmatu, ontologię i nawet tak zwane przełomowe odkrycia stanowią zazwyczaj krok na utartej ścieżce. Dlatego fantastyka

naukowa śmiało przejmując rolę przewodnika, wskazującego bez zahamowań kierunki w których podążać może myśl nie obciążona odpowiedzialnością za zgodność z tak zwaną empirią. Oszałamiający rozwój techniki i technologii otwiera możliwości poznawcze, które zdają się sięgać poza zasłonę rozciąganą dotąd przed nami z powodu ograniczonych możliwości percepcji, ale jak powiedział Wilczek, „jesteśmy na końcu początku”. Nikt zda się nie mieć wątpliwości co do tego, że początek nowy nastąpił. Ale Poppel jakby nie podziela optymizmu, stwierdzając coś oczywistego, że mózg, w którym zlokalizowane są wszystkie funkcje czuciowe i umysłowe „mieści się w naszej głowie” i „nie jest dowolnie wielki”, zatem musimy uświadomić sobie, że „istnieje tylko ograniczona liczba funkcji”. [op.cit.s.138, 139] Jakkolwiek musimy założyć, że w każdej części mózgu „reprezentowana” jest „określona funkcja, a czasami nawet kilka”, wszystkie one są stosunkowo dobrze określone i zlokalizowane, to jednak niewiele o nich powiedzieć możemy więcej ponad to, co jest obserwowane tak w naszych zachowaniach, jak i percypowaniu świata.[ibid.]

Pisząc w zasadzie książkę pod tezę mówiącą iż istnieją granice naszej świadomości, Poppel nie zauważa, że ograniczona jest świadomość funkcji mózgu, gdy one same dotąd dobrze nie rozpoznane zda się ograniczeniom żadnym nie podlegają. O ograniczeniach wszakże wręcz musi mówić empiryk, lub zakładać istnienie takowych w celu ich zlokalizowania i dookreślenia, wprowadzając ów pierwszy warunek konstytuowania przedmiotu, jakim jest (według Fichtego i Schellinga) wspomniana już wyżej „granica”. Jednakże jest ona u autora omawianego dzieła też związana z jednostronnie stosowanym kryterium funkcji mózgu, jakim jest odczuwanie, z pominięciem funkcji poznawczych. Te zaś całkowicie zmieniają perspektywę świadomości i możemy wtedy powiedzieć, iż nie ma żadnego teoretycznego uzasadnienia dla stwierdzenia, że „...istnieją tylko te funkcje psychiczne, które znajdują miejsce w naszych głowach”, a tym bardziej żadnego uzasadnienia logicznego, by mówić, iż „dostały się one tam jako konsekwencja konieczności wynikających z rozwoju filogenetycznego.” [ibid.] Argumenty na rzecz pierwszego zastrzeżenia znajdujemy w psychologii C.G. Junga (choć oczywiście może ktoś powiedzieć, że nie wieży w istnienie nieświadomości zbiorowej), lub ewentualnie w omawianej wyżej kwestii analogii Wszechświat- mózg- komputer kwantowy, zaś w drugim autor właściwie sam sobie przeczy, bo gdy funkcje „dostały się” do mózgu, to nasuwa się pytanie skąd, gdzie były wcześniej, no i oczywiście spostrzeżenie, że jeżeli były gdziekolwiek, to poza mózgiem. Jeżeli funkcje psychiczne w mózgu się pojawiły w wyniku rozwoju filogenetycznego, to oczywiście, wraz z rozwojem mózgu pojawiały się stopniowo, lub ewolucyjnie. Przyrodnik wszakże, posługujący się zasadą racji dostatecznej, poszukujący przyczyny jakiegoś zjawiska

w innym zjawisku, jedno traktuje jako zewnętrzne wobec drugiego, analizując potem wzajemne oddziaływania i zależności. Starożytni w taki sposób dochodzili do pytania o przyczynę wszystkiego pod postacią jakiegoś arche, logosu i nous (rozumu). Takie funkcje i właściwości naszego umysłu istniały zatem w ich wyobrażeniach już przed tym, zanim sam umysł się pojawił. Współcześnie zaakceptować możemy takie wyobrażenie po pewnej modyfikacji, mówiącej iż istniały (i nadal istnieją, jakby w znaczeniu aktu Arystotelesa) przesłanki ewolucji (przy dobrze dobranych parametrach początkowych), w tym także rozwoju filogenetycznego. Przesłanki wszakże to coś innego niż znane obecnie funkcje, czy to w znaczeniu emocji, czy zdolności poznawczych.

Nie jest konieczne formułowanie analogii, by wytknąć błędy w rozumowaniu, albo niewłaściwe stanowisko badawcze, gdy ktoś omawiając zjawiska przyrodnicze (zalicza się do nich przecie także funkcjonowanie naszego mózgu), stosuje klasyczną ontologię, wnioskując o relacja i funkcjach tak, jak gdyby zachodziły one między przedmiotami. Gdy Poppel publikował swoją pracę (rok 1985), nikt nie przewidywał możliwości zbudowania komputera kwantowego, choć perspektywę obliczeń kwantowych zawierała wspomniana wyżej idea Richarda Feynmana (w roku 1982), a zapowiedź wykorzystania nowych technik obliczeniowych, pod postacią algorytmów kwantowych ogłosił David Deutsch (w roku 1985). Sposób myślenia prezentowany przez Poppela był wówczas raczej typowa dla przyrodników, bo jedynie od strony filozofii można się było spodziewać wskazówki na temat możliwości spojrzenia ewolucyjnego. Niemnie już wtedy komputer był osiągnięciem technicznym, które ujawniło bodaj czy nie odwieczną tendencję w myśleniu o maszynie, inteligencji, twórczości takie, jak gdyby jedynym specjalistą w tej dziedzinie był człowiek, który wymyślić może sam ewentualnie coś jakościowo lepszego, niż dotąd „wymyśliła” Natura, a dała tendencja ta swój wyraz w dyskusjach nad możliwościami stworzenia tak zwanej sztucznej inteligencji. Poppel wbrew deklarowanemu monizmowi nie myśli jak monista, dlatego wpada na trop „ograniczeń świadomości” taki, że wiąże je z pojemnością mózgu, gdy tymczasem nie tyle świadomość sama jest ograniczona czymkolwiek, ile to, że mamy określoną jej świadomość, tak jak ograniczony jest dyskurs z powodu granic języka. Gdy ten matematyka już swobodnie przekracza, bodaj jedynym pozostaje ograniczeniem ontologia, która trwa w potwierdzaniu receptywnej zdolności rozpoznawania tego, co mylnie nazywamy przedmiotem poznania. Inaczej mówiąc, mimo iż trudno nie zauważyć, że mózg spełnia tylko określone, lub ograniczone swoją budową funkcje, to przecie równie oczywistym jest, iż granice postrzega, lub jak wyrażali się w tej kwestii Fichte i Schelling „ustanawia” nie świadomość, lecz świadomość tejże. Jeżeli więc w psychologii transpersonalnej bada się ewoluującą

świadomość, to dzięki temu, że poszerza się dostęp świadomości tego, co ewoluowało. Poniekąd jest to jak Schellinga filozofia, będąca historią samowiedzy, lecz z naciskiem położonym na podstawy i przesłanki empiryczne badań oraz, praktyczne zastosowanie ich wyników. Wobec nauk empirycznych filozofia jest w kontekście problemu świadomości teorią człowieka.

15. Ewoluuująca świadomość

Oczekiwania jakie mamy w stosunku do teorii nie dotyczą wyłącznie odpowiedzi na pytania poznawczej natury, lecz także tego, w jaki sposób i z jak korzystnym wynikiem możemy ją stosować. Czego wszakże miałyby dotyczyć korzyść w przypadku teorii człowieka? Cokolwiek sobie cenimy, wiedzy o tym dostarcza nam umysł. To w nim, co Kant nazwał rozumem, odpowiada za poznanie w każdej dziedzinie, tak praktycznej jak i teoretycznej, ale jest mało prawdopodobne, by z tej obiektywnej wykładni człowieczeństwa, z racji różnic w zdolności do posługiwania się nim, czy w ogóle pragnienia bycia rozumnym, można było uczynić przedmiot jakiegokolwiek teorii. Nawet sam Kant, aczkolwiek konsekwentnie we wszystkich swoich pracach tak zwanego okresu krytycznego analizował warunki a priori, jakie spełnia rozum, a konieczne do tego by było możliwe poznanie, raczej z powodu istnienia zjawiska zwanego nauką prowadził rozważania. Zainspirowały one

następców jednakże również dlatego, że Krytyki przedstawiły pełnię autonomii ludzkiej podmiotowości, z którą Fichte uporał się w „Powołaniu człowieka” w taki sposób, że przedstawił całą paletę korzyści, jakie jego zdaniem płyną z uświadomienia sobie konsekwencji wynikających ze stanowiska (lub nastawienia) idealistycznego (przeciwstawianego dogmatycznemu). Właśnie „uświadomienie sobie” dopiero inicjuje refleksję, która może wyjść poza „naturalne nastawienie”, jak to nazywał Husserl, ku świadomości fenomenologicznej. Ta zaś, za zagadnienie nadrzędne przyjmując sens, znaczenie istotę każdego przedmiotu badań, bazuje na intuitywnej „znajomości” eidos, na intuicji eidetycznej, której istnienie i działanie wykorzystywali twórcy systemów dedukcyjnych. Robili to bezwiednie, w przekonaniu że niemal wyłącznie dedukcja jest narzędziem służącym do wznoszenia gmachu systemu i choć Fichte zwrócił uwagę na to, że „wiedza nie jest rzeczywistością, właśnie dlatego, że jest wiedzą,” problem z intuicją poznawczą okazał się na tyle poważny, że dopowiadano tylko jakieś treści, lub funkcje do Kantowskiej „naoczności” (np. Fichte dopowiedział do intuitywnej znajomości przestrzeni czasu „czyn”, Schelling definiowany negatywnie „absolut”, Schopenhauer „przyczynowość”) i dopiero Husserl zauważył, że prócz wiedzy a priori przestrzeni i czasu mamy także intuitywną wiedzę (znajomość) sensu, eidos. Gdy zatem zdanie Kanta, że „wszystko ma sens tylko z punktu znaczenia człowieka” znaczyło dla niego, że sens jako zrozumienie i interpretacja są dziełem człowieka, czyli wynikają z możliwości transcendowania (sens jest więc terminem użytym w znaczeniu transcendentnym), to dla Husserla sens jest transcendentnym i immanentnym pospołu, co znaczy, że naprawdę jest transcendentalny. Odkrycie intuicji sensu (istoty, eidos) nawiązywało do problemu intuicji intelektualnej, której istnienie Kant odrzucał. Poświęcił jednak temu tematowi tak wiele miejsca w swoich dociekaniach, że jego następcy mieli z czego korzystać, a że tworzyli systemy bez obawy o ewentualną niezgodność z nauką (czego unikał Kant), bez wahania przyjmowali ten rodzaj intuicji za fakt i tylko od przyjęcia możliwie ogólnej przesłanki wnioskowania zależało już, co intelekt, by tak rzec, wykreuje.

Każdy z systemów filozoficznych ma jakiś własny sens. Choć w jego odszukiwaniu każdy kieruje się dowolnie dobranymi kryteriami, czy to stylu literackiego, czy emocji, czy kryteriami emocjonalnymi bądź estetycznymi, jego twórcy raczej przyświecała jedna myśl, lub jedna intuicja potrzeby jego skonstruowania. Stworzona przez Husserla fenomenologia przełamuje reżim wnioskowania dedukcyjnego i wnosi, na pierwszy rzut, oka dowolność filozoficznego myślenia. Rzecz jednak w tym, że ufundowana na gruncie fenomenologii ontologia fundamentalna dopuszcza swobodny wybór „przedmiotu” i dopiero dopowiadanie

do niego różnych „właściwości” ukazuje nam sedno sprawy, albo sedno „sensu.” Nie bez znaczenia przy tym jest wiedza jaką dysponujemy, bo ona pozwala nam na bardziej adekwatną interpretację czy to dzieła literackiego, muzycznego, plastycznego, naukowego, czy filozoficznego. Jeżeli zatem kierując się możliwością swobody wyboru przedmiotu dociekań zastosujemy kryteria ontologii fundamentalnej, to w pierwszym rzędzie musimy podać powód wystarczający jego wyodrębnienia z reszty świata. W przypadku przedmiotów tak zwanego doświadczenia potocznego, a raczej potocznych doznań, o wyodrębnieniu tym decyduje cel użycia. Gdy jednak za przedmiot uznamy człowieka, użyteczność jest skutecznym wyróżnikiem tylko politycznie, albo ekonomicznie, czy nawet historycznie, lecz zawsze nagannym nastawieniem (albo nagannie przyjętym kryterium) moralnym i mało efektywnym (jakby na potwierdzenie) filozoficznie. Dla porządku jednak winniśmy przyjąć, że i w tym przypadku, przedmiot możliwej teorii musi spełnić warunek podstawowy, bezwzględnie nie do pominięcia, taki mianowicie, że musi być jeden.

Analogia do jednego elektronu, protonu itd. Wheelera wydaje się być mało przydatna. Niemniej, jako że jest w ogóle możliwa, rozważmy w jaki sposób i w jakim zakresie może mieć ona konkretne znaczenie. Pierwsze, godne uwagi, jest znaczenie mitologiczne, gdy teoretyczny wymóg „jednego przedmiotu” da się spełnić przez wskazanie „pojedynczej” racji dostatecznej jego istnienia. Racją tą w naszym przypadku jest „wspólny przodek” (mit Adama i Ewy) lub, nie mniej wspólne, tak zwane ogniwo pośrednie. Drugie jest takie, że konieczność wyodrębnienia zmusza nas do podania przynajmniej jednej cechy, dającej po temu podstawy, lub racje. Niewątpliwie cechą taką w naszym przypadku jest (zgodna z definicją homo sapiens) cecha myślenia, poznawania, zdobywania i propagowania wiedzy, mogącej przybrać kształt przekazu abstrakcyjnego. To, że przekaz taki wraz z chwilą jego powstania zyskuje własną ontologię („żyje własnym życiem”), zauważyli już sofiści. Obok myślenia więc winniśmy wymienić jego efekty, oraz cechę kreatywności, tworzenia ontologii przedmiotu (nie samego przedmiotu). W jaki sposób to czynimy, jakiej używamy aparatury pojęciowej, jaki przedmiot kreujemy, to sprawa drugorzędna. Ważne jest, że czynimy to jako istoty świadome, choć nie zawsze uświadamiamy sobie wszystkie aspekty naszych działań. Świadomość możemy uznać za jedyną bezwarunkową właściwość wyróżniającą nas w świecie o tyle, o ile jesteśmy jej świadomi, gdyż nie ma żadnych powodów po temu, że świadomość sama jest wyłączną cechą człowieka. Pomijając dywagacje o ewentualnym istnieniu istot rozumnych we Wszechświecie, możemy przypomnieć rozważania Teilharda de Chardin jako przykład podówczas kontrowersyjnych pomysłów, które współcześnie, dzięki większym możliwościom czynienia odniesień do nauki, mogą być przyjmowane już nie tylko

jako dzieło poetycko natchnionego, filozofującego naukowca (był paleontologiem i geologiem) i pisarza. Całość jego dorobku jest jak poszukiwanie śladów duchowości w świecie, a próbując jakoś obszerne dzieło o wielorakiej tematyce objąć jedną nazwą, Norbert Wildiers znajduje, że jest to synteza hipotez i odkryć nauki współczesnej, czy „fenomenologia wszechświata”. [1967, s.5, Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi, PAX]

W wieku dwudziestym przekonanie że Wszechświat ewoluuje ustąpiło miejsca pewności potwierdzonej teorią Wielkiego Wybuchu i zaobserwowaniem ucieczki galaktyk. Schellinga „ewolucjonistyczna metafizyka” została „odziana w pojęcia informatyczne przez Borrowa i Tiplera” pisze Witold Marciszewski [2007. s.97; Człowiek- twór wszechświata i jego współtwórca, w: Człowiek: twór wszechświata-twórca nauki, red.

M.Heller, R.Janusz < J. Mączka] dodając: ”Ma ta metafizyka kontynuacje i analogie w Anglii i USA (w tym nurcie jest po części twórczość C.S. Peirce, a), a potem Teilharda de Chardin”. Dlaczego system Schellinga ma być metafizyką, trudno odgadnąć, w każdym razie fizyką nie jest, tak samo jak filozofia francuskiego kontynuatora myśli ewolucjonistycznej.

Współcześnie takie widzenie świata jest powszechne w nauce, a zgodność „metafizyki” z nauką zapewnia wspólne im podłoże fenomenologiczne. Myśl ewolucjonistyczna „nabiera nowych barw, gdy modelu do pojmowania, czym jest Geist, dostarcza nam pojęcie algorytmu czy programu (jak to jest u wspomnianych Borrowa i Tiplera)” [ibid.], ale świadomość fenomenologiczna pozostaje. Ona to kierując refleksję w stronę poszukiwania sensu powoduje, że nawet w obliczu niemożności stosowania zasady racji dostatecznej, postuluje się istnienie głębszego poziomu badań. Poza wspomnianą zasadą zatem, gdy przyczynowość klasycznie rozumiana zawodzi, konieczność znalezienia poza przedmiotowej przyczyny zjawisk powoduje przywołanie w zastępstwie terminów pomocniczych: programu, algorytmu, bądź ducha. Postępowanie takie ma jednak miejsce tylko wówczas, gdy poddajemy się intuicji eidetycznej, by „na drodze fenomenologicznej dojść do spójnego obrazu świata”, jak pisze Wildiers o filozofii Teilharda de Chardin, dodając też stosowny cytat: „Według mnie, nie może być prawdziwie i w pełni ewolucjonistą ten, kto nie dostrzega i nie uznaje tego psychogenne skupiania się świata w sobie.” [1967, s.51] Ale to „skupianie się” działa zarazem jak jakaś siła odśrodkowa, będąca motorem zmian, będących jak „ruch kosmiczny ku coraz większej świadomości”, co „odzwierciedla się najwyraźniej w ewolucji biologicznej”. [ibid.s.73] Dalej mamy zapowiedź pojawienia się formuły zasady antropicznej, albo wyjaśnienie konieczności jej sformułowania: „Ewolucja biologiczna doprowadziła do pojawienia się człowieka, a zatem mamy prawo twierdzić, że najgłębsza natura świata przejawia się w człowieku. „Historia życia – to tylko (...) rozwój świadomości, przesłonięty

morfologią.” Oczywiście Teilhard de Chardin nie był pierwszym, który zwrócił uwagę na psychiczny składnik struktury wszechświata.” [ibid. s.74]

Jeżeli świadomość jest „psychicznym składnikiem struktury wszechświata”, to czy Wildiers uznałby za żart stwierdzenie, że poszerza się ona wraz z rozszerzającym się Wszechświatem? Mimo żartów wszak można mieć zastrzeżenie co do tego, iż możliwe jest, by mieć „więcej świadomości” (lub by było jej w świecie), albo mieć „więcej świadomości” (lub by miał jej świat), gdy ocena poziomu zależy od samoświadomości, co znaczy, że raczej winniśmy wyrażać intuicje które jej dotyczą, słowami: większa świadomość świadomości, lub wyższy poziom uświadomienia świadomości. Gdy ma ona ontyczne („kosmiczne”) znaczenie, ocena jej zakresu funkcji dokonywana jest poprzez świadome stwierdzanie faktu. Ktoś więc może powiedzieć, że ma relatywnie większą lub mniejszą, bardziej lub mniej rozbudowaną świadomość tylko wtedy, gdy jest tego świadom. Takie słowne spory (ewentualne) nie dają jednak żadnej odpowiedzi na pytanie o sedno sprawy, a leży ono bodaj w tym, na ile świadomość jest otwarta, by się tak wyrazić, niezależnie od tego, w którą stronę i ku czemu, a sama „otwartość” pozwala na ponowne odwołanie się do analogi ze wspomnianym komputerem kwantowym, co może znaczyć tak samo możliwość otwarcia na innych ludzi, jak na inne światy. Poza takim otwieraniem się ku czemuś (komuś) i poza funkcją zwrotną jest jaźń.

Świadomość własną jak i drugiego człowieka możemy stosunkowo dobrze poznać właśnie dzięki temu, że jesteśmy jej świadomi i cała psychologia w raz z psychiatrią bazuje na tej funkcji sprzęgania się tego, co jest poznawane z tym, które poznaje. W przypadku jaźni takiej możliwości nie ma, toteż bądź powątpiewać możemy w jej istnienie, bądź uznać, że nie przysługują jej żadne cechy indywidualne, wyróżniające także jaźń jednej osoby od innej, czyli, jeżeli zjawisko istnieje to ewentualnie wspólne wszystkim najgłębsze podłoże życia psychicznego, duchowego, jako namacalny niemalże byt ludzki w ontycznym zakresie, lub też w znaczeniu fenomenologicznym sens (eidos) tego co w każdym z nas jest po prostu człowieczeństwem. Ten ostatni motyw interpretacji jaźni byłby zbieżny ze stanowiskiem psychologii humanistycznej, podług której każdy człowiek jest jednakowo, źródłowo, genetycznie dobry i taki sam jak inni, czyli na poziomie nazwanym przez Husserla (w jego „Medytacjach kartezjańskich”) wspólnotą transcendentálną, mającą szansę na zrealizowanie się kiedyś (lub dającą takie szanse) na płaszczyźnie społecznej. Gdy więc pytamy o wykładnię możliwej ontologii człowieka, czy też jego „teorii”, mamy do dyspozycji Platonską duszę, Kantowskie myślenie (rozum), ducha lub jaźń (Schelling, Hegel). Ta ostatnia, zwłaszcza w psychologii Alfreda Adlera jest dobrym kandydatem ostatecznej, lub

podstawowej „obiektywności” jako „jaźń idealna” (przeciwstawiona „idealnemu ego” postulowanego przez Freuda). Jednak najwięcej obiecuje Junga „nieświadomość zbiorowa”, która przekracza indywiduum dając podstawy psychologii człowieczeństwa (realizowanej przez wspomnianą wyżej psychologię zwaną transpersonalną, lub ewolucyjną). Jeżeli w refleksji nad ustaleniem wspomnianej wykładni ulegamy grze wyobraźni, to w pierwszym rzędzie z powodu iluzji wspólnoty ego, która wydaje nam się, jako coś ustanawianego cywilizacyjnie przez nas samych, czymś „wymyślonym”, a więc lepszym od przyrodzonego bycia tym, kim jesteśmy egzystencjalnie. Poczucie istnienia ego jako „wymyślonego człowieka” skłoniło zapewne Kierkegaarda do walki o subiektywność, której przykładem realizacji był „rycerz wiary”. To samo poczucie kierowało też Nietzsche, który głosząc apoteozę życia, ponad tym co wymyślone, wskazywał na jego realizację dokonywaną przez nadczłowieka. Ale „pomyślane” dlatego tworzy ego wyalienowane, bo odrywa je od ontycznych źródeł, a wzmocnienie tej alienacji następuje poprzez świadomość świadomości. Świadomość sama wszakże nie jest czym pomyślanym, dlatego Teilhard de Chardin właśnie ją przyjmuje z wyznacznik egzystencji i przydając jej prymat wywodzi z tego zasady swojej filozofii: „Zasadą najważniejszą z logicznego i psychologicznego punktu widzenia jest głębokie przekonanie, że byt jest dobrem, tzn. że: a\ byt jest lepszy od niebytu, b/ byt pełniejszy jest lepszy od niepełnego”, co prowadzi do wniosków, że „a/ byt świadomy jest większym dobrem od nieświadomego, b/ wyższa świadomość jest większym dobrem od niższej”. [1967,s.8]

Wiązanie świadomości z bytem a nie z ego, to bardziej ogólnie ujęty problem egzystencji, bez wskazań jakiegokolwiek wykonania, acz zaznaczyć należy, iż ani dla Kierkegaarda, ani dla Nietzschego ich modelowa nie oznacza ideału do naśladowania. Pierwszy wskazuje tylko na enigmatyczną cechę pozaczasowej pewności egzystencji, drugi na nie mniej enigmatyczną cechę nadczłowieka, którą była godność. Aby mówić o naśladownictwie konieczne jest wprowadzenie w obręb egzystencji, sacrum, a o tym (jak i naśladowaniu) dopiero mówić możemy w kontekście życia Chrystusa, bądź Buddy.

W zachodnim kręgu kulturowym życie bez ego wydaje się czymś niewykonalnym i niebezpiecznym, bo oznacza stan zwany dezintegracją osobowości. Do sfery osobowości przystaje też układanie sobie, organizowanie życia, w którym umacniamy nasze ego dzieląc z innymi ludźmi poglądy, ocenę stanu posiadania, wszystkie tak zwane wartości, które silnie motywują nasze wyobrażenia, przybierające kształt racji, praw, nakazów i symboli. Analizą tych wytworów zajmuje się lew półkula naszego mózgu, podczas gdy prawa „...zajmuje się głównie penetrowaniem środowiska i, co jest bardzo ważne, nie musi posługiwać się

językiem po to, by ustalić, jaki jest związek między postrzeganymi zjawiskami”. [Reaney, 1993,s.206. Współpracujące ze sobą półkule uzupełniają się wzajemnie i to zapewne powoduje, że istnieje świadomość jedności podmiotowej: „Świadomość, ukształtowany w mózgu podmiot, rodzaj wewnętrznego oka, powstaje w toku gromadzonych doświadczeń.”[ibid.s.205] Z tym się zgodzić można, lecz trudno nie zapytać, o jakie doświadczenie chodzi i czym jest to, co doświadcza. Czy doświadczeniem jest zbiór zapamiętanych (w jakikolwiek sposób) doznań, czy ich ontologiczne ukonstytuowanie, czy może chodzi o doświadczenie transcendentale? Z treści tekstu wynika, że chodzi raczej o ostatnie, gdyż dotyczyć ma ono problemów istotnych a te zawierają „prawdy uniwersalne”, do których „potrafi dojść” świadomość. Chodzi więc o możliwość uświadomienia sobie prawd uniwersalnych, które są związane z doświadczeniem. Zadaje też pytanie Reaney, „gdzie jest siedlisko świadomości” i dodaje, że „aż kusi by powiedzieć, że podłożem świadomości jest prawa półkula, podobnie jak ośrodki mowy znajdują się w półkuli lewej”.ibid.s.205] Świadomość jednak jest efektem współpracy obydwu półkul, jakby dialogu uzupełniającego i wzbogacającego wzajemnie ich funkcje, choć Reaney znajduje też coś w rodzaju osnowy tej współpracy. Jest nią czas.

Lewa półkula, z której korzystamy „aby zrozumieć związki między zjawiskami” jest „zależna od czasu”, podczas gdy prawa jest „niezależna od czasu.” [ibid.s.208] Pierwsza więc porządkuje zjawiska „w czasie” (ustala związki logiczne), druga poza czasem umożliwia wgląd w istotę rzeczy, a gdy przedmiotem refleksji jest sam czas, także jego istotę. Mimo iż „większość neurofizjologów uważa (...), że ten podział jest sztuczny” [ibid.s.205], możemy posłużyć swoistą paralełą dla wyjaśnienia rezultatów dociekań Kanta nad czasem. W tejże paraleli lewa półkula analizuje czas jako pojęcie, jego symbolikę i logikę (jako zjawiska), prawa natomiast, odpowiedzialna za problem istoty, udziela odpowiedzi takiej, że jest on intuicją (naocznością) zmysłową (zmysłem wewnętrznym, gdy to, co „zewnątrzne” należy do dziedziny przestrzeni), Zmysłowy charakter tej intuicji poznawczej inspiruje nasze wszelkie wyobrażenia. Należy więc ona do samowiedzy i w stosunku do wiedzy dyskursywnej (pojęciowej i analitycznej) ma charakter aprioryczny, zaś używając języka nauki powiemy, iż jej źródło tkwi w ewolucji rzeczywistej ; „...nasze zmysły i nasza wyobraźnia są pod silnym wpływem nie tylko środowiska i wydarzeń indywidualnego życia, ale także pod wpływem ewolucji gatunku w świecie sprzyjającym powstaniu określonych struktur i funkcji. Mówiąc inaczej, sztuka i przyroda są ze sobą tak ściśle związane, gdyż rozwijały się wspólnie.” [ibid.]

16. Ego, świadomość, jaźń. Ku źródłom tego, co wyobrażone, myślane i rzeczywiste

Augustyn miał głęboką intuicję wagi zagadnienia czasu. Nie straciło ono na znaczeniu po dzień dzisiejszy. Mimo iż współcześnie za sprawą rozwoju teorii, a także techniki i technologii inaczej podchodzi się do tego problemu w fizycznym jego aspekcie, niewiele się zmieniło w kwestii jego interpretacji w aspekcie egzystencjalnym. Dla Augustyna tłem i powodem podjęcia rozważań nad czasem była „wieczność”, wieczne istnienie Boga. Ale z tła rozważań przebija pytanie, choć nie jest ono wprost stawiane, dlaczego „stworzeniu” towarzyszy czas, dlaczego pozaczasowy byt z jakiegoś powodu, którego racji nie jesteśmy zdolni dociec, staje się bytem w czasie. Zdając sobie sprawę z trudności pojawiającej się w przypadku, gdy absolutną wolę „stworzenia” (wolę tutaj możemy rozumieć także w sposób przedstawiony przez Schopenhauera) chcemy uzasadniać logicznie, próbuje Augustyn zrozumieć „...w jaki sposób wieczność, w której nie ma ani przyszłości, ani przeszłości, swoją trwałością określa, co jest przyszłością, a co przeszłością?” [op.cit.s.281] Ma świadomość tego, że rozważanie takiej kwestii jest jak stąpanie po grząskim gruncie, gdyż przytaczając obiegowe pytanie, “Co czynił Bóg, zanim uczynił niebo i ziemię?”, przytacza też słowa, które „podobno ktoś kiedyś rzucił szyderczo”: „Przygotowywał piekło dla tych, którzy chcieliby dociec tajemnic”. [ibid.] W istocie więc, aby sensownie rozważać sprawy „wieczności”, „stworzenia”, bytu i czasu, koniecznym jest dobre zdefiniowanie pojęć, co przynajmniej

pomoże w postępowaniu analitycznym, lub nada jakieś ramy ewentualnej dyskusji. W całości analityczne rozumienie czasu zawiera tylko jedną wzmiankę, świadczącą o przeblysku myśli dotyczącej możliwości rozumienia syntetycznego (dla Kanta, transcendentalnego), gdy Augustyn wspomina o „wyobrażeniu”: „Człowiek, którego rozbiegane myśli błakają się wśród wyobrażeń o czasie przeszłym, może się zdziwić, że Ty (...) byłeś beczynny przez nieprzeliczone wieki, zanim dokonałeś tak ogromnego dzieła”. [ibid.s. 281,282] Wyobrażenia są zatem czymś istniejącym wcześniej, przed myśleniem, do czego myślenie ma dostęp, są wobec niego a priori. Zdziwienie jednak „wynika z nieporozumienia”, a pojawia się ono jako konsekwencja wyobrażeń i przyjętego stanowiska na temat związku czasu ze stworzeniem.

Będący na pierwszym tle w „Wyznaniach” wątek teologiczny jest także modlitwą o pomoc w rozumieniu problemu czasu i gdyby wątek ten pominąć, rozważania Augustyna nie różnią się od tych, jakie podejmować może współcześnie kosmolog, przyjmąwszy wcześniej tezę, mówiącą w ogóle o jakimś początku Wszechświata. Jako że Wszechświat jest tylko przedmiotem teoretycznym, przyjmowanie takiej tezy nie jest konieczne, lub nie jest konieczne stosowanie zasady racji dostatecznej, zaś w przypadku gdy jednak ją zastosujemy wobec tej „całości”, możemy albo postulować istnienie innych wszechświatów, albo mamy dylemat Augustyna: co było przed początkiem? Wyobrażenie nie jest tutaj dobrym doradcą i można je pominąć, jak czyni to np. S. Hawking w swojej teorii wszechświata „bez brzegów”. Ale nawet w tej teorii nie ma odpowiedzi na pytanie o istotę czasu, choć zdecydowanie poszerza ona możliwości analitycznego omówienia i czyni zadość wymogom wyobraźni przez operowanie pojęciem (i obliczeniami) czasu urojonego. Ani wyobrażanie sobie tego ostatniego, ani obliczenia nie przesądzają o tym, że czas jest wielkością fizyczną.

Wspomnianym wyjątkiem jest czas zegarów, tzn. mierzony przy ich wykorzystaniu przebieg zdarzeń, gdy czas utożsamiamy z tym co owe zegary pokazują. Pewne jest tylko, że geneza naszego poczucia istnienia czasu, niezależnie od tego, czy byłby on tylko wytworem mózgu, czy wspomnianą wielkością, wiąże się z ewolucją rzeczywistością, w której powstawało, kształtowało się i rozwijało to wszystko, z czego jesteśmy zbudowani i czym też jesteśmy jako syntetyczna całość.

Całość rozumiana syntetycznie, lub jako synteza, nie jest łatwa do określenia. Niemniej próby definiowania bytu jako syntetycznej całości przynosiły efekty w postaci większych bądź mniejszych systemów, od Parmenidesa, po Hegla. W systemie Augustyna po raz pierwszy pojawia się nowa definicja człowieka, jako syntezy duszy i ciała, nazwana osobą. Można powiedzieć, że była to pierwsza definicja jakościowa, wskazująca na jakiś wspólny i niezależny od indywiduum element. Warunku takiego nie spełniała Platońska

dusza, obciążona przecie różnym (z własnego wyboru) losem, acz spełnia go jaźń, będąca bodaj tak wykładnią osoby, jak dusza wykładnią indywiduum. Stałe podłoże egzystencji i toku zmian świadomości jest trudno definiowalne, ale da się jaźń odnieść do konkretnych, empirycznych faktów z dziedziny neurofizjologii, podłóg której „mózg archaiczny jest starszy od gatunku ludzkiego o setki milionów lat” [Reaney, op.cit, s.131], czyli wobec świadomości jest jak pamięć wieczności, przed którą staje świadomość świadomości. Wymyka się ta pamięć wyobrażeniom, bo jedyną przesłanką jej ewentualnego utematyzowania jest cykl dni i nocy; „zegar biologiczny pamięta 14000 000 000 000 cykli”. [ibid.] Jest to „niewyobrażalne”, co wyrazić można inaczej, tak mianowicie, że ta stara część mózgu nie miała wewnętrznej intuicji czasu, czyli nie ma i dzisiaj zdolności wyobrażania, gdyż ta jest z kolei domeną kory mózgowej: „ marzeniom oddaje się kora mózgowa” [ibid.s 188] Gdy więc marzenia i wyobrażenia stają bezradnie wobec przytoczonej wyżej liczby (lub wobec nieskończoności, jak wyraził się Kierkegaard), to czy ilość kombinacji jakie wykonać może mózg na materiale pochodzącym z doznań zmysłowych i psychicznych jest skończona? Platon raczej by odpowiedział, że tak i sam dawał przekłady takich skończonych możliwości, wyobrażając sobie budowę materii (czterech żywiołów) i proste składowe wyobrażeń pod postacią idei, zasady i liczby, oraz dla doznań psychicznych pod postacią losu i znajdującego odbicie swe w postępowaniu, charakteru. Rolę mitu w przedstawieniu skończonej perspektywy działań wyobraźni dopiero w XX wieku wyjaśnił C.G Jung, według którego „mity odzwierciedlają działanie mózgu”, lub jak dodaje Reaney, „struktura mitu naśladuje strukturę mózgu”. [ibid.s.133,132]

Wszelkie próby poza mitologicznego opisu „struktury: mózgu” spełzną na niczym, gdyż nie można jej zobiektywizować bezpośrednio. Wszelkie nasze emocje w mitcie i poprzez mit manifestują swe istnienie, a ujawniając wzajemne zależności odsłaniają strukturę archaicznej myśli, kształtującej się od jej zarania w efekcie stosunku do rzeczywistości. Zapewne w odległej historii, gdzieś u źródeł czasu, to co emocjonalne, wyobrażone i pomyślane nie było odróżnialne, od tego, co rzeczywiste. Świat musiał się wydawać straszną, pełną niezrozumiałych zdarzeń areną walki dobra i zła, sił personifikowanych później w kosmologii i mitologii gnostyków, w filozofii Greków przedstawianych jako nieugięty i niepojęty los, a w ich tragedii jako przyniatające fatum. W naszym mózgu archaicznym tkwi pamięć tamtego czasu (albo reagowania na świat przed pojawieniem się czasu) i wszystkie fobie takie zapewne mają podłoże, podłoże lęku przed namacalnym złem. To, co dobre, wydawać się musiało też tylko marzeniem błogostanu, który mimo czasu trwał tylko w mitycznym raju. Zespolenie przeciwnych sobie sił nastąpiło dopiero w XVIII wieku, kiedy to

oświecony człowiek dokonał syntezy estetycznej dzięki kontemplacji, która kierowana w stronę przyrody odkryła „wzniosłość”, a kierowana w stronę własnych wytworów zwanych sztuką, piękno. Wzniosłość to uczucie zachwytu pomieszanego z lękiem i niezrozumieniem gwałtownych manifestacji sił przyrody. Rozszalałego tornado, wzburzonego sztormem morza czy oceanu, grmiącego wodospadu nie da się wnieść do ogródka, powiesić na ścianie, wziąć do ręki, wreszcie wycenić i kupić bądź sprzedać. Wszystko to jest możliwe z dziełem sztuki, które jakby zamrożone w czasie, albo w rajskim poza czasem, jest czymś, nad czym emocjonalnie i racjonalnie mamy władzę (lub choćby ich iluzję).

Sztuka dobrze współgra z mitem, bo każdy jest, tak samo jak dzieło sztuki, jak znak w bezładzie i mroku naszej nieskończoności, wprowadzona tam choćby odrobina światła naszego umysłu, Czy daje nam to poczucie bezpieczeństwa że wprowadzamy nasz porządek w nieskończoność? Czy lepiej przez to rozumiemy siebie, świat innych ludzi? Zapewne tak, gdyż człowiek, przynajmniej w naszym kręgu kulturowym tak postępuje, że spycha do podświadomości swoją „nieskończoność”, pragnąc ją paradoksalnie później wydobyć dla swojego ego, już oswojoną. Przynosi to bodaj odwrotny skutek, bo wzmacnia intencje budowania wyobraźalnej podmiotowości, która staje się imaginacją mądrego, panującego, dobrego, racjonalnego itd. ego, pod naszą w pełni świadomą kontrolą. Mimo iż hasło powrotu do natury jest tak stare, jak nasza cywilizacja, zdając sobie sprawę z nowego znaczenia jakiego nabiera ono w obserwowalnym historycznie momencie przesilenia walki ego o dominację, gdy na szalę rzucona została wartość zwana kulturą, J.J. Rousseau wystąpił ze swoją tezą o szkodliwości tej ostatniej, lecz było już za późno, a jego argument „szlachetnego dzikusa”, przekonywał tylko ideologicznie tych, którzy odczuwali niedosyt manifestowania oryginalnych zachowań. Dopiero w filozofii transcendentalnej (mieszkanie Kanta zdołał ponoć tylko portret francuskiego filozofa) pojawiają się głęboko uzasadnione twierdzenia, przemawiające na rzecz konieczności zmiany ontologii człowieka (nie tylko zmiany zachowań) które, rozwijane w systemach następców, spowodowały zmianę w postrzeganiu człowieka jako przedmiotu dociekań. Zmiana ta w Europie widoczna była niemal wyłącznie w filozofii samej, tylko w Północnej Ameryce przyjęła kształt politycznie, ekonomicznie i społecznie realizowanych reform przez tak zwany transcendentalizm, powodujący w konsekwencji przeobrażenie narodu amerykańskiego. (więcej zob. w: Parrington V., Główne nurty myśli amerykańskiej, 1970) Wtedy też zaczęła się pojawiać rozbieżność między Ameryką a Europą, która nie była monolitem, niemniej przecie stanowiła jakąś całość kształtowaną przez tradycję.

Musi zastanawiać fakt odrębności, pogłębianej odległością między kontynentami i powolną komunikacją. Niektórzy w tym tylko upatrują wystarczającą przyczynę, inni w charakterze pionierów, „zdobywców” Zachodu”, jeszcze inni w obecnej żywo i oddziałującej tylko w Europie kulturze Greków („którzy ciągle prowadzili wojny”; cóż jednak znaczy „ciągle” w odniesieniu do wielowiekowej historii, chociażby tylko przed nową erą, różnych narodowości, uznawanych dzisiaj za Greków i różnych polis, miast-państw?) Odpowiedź tyleż banalną, co na pierwszy rzut oka paradoksalną znajdziemy w rozważaniach chociażby Kanta, Fichtego i później Husserla. Dla niektórych znowu, odpowiedź ta mówi, że winny jest wszelkiemu złu dualizm, utrwalony silnie przez Kartezjusza, który przyczynił się do rozdzielenia jaźni człowieka Zachodu, a podążające za tym zmiany mentalności historycznie ukazały całą nędzę ludzkiej natury, jakby jej możliwe drugie oblicze). Wszakże nie jest winą ani metodologiczny dualizm, gdyż nawet uznając siebie za substancję myślącą, a innego za przedmiot (bo nie znam jego myśli, więc jest mi potencjalnie zawadą lub wrogiem), dokonuję moralnego wyboru, a ten nie zależy od formuły Kartezjańskiego cogito, ani od jego metafizyki. Nie jest też grzechem (winą) nędza, bo jest nią dopiero narzucanie jej innym, co także jest wynikiem moralnego wyboru. Zatem, wracając do Husserla, który w swoich „Medytacjach” przedstawia jakby historię sporu wokół cogito (Kant poświęcił temu tematowi kilkadziesiąt stron w swej pierwszej Krytyce), powodem dla którego w Europie nie znaleziono głębokiego i stabilnego podłoża myśli dla refleksji społecznej, politycznej, ekonomicznej i moralnej wreszcie było (a zdaniem filozofa francuskiego jego cogito ergo sum było czymś w rodzaju pierwszej i niepodważalnej zasady wszelkiej refleksji i wszelkich badań), że Kartezjusz nie zauważył, że jest o krok od odkrycia możliwości utworzenia filozofii transcendentalnej. Kroku tego nie uczynił, gdyż nie skonstatował, że z formuły cogito wynikają dopiero dwa niepodważalne sądy, mówiące iż tym samym jest myślenie i bycie, oraz że $Ja=Ja$ (mówiąc inaczej, że po dodaniu podmiotu ukrytego w jego formule daje się ona odczytać jako złożona z dwóch sądów: $cogito=sum$, $ego=ego$). Istnienie pierwszej tożsamości postulował Parmenides, czyniąc ją podstawą swej filozofii. Istnienie drugiej, jakże przecie oczywistej, wykorzystał Fichte.

Tożsamość Ja, wyrażona w sędzie tautologicznym, jest czymś więcej zarazem niż tautologią tylko. Sam Fichte uzasadnia to pisząc „ponieważ Ja to Ja” i dodaje, iż tak jest, gdyż to ja siebie ustanawiam. Decyduję, jak by się zdawało, że jestem tym kim jestem. Ale jest to pozorne odczytanie znaczenia tego sądu na poziomie ego, gdyż naprawdę chodzi tutaj o możliwość będącą przed wszelkim myśleniem, jako warunek niezbywalny tegoż. Warunek ten jest aktem ducha (nie jaźni) i to on nie tylko decyduje o możliwości indywidualności, lecz

także o możliwości myślenia takiego, do jakiego tylko człowiek jest zdolny. Inaczej mówiąc, gdyby nie był zaistniał ten psychologiczny w gruncie rzeczy fakt, gdyby nie była możliwa świadomość tożsamości, nie byłoby możliwe myślenie. Łatwo wyobrazić sobie problemy kogoś, kto nie ma poczucia samotożsamości. Z tego poczucia wyrasta, lub na mim się zasadza świadomość świadomości. Sprawa się jednak komplikuje wtedy, gdy za prawdziwą podmiotowość uważamy ego, nie zdając sobie sprawy z tego, że jest to twór wykreowany przez nas samych, nasze ambicje marzenia, prawdziwe czy urojone zdolności, jak i szeroko rozumiane otoczenie. Samo wyłanianie się ego już w załączku niesie ze sobą powód do rozpacz, która prędzej czy później da o sobie znać, rozpacz, która jak pisze Kierkegaard, „może być potrójna: rozpacz, że się nie jest świadomym swej osobowości (rozpacz niewłaściwa); rozpacz, że się nie chce być sobą; rozpacz, że się chce być sobą”. [1972,s.146] Z dalszych słów wynika jednak, że sedno sprawy nie leży w osobowości, lecz w jaźni. Za jedyną definicję ma wystarczyć stwierdzenie że jest ona jakimś „ustosunkowaniem się”, ale nie dopowiada autor jakim, ani do czego, ani też wreszcie co się ma ustosunkować. Ta zawieszenie wypowiedzi tylko daje do myślenia, że jaźń jest nie tylko poza przedmiotem, poza podmiotem, poza osobowością, ale przede wszystkim poza tym nieistniejącym realnie tworem (jak to określa Ken Wilber), jakim jest ego. Jednakże, gdy bez świadomości tożsamości z sobą samym, nie byłoby możliwe, jak powiedzieliśmy wyżej, myślenie, to ktoś dociekliwy może zapytać, o jakie myślenie chodzi. Nawet bardzo zaawansowana tak zwana sztuczna inteligencja (póki co tylko wyobrażalna), czy zaawansowany komputer kwantowy, nie będą miały świadomości tożsamości (chyba że w opowiadaniach z kręgu fantastyki naukowej) i choć może ktoś też dodać, iż trudno o tym przesądzać, na pograniczu żartu powiedzmy, że powodem będzie brak historycznego, czy kulturowego zaplecza filozoficznego, filozoficznej tradycji. To z filozofii wzięło swój początek nasze zaciekawienie światem, które w nauce daje świadectwo tej genezy ciągle powtarzanymi pytaniami, które jako pierwsi postawili Grecy. Tak do tego przywykliśmy, że nie przyjdzie nam do głowy nawet, by wyobrazić sobie inne koleje losu naszej cywilizacji. A przecie Wschód poszedł inną drogą i choć spotyka się ona obecnie z drogą Zachodu, w swej głębokiej istocie pozostaje stanowczo odmienna (dwie różne cywilizacje, dwa różne sposoby myślenia, jak dwie półkule mózgu).

Alternatywa cywilizacji bez filozofii (choć na Wschodzie istnieje przecie myśl) zatem jest faktem, który praktycznie czegoś nas uczy (uczą nas czegoś także praktyki Wschodu), lecz czy fakt ten ma jakieś znaczenie w rozważaniu istoty myślenia w ogóle, w tym również takiego, jakie byłoby właściwe sztucznej inteligencji, lub byłoby pracą komputera

kwantowego, skoro możliwa jest myśl bez filozofii? Jaki ma to związek z omawianym, a niezbyt przecie porywającym problemem ego? Otóż wzięwszy pod uwagę zwłaszcza przypadek komputera, wydawać by się mogło, że skoro będzie częściowo wykorzystywał „swe przyszłe obliczenia”, to możliwe iż zada sobie także pytania filozoficzne, lub rozważy, czy te, które my zadaliśmy zostały właściwie postawione. Czy jego język formalny wystarczy by to „myślenie” przybrało kształt filozofii? Czy potrzebne, lub niezbędne są jeszcze do tego marzenia i mity? A może filozofia jest tylko wynikiem ukierunkowania woli ku temu, abyśmy jako obserwujący (takie było nastawienie Talesa, Anaksymenesa, Heraklita) stali się poznającymi, z poznających kreatorami, w którym to kreowaniu ego tyleż uczestniczy co od niego zależy? Jeżeli nieoznaczoność procesów kwantowych ma coś z wolnej woli (według Rogera Penrose), to owo „coś w rodzaju” będzie udziałem „maszyny”, ale nie wolną wolą ze zdolnością nakierowania refleksji (ani ze zdolnością uformowania ego), co możemy tutaj potraktować jako dopowiedzenie do przekonania Husserla, że nasze poznanie ma charakter intencjonalny.

Przez stulecia w cywilizacji Zachodu umacniana była pozycja obserwatora, powiedzmy, że dialektycznie, co współcześnie wywołuje u niektórych niejasne przecucie mających w nauce nastąpić przełomowych zmian jakościowych. Wilber, jakby wychodząc na przeciw tym oczekiwaniom, zapowiada także zmiany w psychologii, lub szerzej, w antropologii, która ma zacząć nam przypominać własną historię, historię człowieczeństwa zapomnianą przez ego. Jedno z ulubionych przez ego zajęć, jakim jest uprawianie nauki, wyprowadziło nas w szeroki świat, w kosmos nawet, ale z tego też powodu człowiek zapomniał siebie, jak pisze Wilber, poczuł się zagubiony. Jest to opinia przesadzona, bo praca naukowa jest taką samą jak każda, każda też może być przyczyną zagubienia, gdy ktoś utożsamia się z tym co robi, czym się zajmuje, czym interesuje. Nie jest wcale rzadkim mniemaniem o sobie czy innym, że jest tym, jaką ma pracę, jaki zawód wykonuje. Język pozwala nam pamiętać o różnicy w takich sytuacjach, bo przecie czego innego dotyczy pytanie „kim jesteś?” , a czego innego :czym jesteś?” Nie można jednak odmówić racji Heideggerowi, że nasze zachowania, postępowanie i myślenie poddane są naciskowi „się”, kształtującemu naszą drugą naturę, czyli przyzwyczajenia. Jeżeli z tej natury warto zrezygnować, nie ulegać wszechmocy jak „się” wydaje owemu „się”, to może obietnicą samodzielności, ratowania osobowości i wskazaniem możliwości wsłuchania, lub wpatrzenia się we własną jaźń jest psychologia transpersonalna, która odkrywa „Nowe obszary Ducha-w-działaniu” i wkracza ze swą praktyką „tam gdzie kończy się umysł”. [Wilber, 1997,s.231 i n.]

Umysł jest dla Wilbera czymś innym niż duch i nie wszędzie, w przeciwieństwie do ducha, potrafi dotrzeć. Sam człowiek, dla tworzony przez cytowanego autora psychologii, jest elementem szerokiego spektrum zjawisk natury duchowej. Należąc do tego spektrum, jednak tylko dzięki umysłowi i poprzez umysł możemy je odwzorowywać. Czy zatem Wilber chce przywrócić „pamięć” człowieka Zachodu inną niż tylko historyczną, lub uświadomić że inna także istnieje i biorąc pod obserwację owo odkrycie filozofów, jakim jest samowiedza, próbuje nadać jej w całej rozciągłości ewoluującej świadomości charakter psycho-logiczny, inny od tego, jaki jego zdaniem nadali jej filozofowie? Jego zdanie problem główny człowieka Zachodu (lub „modernizmu” w którym problem został zauważony), jest „łamiągówka” przed którą stajemy w ślad za Kantem, jak połączyć „umysł, moralność i naturę”. [ibid.s. 325] Zdanie autora „Krótkiej historii wszystkiego” Kant nie rozwiązał tej łamiągówki, a jego filozofia wręcz pogłębiła proces separacji ego, które „chciało wznieść się ponad naturę i własne cielesne impulsy”. [ibid.]

Istotnie dla filozofa królewieckiego myślą przewodnią było, że człowiek jest tożsamy z umysłowością. Jeżeli zatem byłoby tak, że ego wykorzystuje umysł, by wznieść się ponad naturę, to komentarz Wilbera ma sens. Winniśmy jednak zauważyć, że Kant traktował to, co zwiemy umysłem funkcjonalnie, wyodrębniając rozum, który działa podług ogólnych wytycznych, nazwanych ideami transcendentálnymi (idea Boga, duszy i wszechświata), oraz intelekt, będący zdolnością transcendowania (może więc być, że i „wznoszenia się ponad naturę”), czyli poznawania ontologicznego (dzięki kategoriom). Obydwie funkcje, z punktu widzenia logiki podlegają logice transcendentálnej, a tej nie można wyodrębnić ani z natury, ani też ze Wszechświata. Jest ona jak harmonia wprzódy ustanowiona (Leibniz) i stanowi o zgodności myśli z rzeczywistością (wychodząc od intuitywnie spostrzeżonej tożsamości myśli i bytu). Tożsamość i zgodność umożliwiają sformułowanie takiej hipotezy ostatecznej o istnieniu logiki transcendentálnej, jakby z powodu niemożności sformułowania racji ostatecznej dla tego co jest i jak jest (chodzi oczywiście o całość zwaną Wszechświatem, czy nawet mega wszechświatem). U Karla Poppera ta hipoteza ostateczna pojawia się jako zasada emergencji i leży u podstaw tezy, mówiącej że Wszechświat jest twórczy. „Bez względu na to, czy uznajemy Wszechświat za maszynę fizyczną czy nie, musimy stanąć wobec faktu, że wytworzył on życie i twórczych ludzi, że otwiera się na ich twórcze myśli i został przez nie fizycznie zmieniony. Nie wolno nam przymykać oczu na fakt ani pozwolić, aby sukcesy programów redukcjonistycznych zaślepiły nas na to, że Wszechświat, który zawiera życie, ma twórczy charakter w najlepszym sensie tego słowa: jest twórczy w tym samym sensie, w

jakim za twórczych uznajemy wielkich poetów, wielkich artystów, wielkich muzyków, jak również wielkich matematyków, uczonych i wielkich wynalazców.” [1996, s.208]

Jeżeli „wznoszenie się ponad naturę” miałyby być w ogóle oceną postawy idealisty, to tylko w języku i rozumieniu potocznym. Natomiast samo zainteresowanie naturą dwa u Kanta miało oblicza; pierwsze polegało na refleksji nad jej naukowym poznaniem, drugie nad byciem w zgodzie z nią takim, by miało to znaczenie, oceniane jako życie moralne. Co do psychologii natomiast, to George Brett plasując dzieło Kanta w jej nurcie (i historii), stwierdza iż było ono paradoksalne, gdyż Kant „shumanizował religię i shipostazował etykę” [1969,s.481], nowatorskie, bo „psychologiczne traktowanie religii w czasach dzisiejszych ma swe źródło w Kancie” [ibid.], odkrywcze, ponieważ „słusznie ogłosił, że umysł musi być uważany za strukturę, którą kierują zasady będące ostatecznie jej własnymi formami” i wreszcie, że „cała współczesna praca, oparta na koncepcji jedności świadomości, ma wobec Kanta dług wdzięczności.” [ibid.] Oczywiście każdy ma prawo do osobistej oceny czyjegoś dorobku i do przyjmowania własnych kryteriów jej dokonywania. W jednym miejscu Wilber ma rację, bo istotnie filozof nie analizował, czy nie badał cielesności, pozostawiając to naukom empirycznym (w tym psychologii), ani też nie opracował żadnej praktyki ćwiczeń czegokolwiek, co w kontekście psychologii da się analizować, mimo iż „włań nowe życie w przekonanie o istnieniu takiej rzeczy, jak osobowość”. [ibid.s480]

Teorią dla Kanta było to, co wypracowuje i ogłasza nauka (tak zwane nauki teoretyczne), praktyką natomiast działanie, które może być nazwane moralnym. Ale Brett zauważa jeszcze coś interesującego: „W teorii, jak też przez znaczące używanie terminu Gemuth, ((ii)) Kant wskrzesił (...) pogląd i sposób myślenia mistyków (np. Eckharta).” [ibid.,s.481] Spostrzeżenie może zdziwić, zwłaszcza tych, którzy kojarzą tę filozofię ze skrajnym racjonalizmem, lub z per excellence filozofią nauki (jak np. G. Buchdahl). Ale przystaje ono do stwierdzenia, że była to filozofia głęboka (sam Kant napisał: „Miejsce moje to płodne bathos (głębia) doświadczenia” w: Prolegomena, 1960, s.190, oczywiście nie mając na myśli doznań zmysłowych), a w jej psychologizującym kontekście stanowiła jakby zapowiedź psychologii głębi. Oczywiście jest że każdy może mieć pretensje do głębokiego myślenia, gdyż żadnej obiektywnej miary nie znamy. Ale Fichte podpowiada, iż nie jest ważne co dana filozofia znaczy i o czym mówi, lecz co czyni. Brett wprowadza znak równości między głębokim namysłem, a kontemplacją i w tym zdają się spotykać dwie tradycje, Wschód i Zachód. Ale „wynalazek Greków” jest tym, co je diametralnie różni, bo jak mówiliśmy, tylko z tego wynalazku zrodziła się nauka, naukowe poznanie. Mistyk zatem, mimo iż także w zasadzie penetruje pokłady samowiedzy, nie czyni z tego takiego użytku, jak

twórca, ktoś uprawiający twórczo naukę, sztukę, lub filozofię. Oczywiście czyni użytek inny i użyciem intuicji poznawczej u podłoża różnic cywilizacyjnych możemy wyjaśniać powstanie filozofii i powód odmiennych usytuowań kulturowych Wschodu i Zachodu. Dla Hindusa, pisze C.G.Jung, doktryny „stanowią esencję wielotysiącletniego przeżywania” [1997,s.201] Człowiek Zachodu nie ma takiej historii nawarstwiania się balastu przeżyć, więc dla Hindusa jakby w ogóle nie miał historii, albo miał tylko historię „wojen i królów”. Balastu nie ma ego, dzięki czemu tkwi w przekonaniu wyzwolenia, nie zdając sobie nawet sprawy z tego, że do prawdziwego wyzwolenia potrzebny jest trud, konieczne jest podjęcie wyzwania wyzwolenia. Dwie różne mentalności, to dwie różne historie. Mimo iż „wiele się możemy nauczyć z hinduskiego myślenia”, pisze Jung, to „nigdy nie wyrazi ono tej przeszłości, która jest w nas.”[ibid] Całą naszą najgłębszą przeszłość według Junga zawiera nasza jaźń. Według Wilbera ewoluująca świadomość, której wszak symbolika wskazuje na wspólnotę myśli , właśnie do jaźni odnoszonej. Środki dostępne dla ćwiczeń rozwoju świadomości, lub śledzenia procesu historycznego w rozwoju cywilizacyjnym, których nie zna ego, lub je wypiera, to archetypy, czyli „kompleksowe formy wyobrażeń” [1997,s.206], wspólne wszystkim, choć uwidoczniające się w formie mitu. Rozumienie mitu, jego symboliki i treści, która stanowi jakieś pouczenie, przemawia jakimś przesłaniem, jest dla Junga jak alchemia, której „doktryna skupia się w kwintesencji procesów nieświadomych”. [ibid.s.205] Jakby żartem Jung wtrąca: ”Cóż, dla gnostyków- i na tym polega ich właściwa tajemnica- psyche istnieje jako źródło poznania, tak samo jak dla alchemików”.[ibid.s.200] Podobieństwo między alchemią a gnozą można sprowadzić do źródła wiedzy, ale ich prawdziwa tajemnica polegała na czym innym. Jeżeli dusza jest źródłem, to tylko stymulującym interpretowanie rzeczywistości, natomiast istotna wiedza i oświecenie (gnoza), pochodziły ich zdaniem od Ducha. Mówiąc o Duchu jako celu rozwoju świadomości Wilber podejmuje tradycję gnostyków, ale środki stymulowania tego rozwoju obiera inne. Gnostycy praktykowali odczytywanie alegorii w Piśmie Świętym i ta umiejętność, gdy faktycznie była wykonywana, już świadczyła o osiągnięciu stanu świadomości znaczącej, że się jest właśnie gnostykiem, lub inaczej, pneumatykiem jako człowiekiem złożonym z ciała, duszy i ducha. Ich typologia wskazywała na stany niższe: hylikiem był tylko człowiek ciała, psychikiem człowiek złożony z ciała i duszy. Gdyby zapytać o pewność podstaw takiej typologii i jej adekwatność, to na pierwszą część pytania można dać odpowiedź taką, iż podstawę stanowiły znane (czy wyróżniane) podówczas elementy, mogące stanowić o ludzkiej egzystencji, na drugą natomiast, iż sprawdzianem w przypadku pneumatyka była wspomniana zdolność dostrzegania i interpretowania alegorii, zaś w pozostałych uznanie, orzekanie o sobie samym,

które każdy przecie, we własnym zakresie wykonać jest w stanie. Oględnie rzecz ujmując, każdy ma intuicję tego, czym jest. Nie zmienia to jednak faktu, że wymieniane przez gnostyków składowe były i są nadal trudne do zdefiniowania. Nie przyjdzie łatwo czy to fizykowi, czy filozofowi powiedzieć, co znaczy termin materia (mimo iż znana jest etymologia tego słowa). Także termin dusza nastrocza trudności, choć obrazowo poniekąd kojarzyć ją możemy (choćby dla ułatwienia pracy naszej wyobraźni), z czymś co ulega metempsychozie. Termin duch łatwiej przemawia do wyobraźni, gdy utożsamiamy go z tchnieniem. Mimo trudności z definiowaniem da się jednak powiedzieć, że składowe te są wyobrażalne, co może nasunąć myśl, iż powstały na zamówienie wyobraźni, jako jej wytwory. Jednakże w przypadku gdy nasze doświadczenie wewnętrzne mówi nam o istnieniu czegoś tak enigmatycznego, jak jaźń, dlaczegoż byśmy nie mieli ufać temu samemu doświadczeniu, gdy informuje nas (lub jeżeli to czyni) o istnieniu duszy i ducha. Prostsza zda się typologia personalistów jest w praktyce także zagadką, poczynając od Augustyna definicji osoby, jako syntezy duszy i ciała. Możemy mieć wyłącznie intuicję również w tym przypadku, albo wewnętrzne doświadczenie tego, że człowiek to coś więcej niż ciało, a także coś więcej niż dusza, a „coś więcej” jako intuicja, nie zależy od tego, w co wierzymy.

Emmanuel Mounier posługuje się opisem różnicy w stosunku do świata między osobą a jednostką, przemawia do naszej wyobraźni: „...jednostka to niesprecyzowany i zmienny, nakładający się na siebie obraz różnych postaci, wśród których się unoszę, w których odrywam się i uciekam od siebie samego. Moja jednostka to zachłanna radość z rozproszenia.” [1983,t.I, s.345] Jednostki radość życia jest powierzchowna i iluzoryczna, a w iluzji tej podtrzymuje ją cenna obfitość cech szczególnych, które wiążą się z odgrywaną właśnie rolą, uwikłaną w stan posiadania. Bycie jednostką za rację dostateczną ma materię, która „odosabnia, odcina i udaje postacie”. [ibid.] Łatwo stan taki zaakceptować, nawet „radośnie”, gdyż przemawia za tym silny argument racji, dotyczący, jak się zdaje, konkretnego wymiaru bycia. Gdy za sens i cel życia bierzemy jakoś, możemy przekroczyć rację. Zachęca Mounier: „Odsuńmy na bok te postacie, postąpmy jeszcze głębiej” [ibid.s.346] i uprzedza zarazem, iż zauważymy w konsekwencji tego odsunięcia, że nasze czyny wydadzą nam się obce, „jak gdyby moje ręce zostały w ostatniej chwili zastąpione przez cudze.” [ibid.s.347]

Propozycja Mouniera kierowana do naszych wyobrażeń przypomina podpowiedź zastosowania redukcji, która jest odsunięciem „jednostki” i zawieszeniem sądów o niej. W rezultacie ma się pojawić przestrzeń osoby, będącej jak „niewidzialne centrum, w którym wszystko się łączy; przejawia się ona- dobrze lub źle- poprzez znaki, jak ukryty gospodarz

wszystkich najdrobniejszych przejawów mojego życia; nie może być jednak wyraźnie dostrzeżona przez moją świadomość”.[ibid.s.347] Jeżeli świadomość wyraźnie jej nie dostrzeża, to tym bardziej jej nie dostrzeże, sama będąc niewyraźną, jaźń. Ale może na tym polega uwalnianie osoby w sobie, że jest ona właśnie jeżeli nie jaźnią samą, to w jakiś syntetyczny sposób z nią będąc w związku, stanowi egzystencję o jaźń się opierającą, egzystencję która jest bardziej manifestacją jaźni, niż duszy czy umysłu, bądź ducha? Ten, kto umie dostrzec tylko rzeczy widzialne, nie wymusi na nas nigdy, abyśmy pozwolili mu jej dotknąć, nawet za pomocą słów, gdyż słowa służą mowie bezosobowej. Innym da ona znać o sobie jako żywa pozostałość wszystkich dokonywanych przez nich analiz, objawi im się w skupieniu ich wewnętrznego życia”.[ibid.] Komunikowanie więc osoby bezpośrednio, możliwym nie jest („dotknąć... za pomocą słów”). Ale, co najpewniej próbował nam uświadomić Kierkegaard, możliwe jest subiektywnie, gdy „objawi im się w skupieniu.”

Pouczające jest wskazanie możliwości uzyskania nowej perspektywy, jak i poznanie historii tego, czy żyliśmy jako jednostka, czy jako osoba. Samo poszukiwanie już nas prowadzi „ku tajemnicy bytu. U końca tej drogi znajdowałby się święty, tak jak u kresu tej pierwszej- bohater” [ibid,s, 350]

Możliwość wyboru kierunku, jakby ku dwu przeciwległym biegunom, gwarantowana jest przez „obraz całości”, według wyrażenia Junga [op. cit. s. 36], lub przez „moc ludzkiego ducha” ustanawiającego tożsamość Ja (Fichte). Psycholog „obraz” dostrzeża w nieświadomości, filozof w Duchu (Ken Wilber próbuje te dwa stanowiska łączyć). Pierwszy mówi o archaicznej naturze, drugi o absolicie, lecz w obydwu podejściach oczywiste jest determinowanie świadomości przez czynniki spoza niej, co świadomie możemy obserwować, lecz co zarazem powoduje, że świadomość sama „znajduje się w absolutnej przestrzeni i absolutnym czasie” [Jung. Op.cit.s.37], gdzie może pojawić się dezintegracja, jak i ego (jednostka, uciekająca od samej siebie, według Mouniera), a również osoba.

Syndrom ucieczki, opisany przez Ericha Fromma w jego słynnej pracy „Ucieczka od wolności”, jest tym samym objawem niemożności poradzenia sobie z egzystencją, w której jako byt dla siebie, według Sartre,a , zmuszeni jesteśmy wybierać różne oblicza naszego ego. Poniekąd zazdrościmy wtedy bytowi w sobie, przedmiotom, które jako skończone ontologicznie wybierać nie muszą. Przeniesienie tego pragnienia w zazdrości, na innych, powoduje zdaniem Sartre,a spostrzeżenie, że „piekło to inny.” Pojawia się dylemat moralny, w którego odległym tle dostrzeżać będziemy świadomość w owych „absolutnej przestrzeni i absolutnym czasie” (ucieczka jest odsuwaniem tego dylematu). Dlatego „zakotwiczenie „ja” w świecie świadomości, wzmocnienie świadomości przez możliwie dokładne

przystosowanie- to sprawy nader doniosłe. Aby mogło do tego dojść, w aspekcie moralnym trzeba wykazać się pewnymi cnotami, takimi jak uwaga, sumiennosc, cierpliwosc i tym podobne, w aspekcie intelektualnym natomiast trzeba dokładnie obserwować symptomatykę nieświadomości i zdobyć się na obiektywną samokrytykę”. [ibid.]

17. Wyobraźniowa imago dei

Wynoszenie się ego „ponad naturę i własne cielesne impulsy”, lub „wypieranie natury zarówno zewnętrznej jak i wewnętrznej”, szło w parze z pogłębianiem wszelkiego rodzaju dualizmów, a przy okazji pozbawiło świat oczu. [Wilber, op.cit.s.326] Stał się zatem świat ślepy zarówno na aspekt moralny, jak i intelektualny „zakorzenienia”, jak pisze Jung, dodając barwny komentarz, wskazujący na konkretny przykład wymiernego istnienia jaźni (choć wymiar ten według Junga nadal pozostaje tajemnicą:” Chrystus, symbol Jaźni”, tak brzmi tytuł rozdziału V, op.cit.). Dominujące ego, oderwane od korzeni funkcjonuje sprawniej podług własnego zamysłu, gdy sprawność nie dotyczy już wartości, a tylko korzyści i symbole wyrażają już coś innego; „poznane dotychczas symbole już nie wyrażają tego co dziś prosi o głos i wyłania się z nieświadomości jako rezultat wielowiekowego chrześcijańskiego rozwoju świadomości. Zaprawdę jest to antimimon pneuma, kłamliwy duch arogancji, historii, wytwórca tandety duchowej, pseudosztuki, bełkotu filozoficznego i utopijnego oszustwa, wystarczająco jednak dobry do tego, by karmić nim en gros dzisiejszego człowieka masowego. Tak oto wygląda duch ery pochrześcijańskiej” [ibid.s.48]

Słowa cytowane wyżej pisał Jung w latach trzydziestych, gdy mógł obserwować wydarzenia, robiące wrażenie końca chrystianizmu. Dla wielu mogło wyglądać to na efekt antychrześcijańskich wystąpień Kierkegaarda i Nietzschego, bo raczej uchodziło uwagi, że wskazywali oni na przyszłe straszliwe konsekwencje, jakie mają wyniknąć z przemian mentalności człowieka Zachodu. Obaj przemawiali do sumień i uczuć bo wcześniej już chyba wszystkie argumenty racjonalne zostały wykorzystane, aż po przekonywanie nas przez Schopenhaura o tym, że zło jest konsekwencją stosowania *principium individuationis* i aby zła uniknąć należy zniszczyć wolę. Dzisiaj dopowiemy wolę ego, bo ona jest jego kreatorem. Myli się więc Wilber, dopatrując się w filozofii Kanta przyczyn wynoszenia się ponad naturę, bo jak dostrzegł to Brett (i nie on jeden przecie), Kant zainicjował właściwą filozofię podmiotu (lub filozofię podmiotu właściwego). Krytyczna wypowiedź Junga dotyczyła już faktów, jakby przewidziany przez Nietzschego, który perorował: po mnie nastąpią wojny, jakich świat jeszcze nie widział, wojny ideologiczne. Nawet chrystianizm ulegał (albo uległ zgoła) przemianie w ideologię, zatem „wojny” były tylko kwestią czasu. Czy świat ma to za sobą, czy raczej wojny toczy dzisiaj każde indywiduum, obciążone ideologią ego? Czy w mentalności człowieka Zachodu nastąpił jakiś przełom, czy zapowiada się odrodzenie po kryzysie, który komentował Jung: „Dechrystianizację naszego świata, lucyferyczny rozwój wiedzy i techniki, niesamowite katastrofy moralne wywołane przez II wojnę światową już nieraz porównywano z przepowiedzianymi w Nowym Testamencie wydarzeniami końca świata”. [ibid.s.49]

Przyszłość ma to do siebie, że znamy ją dopiero, kiedy przeminie, a w najlepszym wypadku, gdy się właśnie toczy, choć wtedy raczej tylko nieliczni, bo już Grecy zauważyli syndrom *fatum*, który we właściwy sobie sposób ujął Hegel, mówiąc iż większość w ogóle nie wie o co chodzi i dostaje po łbie jak od niewidzialnej ręki. Mówiąc „większość” miał bez wątpienia na widoku także mniejszość, czyli wyłącznie samego siebie. Jego metoda dialektyczna daje istotnie nieprawdopodobne efekty tak w analizowaniu przeszłości, jak i przyszłości historycznej. Bez dialektyki pomocne w ocenie własnej przeszłości i w wyborze drogi ku przyszłości pomocne są tylko nasza natura i wyobraźnia. Jednak zmienia się ich znaczenie wtedy, gdy na pierwszym miejscu stawiamy autonomię, czyli wolę wolną, o której Kant pisał, że jest także dobrą i świętą. Wyobraźnia zda się wówczas sięgać jakichś pozaczasowych obszarów rzeczywistości, z tej prostej przyczyny, że nie stosujemy w takim przypadku zasady racji dostatecznej, która w praktycznym kontekście czyni wolę heteronomiczną. Wyobraźnia, podobnie jak myśl i świadomość nie zanika w stanie tak zwanej świadomości kosmicznej (np. w nirwanie), a tylko, podobnie jak pozostałe funkcje mózgu, nie dotyczy przedmiotów

percypowanych na drodze zmysłowej, dlatego jest potencjalnie twórcza. Nie jest więc wyobrażaniem sobie przedmiotów w przestrzeni i w czasie, lecz raczej jak w Platońskiej anamnezis jest wprawdzie pamięcią bytu ontycznego i w niej to, by tak rzec, operuje. Ta pamięć ontycznego bytu jest zarazem jak obietnica spełnienia egzystencji. Z niej to pochodzi przecie wiedza, czy znajomość wybranego przez duszę losu, a poza mitem, jest wskazówka dotycząca odpowiedzi na pytanie, jak dopasować życie do tego, kim (nie czym) się jest.

Mówiąc o przewidywaniu przyszłości, lub o jakby pozaczasowym wymiarze wyobrażeń, nie mamy na myśli prekognicji, ale zwykłą czynność, w której wyobrażalne plany ujawniają różnicę jednostką a osobą, albo różnice dające się dopasować do jakiegokolwiek typologii. Żartem niemal można dodać, że ego nie może znać swojej przyszłości, gdy nie zna nawet teraźniejszości, albo że zna ją nieadekwatnie. Przystosowana ideologicznie jednostka (by już nie mówić, że przystosowana do wojen ideologicznych), także ma wiedzę iluzoryczną o rzeczywistości społecznej, gdy mając wiedzę o idei, lub jak Hegel to ujął, uważając że jest w posiadaniu idei, nie dostrzega tego, że to idee mają ją w swym posiadaniu.

Nie jest wcale bolączką naszych czasów ideologicznie przystosowana jednostka, bo jak daleko sięgają historii źródła pisane, dają się w nich odnaleźć przykłady postaw uzależnionych od jakiejś ideologii, a stwierdzenie Montegne'a, że nie warto dla ideologii umierać jest chyba jedynym argumentem, którego możemy użyć i to w skrajnym przypadku. Gdy uświadomimy sobie, że u źródeł idei i ideologii leżą symbole oraz archetypy, wydaje się że człowiek ma określoną z góry konstytucję i myśli podług określonych ideowych wyznaczników i relacji między nimi istniejących. Jeżeli z naszego punktu widzenia źródła wyobraźni zdają się tkwić w jakiejś metafizycznej rzeczywistości, to Jung zastanawiając się nad istnieniem jakiegoś wyobraźnianego śladu naszych korzeni, pisze iż wyobraźnia „ucieleśnia mit boskiego pracźlowieka, mitycznego Adama” i dodaje; „Chrystus wyobraża archetyp Jaźni”. [op.cit.s.49,50] Wyobraźnialne sacrum jest dzięki wyobraźni do naśladowania, jako archetyp. Nie jest zatem wynikiem naszego wyobrażania, choć mając intuicję jaźni, możemy także wyobrażać sobie (na ile kto potrafi), archetyp w postaci boskiego człowieka. Pisząc „Chrystus wyobraża” powiada Jung zarazem coś więcej, czego może nie był świadom, a mianowicie, że Chrystus „czyni” wyobrażeniem i wyobraźnialnym to, kim jest. Idąc dalej, wyjaśnia Jung przy okazji, dlaczego wyobraźnia jest darem i dopowiada: „Stanowi on Całkowitość boską lub niebiańską przemienionego człowieka, Syna Bożego”, a za Orygenesem dodaje, iż człowiek, a dokładnie dusza ma „odciśnięty obraz obrazu”, „imago Dei”, zaś Chrystus jest „prawdziwą imago Dei, na której podobieństwo stworzony został nasz człowiek wewnętrzny, niewidoczny, bezcielesny i nieśmiertelny”. [ibid.s.51] Ten „człowiek

wewnętrzny” najpewniej jest też jaźnią, a w niej wyobrażenie ma swe źródło jako imago Dei, zaś myśl swe źródło w „myśleniu boskim” (jak Arystoteles nazywa w *Metafizyce* kontemplację). Wszakże jako że „psychologia nie może wysuwać twierdzeń metafizycznych” [ibid.s 226], a nie może też wysuwać twierdzeń fizycznych (czyli budować analogicznych teorii), musi pozostawać przy empirii, czyli analizie zachowań i doznań, oznaczając je symbolami.

18. Ekspansywność oddzielonego ego

„Zyskują ego, człowiek utracił marzenia i wskoczył w czas”, pisze Reaney [op.cit.s.220] i antropologii oraz psychologii dobrze jest znane zjawisko owego życia „sprzed czasu”. Ego jednak oddaje się marzeniom, jest do nich zdolne ponieważ, jak mówiliśmy, marzeniom oddaje się kora mózgowa. Ale marzenia ego są inne, bo podporządkowane jego dążeniom. Choć rozumie mit i go interpretuje, nie stanowi on już elementu składowego życia, podobnie jak archetyp, który nieuchronnie działa, lecz skrycie. Marzenia współczesnego człowieka wypełniają inne mity. Mimo iż wśród marzeń pozostały też i te, które mieli starożytni Grecy: sława, bogactwo, poważanie, władza, to dominuje mit nauki i tak zwanego podboju kosmosu, który ma ona umożliwić. Wspierane przez naukę przewidywania mającej nastąpić migracji na inne planety, w poszukiwaniu nowego, przyjaznego życia miejsca do zamieszkania, to konsekwencja także tego, że naszą planetę, nadmiernie eksploatując jej dobra, dewastujemy. Czy rozwój cywilizacji wiąże się nierozzerwalnie ze zdobywaniem i zawłaszczaniem, które mają gatunkowi zapewnić przetrwanie, a w tym postępowaniu motorem jest, jak wyraża się Richard Dawkins, „samolubny gen”, mający dostęp do informacji, o jakiej naszej świadomości się jeszcze nie śniło, choć może odległe echo tej informacji tkwi w zbiorowej nieświadomości, lub w jaźni? Podobne i inne problemy implikuje książka Dawkinsa „Fenotyp

rozszerzony, dalekosiężny gen”[2003], w której podjął się on zadania udzielenia odpowiedzi na pytanie, którego postawienie umożliwi dopiero obecny stan wiedzy, dlaczego organizmy istnieją („Zamiast z góry przyjąć, że organizmy istnieją{...}, pokazałem, że istnienie organizmów jest zjawiskiem wymagającym wyjaśnienia”, s.328). Jeżeli świadomość ma głęboką informację ujawnić, to mimo iż pytania kierujemy w stronę przyrody, odpowiedź tkwi już w nas.

Racjonalność świadomości domaga się sformułowania tych odpowiedzi, które tkwią w nas. Choć wygląda to na paradoks, widoczne są one w problemach jakie stawia nauka (czyli, co oczywiste, człowiek), w tym jakie formułujemy, jak i dlaczego. Jeżeli cywilizacja w ogóle zależy od sposobu pozyskiwania i użytkowania energii, to w tym tkwi, jak wykazał Kaku, przyczyna jej rozwoju (związana bezpośrednio z życiem samym). Jeżeli życie jest informacją (zależy od możliwości jej przyjmowania, przekształcania i zapamiętywania, np. dokonywania zmian w „założeniach projektu” w trakcie rozwoju zarodkowego, Dawkins, *ibid.* s.329), to mamy w perspektywie badań uzyskiwanie informacji, jakby pod tezę, mówiącą iż „plan świata (...) przypomina jakiś algorytm dla kosmosu ściśle deterministyczny.” [Marciszewski, *op.cit.*s.103] Energia i informacja to dwa czynniki stymulujące rozwój nauki, oraz tak zwany postęp cywilizacyjny, pociągający za sobą ekspansję. Wiąże te dwa czynniki Marciszewski: „Przyszła moc obliczeniowa, w tym moc superalgorytmiczna, jako szansa wielkoskalowej inżynierii kosmicznej”. [*ibid.*s.103]

Tendencja ekspansji zostanie oceniona pozytywnie, gdy to, co jest teraz tylko marzeniem, czyli migracja z naszej planety, stanie się faktem. Czy pcha nas do tego samolubny gen, czy zespół atawistycznych zachowań, czy wreszcie przewidywane przeludnienie lub śmierć Słońca, to raczej bez znaczenia. Ale Reaney uważa, że potrzebą ekspansji kryje się ego: „Z uporem bronimy ego które ogranicza naszą świadomość, które wie, że umrze”. [*ibid.*s.193] Ekspansja ma być środkiem na jego uratowanie i odsuniecie śmierci gatunku, jak gdyby „człowiek wewnętrzny domagał się uratowania tego „zewnątrznego.” Czy jednak uwolnienie świadomości nie jest iluzją możliwego uwolnienia się od czasu, a gdy obydwie te rzeczy, ego i czas są iluzją, to czy istnieje jakaś możliwość ucieczki od takiej „rzeczywistości gdy, jak pisze Reaney „...czas jest barierą między umysłem a rzeczywistością” [*ibid.*s.220] Czy taką samą barierą jest ego, to już pytanie retoryczne. Udziela jednak Reaney na nie odpowiedzi, acz słowami mistrza Eckhartta: „Nic nas bardziej nie odgradza od Boga niż czas” [*ibid.*] Traktując ostatnie zdanie jako propozycję gry słów dodać możemy, iż nadejdzie czas, gdy odgradzać nas będzie nic, bo tylko nic jest poza czasem. A przypominając że Fichte i Shelling termin granica uważali za pierwszą dającą się wydedukować kategorię ontologiczną,

umożliwiająca wszelkie konstytuowanie przedmiotu (lub konstytuowanie wszelkich przedmiotów), zauważmy iż średniowieczni scholastycy mieli całkiem dobry pomysł, podejmując próby przekraczania klasycznej ontologii, czyli próbując filozofować (myśleć) transcendentalnie.

19. Poza ego

W korespondencji z Leibnizem sformułował Newton coś w rodzaju definicji stwierdzając, że przestrzeń i czas są „jak gdyby” zmysłami Boga (była to odpowiedź na pytanie Leibniza, czy są one równie wieczne jak Bóg). Kant z kolei nie musiał już na płaszczyźnie transcendentalnej używać „filozofii jak gdyby” (acz przyznał że jest to całkiem dobry sposób inicjowania wszelkiej refleksji), bo myśl transcendentalna niezależna jest od wyobrażeń (co nie znaczy że się na wyobrażenia nie przekłada) i podał pierwszą nie sensualistyczną definicję przestrzeni i czasu (co zauważył Heidegger), jako a priori naszej zmysłowości. Jako transcendentalne, są też ontyczne w swej istocie, lecz fakt, iż funkcjonują jako pojęcia i można je w związku z tym rozumieć analitycznie, powodował że niektórzy w ten sens ontyczny powątpiewali. Obecnie istnieje jednak silny argument na wsparcie transcendentalnego rozumienia, jakim jest zasada antropiczna. Wymaga ona jednak albo przyjęcia założenia, że Wszechświat powstał z czasoprzestrzeni, lub stwierdzenia takiego faktu. Jednemu wszakże nie możemy zaprzeczyć, temu mianowicie, że ontologicznie czas i przestrzeń spełniają rolę ważną, jeżeli nie podstawową w naukowym obrazie świata. Z tego obrazu jednak wyłamuje się człowiek i w jego ontologii spełniają rolę tylko doraźną. Przy

okazji więc można zauważyć, że są one ważne dla ego, jak dla nauki, która jest wytworem ego, a także zapytać czy przypadkiem nie zostało ono powołane do życia z powodu inklinacji naszego rozumu do reifikacji wszystkiego, czego istnienie w taki czy inny sposób stwierdzamy. Taką rolę spełnia dla wielu dusza, jako pojemnik na grzechy, który pozwala zachować dobre samopoczucie po uświadomieniu sobie, iż to przecie ja nie jestem obciążony, lecz dusza. To nie obciążone winą istnienie kończy się ze śmiercią i nie wiadomo przecie co będzie potem, jeżeli w ogóle coś będzie, zatem dobre samopoczucie jest jak wynik pouczenia Epikura, który powiedział: „póki my jesteśmy, nie ma śmierci, jak jest śmierć, nie ma nas”. Tal samo ego spełniając w naszych wyobrażeniach taką przedmiotową funkcję nośnika grzechów, jest winne wszelkiemu złu cywilizowanego świata, ego, ale nie ja. Czy kiedykolwiek dojdzie do „rozmontowania ego” i czy się to nam ewentualnie opłaci? Większość ludzi żyjących w naszym kręgu kulturowym uważa zapewne że myśl, „nauka” Hindusów (jak ogólnie wyrażają się o myśli Wschodu dla przykładu Hegel, Schopenhauer i Jung) nie dała im życia lepszego moralnie ani tym bardziej dobrobytu. Jeżeli jednak psychologia ewolucyjna prawidłowo szacuje to, co nazywa rozwojem świadomości, być może presja świadomości w rozwoju powodować będzie zanikanie ego. Uczyniona wyżej paralela do postaci i nauki Chrystusa (nauki przykładem sacrum, a nie przez dialektykę) mówi o takiej możliwości, a zawiera się ona w słowach personalistów, że osoba (nie jednostka i nie ego) jest ponad gwiazdami.

Czyniąc drobne podsumowanie powiemy, iż Bóg jest poza czasem (czy tym samym jest wiecznym bytem co wiecznym Wszechświatem?), nic jest poza czasem, człowiek wewnętrzny wreszcie, którego koleje losu wiodą poprzez dialektykę ego, do jej zniesienia. Gdy zatem Reaney stwierdza, iż nie wiemy „... jak głęboko zakorzenione jest nasze poczucie czasu i co zobaczymy, gdy rozmontujemy ego” [ibid.], wnioskuje zarazem niejako, że „szczęście wynikające ze stanu równowagi istnieje tylko teraz [ibid.s.253]. Ta na pierwszy rzut oka dziwna konkluzja je jednak powtórzeniem przekonania egzystencjalistów, że prawdziwa egzystencja polega na byciu tu i teraz. Jeżeli mamy poczucie tego, że żyjemy nie we właściwym dla nas czasie, jesteśmy nieszczęśliwi, choć równie dobrze moglibyśmy powiedzieć, iż jesteśmy nieszczęśliwi dlatego (i wtedy), gdy nie znając siebie dalecy jesteśmy od samoakceptacji. Czy może akceptowanie siebie ma coś wspólnego z byciem tu i teraz i ze złamaniem bariery czasu? Jeżeli prawdą człowieka wewnętrznego (czyli też każdego z nas) jest ostatecznie jego jaźń, nie dusza, to niewielu z nas jest ją w stanie poznać (gdy trudno nawet zauważyć jej istnienie), a chyba nikt zgoła żyć w zgodzie z nią. Jeżeli prawdą jest, że mamy życie duchowe, to najpewniej jaźń właśnie jest życiem duszy. Tak

rozumiane życie nie musi mieć ograniczeń czasowych. Jeżeli natomiast ma ograniczenia przestrzenne, przestrzenią tą może być po prostu przestrzeń naszego Wszechświata (z całkowicie poważnym zastrzeżeniem, że jest on „bez brzegów”).

Przypominając Kantowskie definiowanie czasu, mówiące że jest on zmysłem wewnętrznym, „wewnętrzne życie” Wszechświata jest tak czy inaczej tyleż obciążone czasem, co zda się mu w całości podlegać. Formułując ostateczną zasadę antropiczną powiemy zatem, że czasowe ego wpisane jest (było od „początku”) w dialektykę rozwoju Wszechświata, co znaczy tyle, że „twórczy” (według Poppera) Wszechświat, wykreował również (albo równie) twórczy podmiot (niezbyt to wielki wysiłek wobec zasady tożsamości podmiotu), który z kolei (lub zgodnie z zasadą triady Hegla), wykreował przedmiot, łącznie ze swoim ego. Ono to uświadamia sobie przemijanie, a Reaney niemal komentuje i wyjaśnia powód, dla którego Augustyn w swoich „Wyznaniach” tak wiele miejsca poświęcił problematyce czasu: „Uświadomienie sobie czasu wytrąca jednostkę z równowagi i jest nieszczęściem” i dalej, „tworząc pojęcie czasu ego straciło umysł w stan braku równowagi..” [ibid.s.253] Będąc nieszczęśliwym ego musiało zadawać pytanie o przyczynę i odpowiedź nasuwała się sama, nieszczęście jest wynikiem jakiejś winy. Istnieje jednak naturalna możliwość pozbycia się dyskomfortu psychicznego, wychodząca naprzeciw odwiecznemu pragnieniu człowieka by być szczęśliwym i jest nią, zdaniem Reaney miłość: „...dla większości ludzi jest to jedyna, świadomie akceptowana forma śmierci ego.” [ibid.s.259]

Czy to oddamy się lekturze „Pieśni nad pieśniami”, czy wglębimy w dialektykę „Uczty” Platona, istotnie bądź umieszczanie Boga w perspektywie uczucia, bądź idei, zapowiada odchodzenie od ego. Gdy ewoluujemy jako gatunek, a rozwój świadomości jest faktem, to w związku z zależnością możliwości osiągnięcia lepszego jutra od uwalniania się od czasu i ego, będących „niepotrzebnym balastem, który świadomość kiedyś odrzuci” [ibid.s.227], to sens ewolucji „właściwie tłumaczy” (zdaniem Reaney) Gerard Heard, mówiąc iż „rozwój, ewolucja świadomości dokonuje się kolejno dzięki trojkiej postawie wobec czasu: zwierzęcej nieświadomości, ludzkiej obsesji i wreszcie- zrozumienia” [ibid.s.253]

Czym miałoby być „zrozumienie” trudno powiedzieć, skoro go jeszcze nie ma. Czy będzie ono świadome, czy będzie rozumieniem dzięki wyższej świadomości, gdy „umysł ludzki rozwinie się na tyle, by widzieć rzeczywistość nie przez pryzmat czasu” (czyli w takowym „rozumieniu” czas już będzie nieobecny)? Dadaże Reaney przekonanie, że „tacy ludzie już istnieją” [ibid.s.221], wspierając je zdaniem: „Hoyle twierdzi, że życie zbiera informacje z przyszłości”

{ibid.s.239}. „Tacy ludzie” nie zawdzięczają swojemu ego rezygnacji z patrzenia przez pryzmat czasu, choć Kierkegaard by dodał, że zawdzięczają to rezygnacji z ego. Czy możliwość podjęcia takiej rezygnacji jest „zdolnością”, czy wynika z e specjalnych predyspozycji, czy z bliżej nieokreślonej determinacji, czy może wreszcie, dodałby Augustyn, z łaski. Jeżeli żyją „tu i teraz”, to czy mogą się tak rozumianą prawdą egzystencji, a może i szczęściem, które jest ponoć wówczas ich udziałem, jakoś z nami podzielić? Zdając takie pytania dajemy świadectwo niezrozumienia istoty sprawy, gdyż wspólnota (dzielenie się) już istnieje i stanowi ją samo życie. Gdy więc życie zbiera informacje z przyszłości, czyni to także nasze życie, ale poza naszą uświadamianą świadomością. Czy te zbierane informacji będzie kiedyś można odczytywać świadomie? Jeżeli teraz zbieramy je nieświadomie, albo raczej nieświadomi tego procesu, to w takiej samej sytuacji będzie kwantowy komputer, z tą jednak różnicą, że my te informacje będziemy odczytywać i zadawać pytania, na które uzyskanie odpowiedzi nas interesuje, a więc będzie to istotna różnica dla nas, z naszego punktu widzenia. Agresywne, ambitne i zachłanne ego nie zginie tym samym, ale będzie mogło zobaczyć życie (informacje) jak na własnej dłoni. Ale Reaney ma już najwyraźniej informacje z przyszłości, gdyż twierdzi, że „wszyscy będziemy jednością”. Jaka, lub czego; duszy, ducha, umysłu, jaźni? Być może podzieliliśmy jakąś „jedność” tylko po to, by móc ją rozpoznawać i poznawać. Najlepszą kandydaturę do jedności zgłasza (jak się wydaje i o czym już była wyżej mowa), jaźń. Ostatnie pytanie: czy u podłoża „rozumienia czasu” nie leży w gruncie rzeczy pragnienie rozumienia drugiego człowieka w dzieleniu z nim szczęścia „informacji życia” w jaźni i poprzez jaźń?

Jeżeli tak, to nie o zrozumienie czasu w końcu chodzi.

20. Rozumienie

Aby podjąć się rozważań nad rozumieniem winniśmy zdać sobie sprawę z tego, czym jest to, co rozumienie i interpretowanie nam umożliwia, czyli czym jest myślenie. Pytanie takie zaczął zapewne zadawać człowiek wraz z pojawianiem się uświadamiania własnej świadomości. Było ono jak stopniowo krystalizująca się cezura, odgradzająca świat ludzi, od reszty przyrody. Błędnie się mniema, iż cezurę stanowiły myśl i świadomość, bo w mniemaniu tym przyjmuje się milczące założenie ich stosunkowo nagłego pojawienia się, jako daru zaistniałego w niemal dającym się historycznie wykazać czasie. Temat ego także może być konsekwencją tego mniemania, gdyż ono to dokonuje „odkrycia czasu”, a w konsekwencji porządkowania zdarzeń podług jakiejś chronologii. Nie każdy jednak fakt ma swoją chronologię w czasie rzeczywistym, a o niektórych trudno mówić inaczej, jak o zdarzeniach czy procesach, trwających miliardy lat w czasie więc dla nas niewyobrażalnym. Nie można zatem również ustalić tego, kiedy człowiek zaczął sobie uświadamiać, iż jest istotą świadomą, ani kiedy zaczęło się konstituować ego. W pierwszym przypadku przypuszczać można, iż uświadamianie spowodowało powstawania kultury materialnej i duchowej, zaś w drugim, że w parze z porządkowaniem życia społecznego, tworzeniem hierarchii, pojawiły się ambicje, chęć wyróżnienia, posiadanie majątku i przywilejów. Jeżeli człowiek, jak mówią współczesne badania, od razu był „współczesny” (i to już ok. 70 000 lat temu), uświadomienie sobie świadomości musiało działać jak siła napędowa rozwoju wszystkich wymienionych cech i działań. Owa „współczesność” znaczyła też zapewne, że człowiek od zarania dziejów był zdolny myśleć w sposób owocujący transcendowaniem, które mogło się przecie zacząć jako skromne przekraczanie rozpoznawania i czynienie pierwszych kroków w stronę poznawania, od obrazów, symboli, poprzez personifikację i mity, po pojęcia i wreszcie tak zwane teorie. Podmiotowość także zaczęła ulegać transcendowaniu, przekraczaniu własnej ontycznej konstytucji (co przysporzyło później kłopotów filozofom z jej ponownym odkrywaniem). Nic więc dziwnego w tym, powiedzmy przy okazji, że próby powrotu do ontycznego stanu uznano za wyraz miłości prawdy i mądrości, własnych przecie, ludzkich (czyli za filozofię).

Kant w swoje „Antropologie in pragmatischer Hinsicht” [1798] stwierdził, że poszukiwania początków człowieka nie przyniosą efektu i można je tylko traktować jako „wycieczkę dla przyjemności”. Są też taką wycieczką rozważania nad rolą ego, jego powstaniem i skutkami

funkcjonowania tego tworu cywilizacyjnego. Nie powstało ono jednak pod presją zewnętrznego przymusu, zatem odzwierciedla jakąś tendencję natury człowieka, lub jest tylko usprawiedliwieniem zła, które potrafi czynić, jako „winne” temuż. Egoizm i egocentryzm byłyby konsekwencją i podporą, motywem istnienia jego konstytucji, ale wiąże się ona nie tylko ze stosunkiem do samego siebie i innych ludzi, lecz także ze stosunkiem do świata w ogóle, manifestującego się również w poznaniu i poprzez poznanie. Dysponując skromną wiedzą człowiek uważał siebie za centrum (każda z jednostek) świata, potem wszechświata, w czym nawet nasza planeta uznawana była za centrum kosmosu. Nawet Bóg zyskiwał cechy do ego analogiczne (nie miał ich jeszcze np. u Sokratesa, Platona i Arystotelesa, którzy politeizm traktowali jako „religię państwową”), aż po formułę mówiącą że jest bytem transcendentnym. Doświadczenie istnienia Boga wymagało „świętości”, choć jakby przewrotnie powszechne przekonanie było takie, że z niej wynika, będąc świętością konsekwencją. Dopiero szerokie omówienie przez Kanta doświadczenia transcendentalnego (choć jego odkrycie dla filozofii zawdzięczamy Parmenidesowi) pozwoliło zrozumieć nasz związek z ontyczną rzeczywistością (z Bytem), lub raczej podmiotową z nim tożsamość.

Mimo iż zadanie jakie sobie Kant postawił ewidentnie dotyczyło uwarunkowań a priori poznania naukowego (czy a priori takiej możliwości), „przewrót kopernikański” (jak sam określił znaczenie swojej filozofii) polegał na udowodnieniu, że doświadczenie transcendentalne stanowi podstawę naszego poznania i egzystowania. Jest ono najgłębszą istotą ludzkiej podmiotowości, prawdziwą ludzką naturą, Ja różnym od Kartezjańskiego ego, tożsamym z sobą, gdy ego warunku tożsamości spełnić nie potrafi, a tylko jej na możliwość wskazuje (to był ten „brakujący krok” w stronę filozofii transcendentalnej, którego zdaniem Husserla Kartezjusz nie uczynił). Jednak Fichte uznał, iż to on dopiero opisał funkcję wspomnianego doświadczenia (dla Kanta było ono po prostu źródłem samowiedzy), wskazując na „akty ludzkiego ducha.” Pierwszy akt jest na tyle podstawowy, że da się sformułować pod postacią zasady „naczelnej wszelkiej wiedzy ludzkiej”[1996,s.83]. Jest to akt „ustanowienia” tożsamości. Tożsamość i tautologia znane były logice, ale Fichte znajduje „akt ducha”, który jest czymś więcej niż samo stwierdzeniem faktu logicznego, bo „ustanowienie” zawiera w sobie wolę niejako zobowiązującą się do tego, by działać (także myśleć, gdyż to myśl zdaniem Fichtego jest najbardziej dobitnym i brzemieniowym w skutki czynem) podług jego wytycznych, biorąc wręcz na siebie taki obowiązek. W obowiązku istoty myślącej doszukać się możemy czegoś w rodzaju dopowiedzenia, czy wyjaśnienia konsekwencji Leibnizjańskiej zasady nieodróżnialnych tożsamości, która mówi nie o tożsamości przedmiotu realnego faktycznie, lecz o tożsamości przedmiotu realnego

teoretycznie (czyli jak dla przykładu u J.A. Wheelera, według którego elektron jest jeden, bo jest jedna możliwa poprawna i adekwatna tylko jedna jego teoria). Ustanowienie okazuje się być podstawą możliwości formułowania teorii. Gdyby wyjaśnienie zasady Leibniza zechcieć wesprzeć dowodem empirycznym, tożsamość (np. elektronu) byłaby tylko ujęta w przybliżeniu. O tożsamości zatem decyduje intelekt, a nie percepcja zmysłowa. On tyleż realizuje konsekwentnie ów pierwotny akt ducha, co formułuje teorię przedmiotu poznania. Jakby przygotowując grunt pod dialektykę Hegla (jego metodę triady), idzie Fichte dalej i stwierdza, że konsekwencją sformułowania sądu tetycznego, mówiącego „ponieważ A to A” (lub „ponieważ Ja to Ja”), jest jego przeciwieństwo, czyli sąd antytetyczny, wyrażający spostrzeżenie, że istnieje coś także poza Ja i dla Ja, któremu odpowiada formuła „nie Ja nie = Ja”. Tego wyjaśniać nie trzeba, gdyż powiedzmy widać gołym okiem iż nie tylko Ja istnieje, ale „moc ducha” kieruje się tutaj jakby przeciw podmiotowi, bo obserwowalne Ja jest już czymś innym, „teoretycznie”, dla teorii. Następny krok we wnioskowaniu Fichtego prowadzi do sądu sprzecznego z dwoma poprzednimi i sąd syntetyczny wyrażany jest formułą: „nie Ja= Ja” („nie A=A”). Wracając do ewentualnego „dowodu empirycznego”, wspierając się nim powiemy, iż żadne A nie jest tożsame z innym A, czego prawdziwości wykazanie wymaga tylko dostatecznie precyzyjnego przyrządu optycznego (że każde Ja jest inne, to oczywiste empirycznie). Toteż tożsamość, jak i twierdzenia wyrażone w pozostałych sędach mają znaczenie teoretyczne i dla teorii wyłącznie, co oddaje zwłaszcza synteza, mówiąca że wszystko ma znaczenie tylko z punktu widzenia świadomości i dla świadomości, zatem teoria (tylko dla człowieka jest ona przedmiotem, lub tylko człowiek, jako istota poznająca, tak rozumie przedmiot) istnieje także wyłącznie w świadomości. Jeżeli istnieje w świecie i dla świata jakaś teoria ostateczna, świadomość jej nie sformułuje, gdyż sama z tej „teorii” wynika. Nie stanowi to jednak przeszkody w jej poszukiwaniu, a wręcz przeciwnie nawet, poznanie dzięki temu właśnie jest w ogóle możliwe (powiedzmy że jest to wtręt do zasady emergencji sformułowanej przez Poppera).

Autor „Teorii wiedzy” uznał, że odkrył „bezwzględnie nieuwarunkowane zasady naczelne” wszelkiej wiedzy ludzkiej, umożliwiające poznanie i towarzyszące temuż myślenie, oparte na odzwierciedlanym w tych zasadach rozumieniu. Nie postawił pytania o to, czym jest myślenie samo, bo oczywistym się wydaje, że operacjami intelektu przebiegającymi według wymienionych zasad. Postawił je wszakże później Martin Heidegger, jakby chcąc bliżej zidentyfikować proces tak na pierwszy rzut oka oczywisty, gdy „człowiek słusznie zwie się tym, który może myśleć” [1999, s.11]. Może, nie znaczy że musi, a tylko że istnieją przesłanki po temu, by mówić o myśleniu, choć nie przesądzają one o tym, że faktycznie

myślimy; „zajmowanie się filozofią może nas nawet najuporczywiej łudzić pozorami, że myślimy, bo przecież nieustannie „filozofujemy”” [ibid.s.12,13] Aby omówić myślenie, Heidegger wybiera przykłady, wskazując na jego różnorodność, historyczną zmienność i różnice ocen tego, co myśleniem zwiemy. Jednym z nich jest myśl Schopenhauera zawarta w jego dziele „Świat jako wola i przedstawienie”, które „od czasu wydania w 1818 roku najtrwalej określiło całe myślenie XIX i XX stulecia, nawet tam, gdzie nie oddziało bezpośrednio i tam gdzie je zwalczano” [ibid.s.25].

Nie jest prawdą, że dzieło Schopenhauera zaczęło oddziaływać w roku jego ukazania się, bo nawet sam autor przeżył głębokie rozczarowanie faktem, iż nikt książki nie kupił a sala podczas jego wykładów świeci pustkami. Późniejsza poczytność także nie była spowodowana głębią przedstawionej refleksji, ile raczej barwnym i malowniczym stylem, nastrojem, pięknem języka i głęboką nutą tego, co nazwano pesymizmem, nie mającym przecie, jako uczycie, wiele wspólnego z konstrukcją systemu, jego treścią, logiką i sensem. Jakby w zgodzie z nastrojem właśnie Heidegger zadaje pytanie: „Co takiego wydarza się tutaj, że drzewo przedstawia się nam, a my stajemy naprzeciw? Gdzie rozgrywa się owo przedstawienie, gdy stoimy naprzeciw kwitnącego drzewa, przed nim? Gdzieś w naszym umyśle?” [ibid.s.27].

Bez wątplenia przedstawienie rozgrywa się w naszym umyśle, choć byłoby bardziej poprawnie powiedzieć, że także w naszym umyśle. Dla ewolucjonisty (w całej filozofii transcendentalnej obecne było takie nastawienie) świat kreatywny „przedstawia” swoje wytwory, lub siebie przez owe wytwory. Kreatywny umysł uczestniczy w tym „przedstawieniu”, nie jest tylko obserwatorem, podobnie jak widz w teatrze jest swoiście uczestnikiem w granej na scenie sztuce. Wszechświat działa kreatywnie według własnej logiki (ostatecznie transcendentalnej, lub podług „algorytmu”, jak było mówione wyżej) i umysł podług własnej logiki (także ostatecznie transcendentalnej i podług własnego algorytmu) i obydwie zasady logiczne, by tak rzec, nie są ze sobą sprzeczne, a raczej są tożsame (zgodnie z „Teorią wiedzy”. Lub jak kto woli zgodnie z zasadą antropiczną). Pomysł Schopenhauera tak w skrócie zinterpretowany już sam zasługuje na uznanie. Ale Schopenhauer miał też jego uzasadnienie (choć od biedy mogłoby nim być wszystko to, co znajdziemy u innych pisarzy, twórców systemów po Kancie). Produktywny, twórczy umysł ma swoje źródło bodaj w jaźni, zaś twórczy Wszechświat w tym, co Arystoteles nazwał bytem (albo bytem w akcie), a co później nazywano ogólnie ontycznością (bytem nie ontologicznie rozumianym). U Kanta pojawia się omówienie ontyczności transcendentalne, w którym jest on przestrzenią i czasem (dzisiaj mówi się że czasoprzestrzenią). Dla Fichtego

takie omówienie nie było satysfakcjonujące, gdyż nie było w nim powodu wystarczającego po temu, aby miał ów byt ontyczny stać się czymś innym, zatem wprowadził doń, jakby czyniąc zadość wymogom swojej wyobraźni, czyn. Podobnie wyglądało to u Schopenhauera, który do ontyczności, dla wyobraźni nazbyt statycznej, dopowiedział kategorię przyczynowości (współcześnie moglibyśmy znaleźć analogię tejże przyczynowości we fluktuacji czasoprzestrzeni, „pustej” czasoprzestrzeni), której efekty działania jakby objawiały wolę. Ontyczność jako przestrzeń i czas, albo owa niesensualistycznie (i apriorycznie) rozumiana zmysłowość, zaczęła u Fichte’a i Schopenhauera działać. Gdyby chcieć zrozumieć powód, dla którego Kant nie odczuwał niedosytu w swojej konstrukcji, to nie tylko możemy przytoczyć jego słowa, że nie będzie tworzył systemów, ale wystarczy powiedzieć, iż wyobraźnia mająca charakter zmysłowy (jak to interpretował Kant) jest aktywnością twórczą, wystarcza więc za Fichte’a czyn, jak i za przedstawienie według Schopenhauera.

Jako że systemy dedukowane z ogólnej hipotezy ontyczności bytu mają charakter metafizyczny (choć żaden jakiegokolwiek metafizyki właściwie nie proponuje), przez użycie analogii jesteśmy równoprawnymi uczestnikami takiej zabawy w systemy, bo w miejscu woli możemy umieścić np. energię (przy obecnych przypuszczeniach o roli tzw. ciemnej energii może być to nawet uzasadniane teoretycznie), zaś w miejsce przedstawienia nie tylko wyobrażenie (byłby to raczej antropomorfizm, albo konsekwencja panteizmu), ale wspomniany algorytm, bądź Ducha.... Ten ostatni byłby powodem wystarczającym syntezy człowieka i Wszechświata, którą Ken Wilber chce odkryć na nowo. Byłby też powodem wystarczającym po temu, aby w każdym z tworzonych po Kancie systemów dostrzegać wątek egzystencjalny, ale samo tworzenie systemu nie sprzyjało bodaj temu, by go właściwie rozwinąć. Potrzebne było do tego odkrycie subiektywności. Dokonali tego dopiero Kierkegaard i Nietzsche.

Mimo iż pierwszeństwo odkrycia subiektywności i zainicjowania rozważań egzystencjalnych przypisuje się Kierkegaardowi, zdaniem Heideggera razem z Nietzschem pisali oni w podobnym duchu i na podobne tematy, jak gdyby uzupełniając się w swoich dociekaniach. Poszukując ciekawej ilustracji myślenia uwagę swoją skupia Heidegger na Nietzschem, zapewne z powodu wieloznaczności twórczości tego autora, a bardziej może dlatego, iż Nietzsche uważał, że człowiek nie jest istotą myślącą racjonalnie, a zależną w tym, co myśleniem nazywa, od historycznie zmiennych warunków życia, od etosu, obyczaju, ideologii itd. Próbował filozof wyobrażać sobie egzystowanie niezależne, idealnego, mitycznego człowieka w mitycznym świecie, kierującego się zasadami postępowania takimi, które nie pochodzą z czegokolwiek innego, poza jego własną, autonomiczną świadomością,

spełniającego swoje człowieczeństwo w czystej postaci, Świat tego przecie nie zabrania, acz mogą zabraniać inni i Nietzsche stara się dociec, dlaczego.

Jeżeli o niemieckim filozofie (który zresztą sam o sobie mówił, że czuje się, z racji pochodzenia, Polakiem) wyraża się opinię wobec jego postawy, jaką reprezentował w stosunku do świata taką, że była to filozofia kryzysu, jest ona uogólnieniem, które do każdej epoki można odnieść, bo każda ma swój kryzys podług kryteriów absolutnie dowolnych oceny tego, co jest rozwojem (dla wielu przecie rozdanie majątku i szat też jest „kryzysem”, a rezygnacja z kariery czy władzy, wręcz niekiedy upadkiem, choć rozdający lub rezygnujący uważa, że dokonał kroku na drodze własnego, często nawet nie wyłącznie, rozwoju), choć gdy zaczniemy dociekać kryzysu myślenia, pojawić się musi oczekiwanie podania kryterium tego, czym myślenie jest. W kontekście spostrzeżeń Nietzschego, oczekiwanie takie musi się pojawić w każdej epoce, bo w każdej nie tylko że zadawane jest podobne pytanie, to jeszcze każda jest uwikłana w „rozwój” (Hegel powiedziałaby, że w dialektykę triady). Dostrzeganie kryzysu, rozwoju lub upadku, zależy od oczu patrzącego, od jego wrażliwości osobistej, od stosowanej metody, nastawienia itd. Kierkegaard i Nietzsche byli dobrymi obserwatorami, toteż ich „myślenie” przyłgnęło niemal do kryzysu epoki (powiedzmy że kryzysem są prostu słabe strony jakiejś sytuacji, dostrzegane przy użyciu określonych środków i kryteriów), a z opisem, interpretacją, wysnuwaniem wniosków się wiążąc, stanowi dla tych, którzy chcą ich wysłuchać (zdaniem Heideggera dopiero w XX wieku zaczęto zastanawiać się nad tym, o czym Kierkegaard i Nietzsche pisali), naukę.

Jako że ludzkość gotuje sobie swój przyszły los, decyduje o jego kształcie i jakości, łatwo zauważyć perspektywę jednego przynajmniej zagrożenia, jakim byłoby „spustoszenie Ziemi”. „Spustoszenie Ziemi może równie dobrze współwystępować z osiągnięciem najwyższych standardów życia, co z organizacją jednakowego stanu szczęścia wszystkich ludzi” [ibid.s.21]. Niestety nie wypowiada się Heidegger na temat tego, czym jest szczęście, a co do „standardów życia”, zda się wiązać je z rozwojem nauki i techniki. To nowoczesne myślenie Heideggera rozmija się z mitycznym myśleniem Nietzschego, dla którego Ziemia to tyle, co ludzkość. Jednak jakiś instynkt filozoficzny dobrze podpowiada, że „spustoszenie” to trop, który może doprowadzić do „myśli” Nietzschego. Idąc tym tropem pisze Heidegger że perspektywę „spustoszenia” ma przed sobą „dotychczasowy człowiek”. Dotychczasowy człowiek coraz usilniej urządza się w powierzchowności i pierwszoplanowości swej dotychczasowej istoty, uznając płytkość tej powierzchni za jedyną przestrzeń pobytu na ziemi” [ibid.s.33]. Urządzenie się jest „chwila”, którą Nietzsche „jasno rozpoznał i jak dotychczas jedyny przemyślał metafizycznie w całym zasięgu. Jest to chwila, kiedy człowiek

przygotowuje się do objęcia panowania nad całą Ziemią.” [ibid.s.34] Jakby wtórują temu później twórcy ekologii ostrzegając, że Gaja (bogini Ziemi) będzie się bronić. Ostrzegali też Schopenhauer przed spustoszeniem, jakie w mentalności człowieka Zachodu czyni zasada indywiduacji odpowiedzialna za wykreowanie ego, a Kierkegaard i Nietzsche już biją na alarm.

Jeżeli dla Nietzschego Ziemia znaczy tyle, co człowieczeństwo, nasuwa się pytanie, cóż miałyby w człowieku samym pojawić takiego, co byłoby jak obrona Ziemi (obrona Gai), poza jego świadomością i wolą. Odpowiedź jest prosta, bo pytanie skierowane zostało w stronę ego, jego świadomości i woli, a zatem zarzewie zmiany tkwić musi immanentnie w człowieku, acz poza ego. Jak jednak rozumieć można wolę i świadomość poza ego, jak ich istnienie sobie można wyobrazić, lub jak je odnaleźć. Poszukiwanie zawsze pociągało za sobą transcendencję, w efekcie czego pojawiła się transcendentna dusza, duch, lub Bóg. Nietzsche pomija transcendencję i znajduje poza ego wolę i świadomość w nadczłowieku, toteż namawia do porzucenia „człowieka dotychczasowego” próbując nam wyjaśnić różnicę jakościową między nimi. „Dotychczasowy” jest oportunistą, który wzmacnia tendencje przeszłości do akceptowania egzystencji ludzkiej wyłącznie w wymiarze cywilizacyjnym, który Heidegger kojarzy z klasą „polityków i administratorów”, na których jego zdaniem spada odpowiedzialność za okropności II Wojny Światowej. Stanowiła ona niewątpliwie apogeum procesu „narastania pustyni” w sercach i świadomości „dotychczasowego i dlatego ostatniego człowieka”, pisze Heidegger [ibid.s.36], choć nie tłumaczy w żaden sposób, na czym miałyby polegać myślenie omawianego filozofa, którego przedstawia raczej jako obserwatora obdarzonego głęboką intuicją i niemal proroka naszych czasów. Chyba że intuicja i wyciąganie wniosków z obserwowanej rzeczywistości jest właśnie tym oryginalnym myśleniem, którego nie jesteśmy w stanie pojąć ani podjąć, gdyż „ostatni człowiek” jest „najdalszy od możliwości wyjścia poza siebie i zapanowania nad sobą” [ibid.s.37].

Przeszkadza mu w tym spętane czasem ego, bo nie zna ono, a uwięzione w percypującym rozpoznawaniu (nie poznawaniu, gdyż jest ono procesem twórczym) otoczenia, napotkać nie może tego, co pozaczasowe. „Ostatni człowiek” więc „mruka oczami”, puszcza oko dając do myślenia, że wie wszystko lepiej i jest najlepszy, bo jest „ostatni.” Heidegger cytuje z „Tako rzecze Zaratustra”: „Czem jest miłość? Czem twórczość? Czem tęsknota? Czem gwiazda?- tak pyta ostatni człowiek i mruka oczami. Ziemia się skurczyła, a po niej skacze ostatni człowiek, który wszystko zdrabnia. Rodzaj jego jest nie do wytępienia, jako pchła ziemna; ostatni człowiek żyje najdłużej. Myśmy szczęście wynaleźli- mówią ostatni ludzie i mrużają oczami” [ibid.s.39]. Żyje najdłużej, bo w świecie pozorów i powierzchowności, ostatni

znaczy tyle, co najdłużej żyjący, jak w zabawnym realizowaniu życia przez biegacza, gdy „ostatni” biegł najdłużej. Mrugając oczami daje świadectwo jedynej uczciwości, na jaką go stać, jedyne prawdziwego znaku, znaku atawistycznej natury, mającego pokazać bystrość umysłu i spostrzegawczość, powiązane z gotowością uległości. Naczelowiek natomiast nie jest ostatni, lecz pierwszy i choć uosabia życie będąc ucieleśnieniem jego idei, nie ma atawistycznych odruchów i nie daje żadnych znaków, bo jego droga jest prosta, wyznaczone przez jedyne dlań kryterium moralności, jakim jest godność. „Ostatni” może godność udawać, jak udawać wyższość (łatwo, gdy nad innymi) i udawać moralność, naczelowiek jest godności uosobieniem, on ją po prostu realizuje.

Z łatwością przychodzi opisywać obrazową myśl Nietzschego, ale jej istota nie tylko leży w piętnowaniu konformizmu, w którym „wszystko j e s t i uchodzi za bytujące” [ibid.], lecz w nakłanianiu do zmian świadomości, by nie czekać na spotkanie nieskończoności aż do śmierci (bo jakim to naszym sukcesem jest wówczas takie spotkanie), byśmy nie umierali „jak zwierzęta”, lub „umierali we właściwym czasie.” Obrazowa myśl jest jednak dialektyczna, a zdaniem Heideggera Nietzsche „wszędzie myśli metafizycznie”, „ze względu na pytanie, jak określa się bycie bytu w całości i jak dotyczy ono człowieka” [ibid.s.43]. Myśli zatem i daje przykłady tego, co robią myślący metafizycznie, gdy prawdę widzą jako całość. Nie jest ona prawdą całości systemu, jak utrzymywał Hegel, ale prawdą całości wewnętrznej, dla Kierkegaarda, subiektywnej. Subiektywność jest odporna na ideologię ego, a tej przecie nie zmieniła na Zachodzie jak dotąd żadna filozofia, psychologia, czy religia. Heidegger nie tylko podziela przekonanie o znaczeniu filozofii subiektywności, ale uważa również, iż ma ona konkretną rolę do spełnienia. „Dla rotowania istoty człowieka sama psychologia, także jako psychoterapia, na nic się nie zda; moralność jako li tylko teoria i wymóg nie podoła niczemu jeżeli człowiek nie osiągnie wcześniej innego, podstawowego stosunku do bycia, jeżeli sam z siebie, w stopniu, w jakim może to od niego zależeć, nie zacznie wreszcie utrzymywać swej istoty otwartej na istotowe związki z byciem, bez względu na to, czy bycie jakoś szczególnie mu się przekazuje, czy jeszcze pozwala mu być niemo, gdyż bezboleśnie” [ibid.s.43,44]

Bycie samo jest wbrew ideologii, która zaburza nasze poczucie czasu, gdyż obiecuje w czasie przyszłym coś, co już minęło. Myślenie metafizyczne znosi empirię przetwarzaną automatycznie w ideologię, otwierając drogę ku temu, „co zwie się myśleniem.” Heidegger jednak wyraża wątpliwość co do tego, „czy jesteśmy już w drodze na tę drogę” [ibid.s.170]. Wyjaśnia też przyczyny tej wątpliwości. Są nimi następujące przekonania: „1. Myślenie nie prowadzi, jak nauki, do wiedzy. 2. Myślenie nie przynosi żadnej użytecznej mądrości życiowej. 3. Myślenie nie dostarcza bezpośrednio żadnych sił do działania” [ibid.]. Utrwała te

przekonania „przemysł kulturalny, który dzień w dzień żąda dopływu nowości i poluje na sensacje”[ibid.].

Krytyczny ton wypowiedzi Heideggera co do możliwości realizacji myślenia obecnie, gdy zbliżamy się „do epoki w której upadają wysokie wymagania”, a nasza droga „biegnie już w cieniu tego upadku”, nie uwzględnia tego wysiłku myśli, który podejmują ludzie nauki. Twórcza inwencja i wynalazczość, zdaniem jednego z przedstawicieli tejże (w otwartym wykładzie transmitowanym przez stację telewizyjną BBC), uratują ludzkość. Ken Wilber natomiast wierzy w humanizm, ewolucję świadomości, która wiedzie ku lepszemu i spowoduje odmianę jako powrót do myślenia, odrodzenie się przez zniesienie dotychczasowej dominacji ego. „Ego było niezmiernie szczęśliwe, nadal odwzorowując świat w obiektywny i monolityczny sposób, co oczywiście pozbawiło świat czaru. Oderwane i niezaangażowane Ego jedynie odwzorowywało świat empirycznej natury za pomocą wiedzy przedstawiającej. (...) Obozy Eko podniosły się od razu w odpowiedzi na to wstrętne pozbawienie czaru i wzięły na siebie zadanie ponownego zaczarowania świata. Ostatecznie rozpoczęła się szalona, fantastyczna, zdumiewająca i niezwykła próba ponownego zaczarowania świata” [Wilber,1997,s.326]

Ponowne zaczarowanie, które ma przywrócić światu kolory i zapachy, nie odbędzie się oczywiście bez udziału nauki, Ale w niej także istnieje obóz Eko, który w dbałości o środowisko wykorzystuje nowe technologie i stymuluje rozwój w tym kierunku, by zmienić dotychczasowe sposoby pozyskiwania energii. Zmienia się zatem nasze „myślenie” na temat globalnego związku z naturą, któremu kultura, podług Wilbera, jakby z definicji była dotąd wroga. „Coś, co tkwi w naszej kulturze, z konieczności zniszczyło naturę, a skoro natura jest jedyną duchową rzeczywistością (wątek ten, jak sam pisze, podejmuje Wilber za Schellingiem i Heglem-R.L), coś w samej kulturze per se jest antyduchowe. Kultura w istocie jest pierwotną Zbrodnią na pierwotnym Raju naturalnej wolności i duchowego bogactwa” [ibid.s.330].

Wskazując na konieczność „powrotu do natury”, oraz odnalezienia „szlachetnego dzikusa w sobie”, w celu odzyskania Raju Utraconego, nawołuje Wilber do odsłaniania „głębszego self”, praktyki medytacyjnej. Idealiści i romantycy, jak pisze, byli bliscy ufundowania takich praktyk, lecz „nie mieli żadnej transpersonalnej praktyki” [ibid.s.349] (propozycja np. Schopenhauera w istocie była adresowana do ego, mimo iż miała je znosić), dlatego „idealizm wyrodnił w monologiczną metafizykę i dlatego słusznie spotkał go los każdej zwykłej metafizyki- tzn, wszelkich systemów, które jedynie odwzorowują świat i nie dostarczają odpowiednich wewnętrznych technik, mających zmienić kartografa” [ibid.] W rzeczy samej,

żaden z piszących idealistów czy romantyków, nie wymyślił technik, które mogłyby być użyteczne, służyć do realizacji myśli, zawartej w jego systemie. Prawdą też jest, iż nie było na Zachodzie żadnej propozycji, choćby próby podjęcia działań, by „odtworzyć transpersonalną świadomość w praktykującej społeczności” [ibid.].

Gdy Hegel pisał o zawieszeniu etyki (nie moralności), Schopenhauer wymyślił sposób, w jaki można to uczynić, wskazują na principium individuationis, jako przyczynę istnienia ego, Kierkegaard i Nietzsche tworzyli filozofię, będącą namową do zawieszenia dotychczasowej religijności (nie wiary), to czy Wilber tworzy praktykę zawieszenia ego?

Literatura

- Aaronson S., Granice kwantowej informatyki, w: Świat Nauki, nr.5,2008
- Alexander S., Space, Time and Deity, Macmillan, London 1934
- Arystoteles, [1984] Metafizyka, PWN, Warszawa
- Arystoteles, O pamięci i przypominaniu sobie, w: Dzieła wszystkie, t. III, PWN, Warszawa 1992, przeł. P. Siwek
- Augustyn, [1987] Wyznania, PAX, Warszawa
- Barrow J., Wszechświat a sztuka, Amber, Warszawa 1998
- Brett G., Historia psychologii, PWN, Warszawa 1996
- Bucdahl G., Metaphysics and the Philosophy of Science, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1969
- Carrol S.M., Kosmologiczna strzałka czasu, w: Świat Nauki, nr.7, 2008
- Carrwright N., Dlaczego fizyka, w: Penrose R. 1997
- Cassirer E., Substance and Function, and Einstein,s Theory of Relatyvity, Chicago 1923
- Chrostowski J., Komputer inny niż wszystkie, w: Wiedza i Życie, luty 2008
- Darling D., Teleportacja, Amber, Warszawa 2006
- Davies P., Bóg i nowa fizyka, Cyklady, Warszawa 1996, przeł. P. Amsterdamski
- Davies P., Bóg i nowa fizyka, Cyklady, Warszawa 1996;
- Davies P., Czas, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002
- Davies P., Zagadka upływającego czasu, w: Świat Nauki, nr.11, 2002
- Dawkins R., Fenotyp rozszerzony, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003
- Ferguson K., Stephen Hawking; poszukiwanie teorii wszystkiego, Zysk i S-ka, Poznań 2002
- Fichte J.G., Teoria wiedzy, PWN, Warszawa 1996
- Fromm E., Ucieczka od wolności,
- Fromm E., Ucieczka od wolności, Czytelnik, Warszawa 1993
- Gadamer H.G., Prawda i metoda, Inter esse, Kraków 1993
- Gadamer H. G., Prawda i metoda, Inter esse, Kraków 1993, przeł. B. Baran
- Girard R., Sacrum i przemoc, Brama, Poznań 1993

Girard R., Sacrum i przemoc, Brama, Poznań 1993, przeł. M. i J. Plecińscy,

Guitton J., Sens czasu ludzkiego, PAX, Warszawa 1989

Hall A.R. Philosophers at War, Cambridge University Press, Cambridge 1984

Hawking S., Przyszłość wszechświata, Amber, Warszawa 1996 (w pracy zbiorowej pt. Przewidywanie przyszłości, s.12-25)

Heidegger M., Bycie i czas, PWN, Warszawa 1994, przeł. B. Baran,

Heidegger M., Bycie i czas, PWN, Warszawa 1994;

Heidegger M., Co zwie się myśleniem?, PWN, Warszawa 1999

Heidegger M., Fenomenologia życia religijnego, Znak, Kraków 2002

Heidegger M., Kant a problem metafizyki, PWN, Warszawa 1989, przeł. B. Baran

Heidegger M., Kant a problem metafizyki, PWN, Warszawa 1989, przeł. B. Baran,

Heidegger M., Kant a problem metafizyki, PWN, Warszawa 1989;

Husserl E., Medytacje kartezjańskie, PWN, Warszawa 1982

Husserl E., Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu, PWN, Warszawa 1994;

Husserl E., Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu, PWN, Warszawa 1989, przeł. J. Sidorek,

James W. J., Psychologia, PWN, Warszawa 2002, przeł. M. Zagrodzki,

James W. J., Psychologia, PWN, Warszawa 2002, przeł. Z. Zagrodzki

James W., Psychologia, PWN, Warszawa 2002

Johnson G., Na skróty przez czas, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005

Jung C. G., Aion, Wrota, Warszawa 1997, przeł. R. Reszke,

Jung C. G., Archetypy i symbole, Czytelnik, Warszawa 1993, przeł. J. Prokopiuk,

Jung C. G., Psychologia przeniesienia, Sen, Warszawa 1993, przeł. R. Reszke,

Jung C.G., Aion, Wrota, Warszawa 1997

Jung C.G., Archetypy i symbole, Czytelnik, Warszawa 1993;

Jung C.G., Psychologia przeniesienia, Sen, Warszawa 1993

Kaku M., Hipeprzeźren, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995

Kant I., Krytyka czystego rozumu, PWN, Warszaw 1957

Kant I., Krytyka czystego rozumu, PWN, Warszawa 1957, przeł. R. Ingarden

Kant I., Prolegomena, PWN, Warszawa 1960

Kierkegaard S., Bojaźń i drzenie, PWN, Warszawa 1972, przeł. J. Iwaszkiewicz

Kierkegaard, S. Bojaźń i drzenie Choroba na śmierć, PWN, Warszawa 1972

Lederman L.Teresi D., Boska cząstka, Prószyński i S-ka, Poznań 1993

- Marciszewski W., Człowiek- twór wszechświata i jego współtwórca, w:Człowiek- twór wszechświata- twórca nauki, Red. Heller M., Janusz M., Mączka J., Obi, Kraków- Tarnów 2007
- Mounier E., Osoba- osobowość- jednostka, w: Filozofia współczesna, t.I, red. Kuderowicz Z., Mounier E., Wiedza Powszechna, Warszawa 1983
- Musser G., Luka w sercu fizyki, Świat Nauki, nr.11 2002
- Parrington V., Główne nurty myśli amerykańskiej, PIW, Warszawa 1970
- Penrose R., Cienie umysłu, Zysk i S-ka, Poznań 2000
- Penrose R., Makroświat, mikroświat i ludzki umysł, Prószyński i S-ka. Warszawa 1997;
- Penrose R., Makroświat, mikroświat i ludzki umysł, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, przeł. P.Amsterdamski
- Penrose R., Nowy umysł cesarza, PWN, Warszawa 1996;
- Pickover C., Czas, Amber. Warszawa 1999
- Poppel E., Granice świadomości, PIW, Warszawa 1989
- Reaney D., Śmierć wieczności, PWN, Warszawa 1993
- Sacks O., Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem, Zysk i S-ka, Poznań 1994
- Sartre J. P., Wyobrażenie, PWN, Warszawa 1970, przeł. P. Beylin
- Sartre J. P., Wyobrażenie, PWN, Warszawa 1970, przeł. P. Beylin.
- Sartre J.P., Wyobrażenie, PWN, Warszawa 1970
- Schelling F.W., System idealizmu transcendentalnego, PWN, Warszawa 1979
- Schopehauer A., Świat jako wola i przedstawienie, t. II, PWN, Warszawa 1995
- Schopenhauer A., Świat jako wola i przedstawienie, t. II, PWN, Warszawa 1995, przeł. J. Garewicz
- Schweitzer A., Bach, PWM, Warszawa 1987
- Smolin L., Życie wszechświata, Amber, Warszawa 1998
- Trefil J., Czy jesteśmy niepowtarzalni, Amber, Warszawa 1998
- Weinberg S., Sen o teorii ostatecznej, Alkazar, Warszawa 1994
- Weizsacker C.F., Jedność przyrody, PIW, Warszawa 1978
- Wilber K., Eksplozja świadomości, Abraxas, Kraków 1997
- Wilber K., Krótka historia wszystkiego, Jacek Santorski, Warszawa 1997
- Wilczek F., Devine B., W poszukiwaniu harmonii, Prószyński I S-ka, Warszawa 2007
- Wilson I., Umysł poza czasem, Novum Warszawa 1988
- Wittgenstein L., Dociekania filozoficzne, PWN, Warszawa 2000, przeł. B. Wolniewicz.
- Wright K., Czas życia, w Świat Nauki nr. 11 (135), 2003

Spis treści

1. Słowo wstępne	5
1. Archetypy indywidualnej wyobraźni	8
2. fakcie wyobraźni, czyli jak możemy podejść do problemu nie przechodząc mimo.....	17
3. Wyobraźalna przestrzeń jaźni	28
4. Od poszukiwania wewnętrznej „prawdy” do przestrzeni jaźni. Poziom psychologiczny a poziom transcendentalny	35
5. Czas jaźni	40
6. Bezpośredniość i autentyczność wiary. Transcendentalność doświadczenia religijnego.	47
7. Przestrzeń czasu- czas przestzeni	53
8. Sens czasu subiektywnego a wieczność	55
9. Możliwość przemiany sytuacji obserwatora na sytuację uczestnika	65
10. Wszechświat ma czas na wszystko	73
11. Czy tylko umysł?.....	83
12. Intuicja poznawcza	90
13. Na tle nieskończoności (jaźni). Umysł i psyche jako przedmioty transcendentalne.....	93
14. Czy świadomość ma granice?	105
15. Ewoluuująca świadomość	110
16. Ego, świadomość, jaźń. Ku źródłom tego, co wyobrażone, myślane i rzeczywiste ...	117
17. Wyobraźniowa imago dei.....	129
18. Ekspansywność oddzielonego ego	132
19. Poza ego	134
20. Rozumienie.....	139
Literatura	149