

**Fenomen wyobrażeń**  
*eseje 2*

**(czyli poza granice czasu)**



Ryszard Liberkowski

Fenomen wyobrażeń  
*eseje 2*

(czyli poza granice czasu)

---

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii

POZNAŃ 2011

KOLEGIUM WYDAWNICZE  
*Tadeusz Buksiński (przewodniczący), Bolesław Andrzejewski,  
Barbara Kotowa, Anna Pałubicka,  
Krzysztof Przybyszewski (sekretarz), Jan Such*

Recenzent  
*prof. dr hab. Konrad Rudnicki*

Projekt okładki  
*Anna Wilowska*

Redakcja  
*Izabela Baran*

© Copyright by Ryszard Liberkowski, 2011

**ISBN 978-83-7092-**

WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII  
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c,  
tel. 61 829 22 78, fax 61 829 21 47, e-mail: [wnifuam@amu.edu.pl](mailto:wnifuam@amu.edu.pl)  
[www.staff.amu.edu.pl/~filozof](http://www.staff.amu.edu.pl/~filozof), [filozof.amu.edu.pl](http://filozof.amu.edu.pl)

DRUK: Zakład Graficzny UAM  
ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań

## SPIS TREŚCI

Słowo wstępne . . . . .	7
I. Oś egzystencji . . . . .	13
II. Czas boski . . . . .	114
III. Boska cząstka . . . . .	200
Literatura . . . . .	211



## SŁOWO WSTĘPNE

Nie jest to książka naukowa. Nie jest to również książka o nauce. Nie jest to książka filozoficzna. Nie jest to także książka o filozofii. To w ogóle nie jest książka. To jest prowokacja. Jeżeli przedstawione eseje mogą być żartem filozoficznym, to dlatego, że ich autor uważa, iż filozofia nie musi być traktowana z powagą, a tym bardziej z poważną nabożnością.

Brak problematyki naukowej oraz omówień osiągnięć nauki, zwłaszcza w kontekście jej filozofii, nie oznacza rezygnacji z czynienia odniesień. Odniesieniem takim jest interpretacja „niemożliwego do wyjaśnienia” i niezrozumiałego, jak wyraził się Richard Feynman, przebiegu eksperymentu z dwiema szczelinami. Nie jest to interpretacja ostateczna, lecz może chociaż dostateczna. Nie jest także wyjaśnieniem, dostatecznym nawet, lecz zaledwie pytaniem, podjęciem problemu, czy grawitacja i czas są dwiema stronami tej samej monety, gdy obydwie zjawiska, tak dobrze zadomowione w fizyce świata zakresu makro, do którego wszyscy należymy jednak, a wraz ze światłem (o świetle jako warunku życia pierwszy pisał Schelling w swoim *Systemie filozofii przyrody*, a w XX wieku myśl tę podjął Lee Smolin w głośnej książce *Życie Wszechświata*) spowodowały powstanie warunków do tego, aby pojawiło się życie w formie organicznej. Stosowanie zasady racji dostatecznej zmusza nas wręcz do tego z kolei, że gdy mówimy o organizmie, życiu w takiej właśnie formie, aby zapytać o życie nie organiczne.

Niniejszy zbiór impresji filozoficznych i dygresji odnoszonych do pytań stawianych w nauce nawiązuje do esejów wydanych także

pod tytułem *Fenomen wyobrażeń* w 2009 roku. W obydwu publikacjach bodaj najbardziej prowokujący jest temat komputera kwantowego, konsekwencje jego skonstruowania oraz możliwości, jakie otworzy przed nauką jego używanie. Komputer taki (jeżeli w ogóle powstanie, choć człowiek, jak już raz wpadł na trop jakiegoś ciekawego i brzemiennego w skutki pomysłu, to raczej dopnie swego) „w pewnym sensie” będzie poza Wszechświatem (raz z tego powodu, że pozwoli obliczyć funkcję falową Wszechświata, dwa dlatego, że szybkość obliczeń będzie zawdzięczał faktowi przeprowadzania ich, jak sugeruje jeden z teoretyków, we wszechświatach równoległych). Gdy pracujący nad teorią kwantów fizyk mówi „w pewnym sensie ja także jestem poza Wszechświatem”, to trudno nie dostrzec analogii między komputerem kwantowym a naszym mózgiem.

Komputer klasyczny i kwantowy mają wspólny tylko jeden termin. Potem jest jak w małżeństwie, strony wszystko różni. Zasadnicza różnica polega na tym, że klasyczny przetwarza informacje zapisywane jako ciąg bitów, gdy każdy bit jako jednostka binarna ma wartość 0 lub 1. Kwantowy natomiast przetwarza informacje zapisywane pod postacią kubitów, które mogą znajdować się w nieskończonej liczbie stanów pośrednich, czyli 0 i 1, lub kodować jednocześnie obydwie możliwości. Wikipedia podaje następujące informacje:

Historia. Na możliwość budowy komputerów wykorzystujących prawa fizyki kwantowej zwrócił uwagę na początku lat 80. Paul Benioff z Argonne National Laboratory w Stanach Zjednoczonych. Kompletną teorię działania komputera kwantowego stworzył w połowie lat 80. [XX wieku] David Deutsch z brytyjskiego Uniwersytetu Oksfordzkiego. Dołączył doń następnie polski informatyk i fizyk Artur Ekert, też związany na stałe z Oksfordem. Pomysł wzbudził szersze zainteresowanie w 1994 roku, gdy Peter Shor z AT&T Bell Labs w Murray Hill wymyślił algorytm, który przy użyciu komputera kwantowego mógłby szybko rozkładać bardzo duże liczby na iloczyn liczb pierwszych.

Zasada działania. Dane w komputerach kwantowych są reprezentowane przez aktualny stan kwantowy układu stanowiącego

komputer. Jego ewolucja odpowiada procesowi obliczeniowemu. Odpowiednie zaplanowanie ewolucji układu kwantowego, czyli stworzenie odpowiedniego algorytmu kwantowego, pozwala teoretycznie na osiągnięcie wyników w znacznie efektywniejszy sposób, niż za pomocą tradycyjnych komputerów.

Potrójna analogia do komputera kwantowego, Bóg – Wszechświat – Człowiek (nie jako jego ego, lecz jako mózg, by bardziej dosłownie pozostać przy analogii, acz J. Eccles i K. Popper, dla przykładu, nad mózgiem widzą jeszcze jaźń, jakby za Platonem, który pisał o wyższości duszy, i Arystotelesem, przedstawiającym sprytny pomysł, że dusza jest formą ciała, które zdolne jest do tego, aby ją przyjąć), już z racji swojego występowania (a wystarczy tylko jej uzasadnienie), implikuje metafizykę, która w ogóle na analogii (na myśleniu przy jej użyciu) się zasadza. Toteż intuicja starożytnych Greków podpowiadająca im, że Wszechświat jest przesiąknięty umysłem i logosem, w tej potrójnej analogii znajduje swoje odzwierciedlenie. Intuicja wszakże nie oznacza jeszcze racji. Tych dostarcza dopiero nauka, ze swoimi teoriami, eksperymentami i obserwacjami, czyli z tak zwanym doświadczeniem. Odślania jednak intuicja pola możliwych racjonalizacji i jest dla wszelkich racji przesłanką pierwszą.

Jeżeli komputer kwantowy ma działać analogicznie w obszarach, które stanowią o refleksji teologicznej, kosmologicznej i antropologicznej, to poniekąd opracowany dla niego algorytm musi *implicite* zawierać przesłanki ukierunkowujące nasze myślenie. Widoczne jest to także w tendencji nauki do znalezienia odpowiedzi na pytanie o Boga (cokolwiek by podpowiadała nam później racjonalność), Wszechświat i Człowieka. Analogia zawiera zatem więcej niż tylko domysł możliwości istnienia jakiejś metafizyki, bo obiecuje wręcz eksplorację wspólnoty wspomnianych zagadnień, wspólną ich płaszczyznę, na której kwantowy komputer będzie mógł efektywnie działać. Nie znaczy to oczywiście, iż udzieli nam odpowiedzi na pytania o Boga, Wszechświat i Człowieka, lecz na początek przynajmniej zmieni nasz dotychczasowy tryb myślenia, podporządkowany zasadzie racji dostatecznej, lub bardziej światopoglądowi

mechanistycznemu, który implikuje pytania typu: „Wszechświat, maszyna czy myśl?” albo: „Człowiek, materia czy duch?”.

Poszukiwanie wspólnej płaszczyzny problemów naukowych (i filozoficznych) nie jest oczywiście zamysłem nowatorskim. Nowatorskie będą tylko techniki obliczeniowe, lub jeszcze mniej, gdyż bodaj tylko szybkość wykonywanych obliczeń. Znaczenie tego faktu trudno przecenić, bowiem podobnie jak w przypadku pracy naszego mózgu, czas poświęcony na przemyślenia racjonalne decyduje o efektach, a tak zwane olśnienia są jak myśl niewiarogodnie przyspieszona, wręcz jak myślenie poza czasem. Praca komputerów przyszłości będzie podobna, tzn. częściowo odbywać się będzie poza naszym Wszechświatem, w pewnym sensie też poza czasem (o przypuszczeniach teoretyków jest w tekście poniżej), a sięgając granic, „gdzie wszystko się zaczęło”, lub przekraczając je nawet, pozwoli im dostrzec to, co zna ludzka świadomość: intuicyjną (czy podpowiedzianą nam przez naszą intuicję poznawczą) jedność Natury.

Jeżeli nawet faktem jest istnienie multiwszechświata, to i tak Wszechświat, w którym żyjemy, jest dla nas pewną całością, o istocie której zdecydowały jego parametry początkowe. Być może postulowanie „początku” jest tylko konsekwencją filozofii, w której to, co poznawane, miało ontologię przedmiotową, a każdy przedmiot przecież początek jakiś mieć musi. Jednak u podstaw ontologii i filozofii leży popęd eksploracji, nie tylko powodujący reifikację, lecz także ujawniający intuicję „całości”, którą chcemy poznać (jest to jakby ukryte założenie, obecne w nauce), całości, do której także należymy. Wspólne źródło („całość” i „początek”), które „dostrzegł” Parmenides, jako intuicja domaga się uzasadnienia. W nauce XX wieku stało się ono zasadą, której nadano miano antropicznej (*anthropic principle*). Jest więc owa zasada natury filozoficznej. Zwięźle charakteryzuje ją Michio Kaku: „...zasada mówiąca, że stałe przyrody są tak dopasowane, aby możliwe było powstanie życia i inteligencji” [Kaku, 2010, s. 463]. Istnieją dwie wersje tejże zasady, głoszone, lub przyjmowane i interpretowane w zależności od światopoglądu. „Silna zasada antropiczna twierdzi, że dopasowanie stałych fizycznych tak, aby powstało życie

inteligentne, samo wymagało ingerencji jakiejś inteligencji. Słaba zasada antropiczna ogranicza się do stwierdzenia, że stałe przyrody muszą być dopasowane do powstania inteligencji (w przeciwnym razie nie byłoby nas tutaj), nie odpowiada jednak na pytanie, co lub kto odpowiedzialny jest za to dopasowanie” [Kaku, 2010, s. 463]. Jednakże geneza filozoficzna upoważnia nas do oględnego jej traktowania, jako wykładni określonego pomysłu na rozumienie i interpretację tego, czym jest Wszechświat, a dodatkowym argumentem na rzecz filozoficznej ogólności może być to, że zasada ta (w dwóch jej wersjach) za ośnowę teoretyczną ma teorię Wielkiego Wybuchu, odpowiadającą co prawda naszej tendencji do reifikacji, lecz ta służy bodaj wyłącznie poszukiwaniom, próbom konstruowania modelu tego specyficznego przedmiotu poznania. Teoria W.W. jest może naiwna, lecz autor artykułu *Porozmawiajmy o inflacji* jest przekonany, że dopiero eksperymenty, które mają być przeprowadzane w najbliższych dwóch, trzech latach, dadzą ostateczną odpowiedź na pytanie o jej adekwatność [Steinhardt, 2011].

Geneza filozoficzna zasady nazwanej antropiczną, mimo zastrzeżenia jej twórców, że nie jest ona świadectwem powrotu do antropocentryzmu, w jakiś jednak sposób do takiego światopoglądu nawiązuje. Utożsamia się bowiem często na jej kanwie obserwację Wszechświata przez inteligencję z człowiekiem właśnie. Potrójna analogia mówi nam jednak, że tak być nie musi, lub mówiąc inaczej, samoobserwujący się Wszechświat (z wielu powodów dla współczesnej fizyki i kosmologii jest to niezbędne, by istniał) dokonuje teź obserwacji na płaszczyźnie, na której możemy poczynić trojakiego rodzaju odniesienia. Ponadto, gdy zasada antropiczna jest w zgodzie z określonym poglądem filozoficznym, jest także w zgodzie tylko ze „stanowiskiem inflacjonistów” [Penrose, 2004, s. 727], zwolenników teorii inflacji. W teorii tej, co prawda nie ma śladu antropocentryzmu, lecz fakt istnienia „zwolenników” jest tym samym, co fakt istnienia „przeciwników”, czyli innych możliwości wyjaśniania początku Wszechświata, lub też Wszechświata bez początku, albo bez brzegów (Stephen Hawking). Roger Penrose wskazuje na konieczność przeprowadzenia eksperymentu rozstrzygającego, a dokładnie na konieczność

znalezienia rozstrzygającego wyjaśnienia pod postacią odpowiedzi na pytanie, czym jest życie.

Odnutować winniśmy pewien paradoks, który zafundowali nam starożytni Grecy. Owi twórcy filozofii (lub twórcy źródeł nauki; tak, źródła nauki zostały „stworzone”!) takiego pytania by nie sformułowali, bowiem dla nich problemem nie było przekonanie, że Wszechświat to życie. W jakiś sposób (z pewnego punktu widzenia) były to dla Greków starożytnych „pojęcia” niedojrzałe, gdyż wyrażane pod postacią mitologii, ale jednak tożsame. W kosmologii współczesnej to przekonanie jest obecne: wyjaśnić, czym jest Wszechświat, to dać odpowiedź na wszystkie pytania, rozwiązać wszystkie problemy. Zatem kwestia zasadności zasady antropicznej jest kwestią zasadności („racji”) życia. Oczywiście życia rozumianego biologicznie. Lecz skoro biologia „nie rozumie”, czyli nie zna odpowiedzi, fizyk może zgłosić zastrzeżenie, że zrozumienie, czym jest życie, jest warunkiem przyjęcia zasady antropicznej. Czy racja jest po stronie fizyki, czy meta-fizyki? Jakie „racje” ma owo „meta”? Pozostawmy pytanie o owe racje i wróćmy na chwilę do fizyki.

Właściwe dla niej jako nauki ilościowej poznawanie, w tym też myślenie, odbywa się, mówiąc ogólnie, za pomocą równań. Problem genezy życia w takiej perspektywie poznawczej się nie mieści, gdyż jest natury jakościowej. Czy jest jednak możliwe, że intuicja starożytnych da się odczytać jako przesłanka „rozumienia” Wszechświata także w kategoriach jakościowych? Może fizyka zajmuje się tylko tym aspektem Natury, który stanowił jakby portal przygotowany do teleportacji życia (Machio Kaku przewiduje możliwość teleportacji człowieka za około 100 lat, mimo iż zapewne jest świadom tego, że prognozy w nauce się nie sprawdzają) i zamiast Wielkiego Wybuchu może (choć to żart z dziedziny fantastyki) winniśmy raczej uwierzyć w Wielką Teleportację? Arystoteles, interpretujący życie jako formę (i duszę), pewnie by temu przytaknął.

# I. OŚ EGZYSTENCJI

*Największą zaletą funkcjonowania  
mózgu jest jego nieobliczalność.*

Życie codzienne w najbardziej nawet prozaicznym wymiarze, życie rodzinne, społeczne, polityczne, zawodowe, aczkolwiek stymulowane jest ambicjami osiągnięcia celów na miarę naszych zdolności, toczy się wokół osi wspierającej tak wszelkie planowanie własnej przyszłości, jak uwagę, jaką w tych planach poświęcamy innym. Uwaga ta, wtedy gdy dotyczy emocjonalnych bądź organizacyjnych relacji z innymi, choćby tylko wyobraźalnych, zależy od tego, jak jesteśmy przygotowani do życia, z jakiego środowiska pochodzimy i w jakim przebywamy, a w ostatecznym rozrachunku od tego, kim sami jesteśmy. Ta ostateczność jednak rzadko dochodzi do głosu w sposób jawny, toteż wydawać się może, iż jawność taka w ogóle nawet nie jest możliwa, zwłaszcza że nawet sami sobie nie potrafimy często odpowiedzieć na pytanie (jeżeli je zadajemy), kim właściwie jesteśmy. Wir wydarzeń, natłok przypadków i okoliczności, brzemień materii życia, fałszywe lub iluzoryczne nadzieje, lęk przed zagrożeniami realnymi bądź rzekomymi (jeden z elementów argumentacji starożytnych stoików na rzecz korzyści wynikających z osiągnięcia stanu zubożenia, *apatheia*) powodują, że przekraczamy sens własnej osoby, jestestwa, życia psychicznego, a nawet autentyczności zmysłowych wrażeń (jak i dlatego warto ten autentyzm odzyskiwać, nauczał Epikur) i wchodzimy

„przystosowani” do życia w świat, który wydaje nam się później obcy. Martin Heidegger takie zjawisko wykraczania poza siebie nazwał wrzuceniem w byt. Ale perspektywa zależy przecież od naszego stanowiska, a stanowisko od tego, jaką perspektywę przyjmujemy. Gdy przyjmujemy, że każdy z nas prezentuje sobą jakąś prawdę, niezależną od okoliczności życia, a mającą na nie wpływ i potrafiącą te okoliczności zmieniać, to „byt” pozostaje zawsze ten sam i taki sam. Najstarszym i najprostszym przykładem takiego stanowiska jest filozofia Platona, który wspierał je ilustracją dwóch mitów o metempsychozie. Dusza, mniemał, jest wieczna, jako taka zatem reprezentuje sobą także coś „wiecznego”, a wobec kryteriów wieczności nie może się ostać żaden fałsz i traci znaczenie „przedmioty”, czyli wszystko to, co wprowadza w nasze życie cierpienie, złe emocje i przypadki. Stanowisko przeciwne rysuje się samo. Według niego sens życia i coś w nim, co uchodzić może za prawdę, jest w całości niezależne od jakiegokolwiek przeszłości „wiecznej”, od duszy tym bardziej, a życie nasze w całej rozciągłości tworzymy sami lub współtworzymy z innymi ludźmi, zaś wrażenie istnienia jakiejś niezależnej od faktów obiektywnych wartości wynika z permanentnego analizowania przez umysł tego, co z przypadków przeżywanych pamiętamy.

Cały zasób „wiedzy” o zdarzeniach i faktach towarzyszy nam dzięki pamięci, ale jej żywotność i dynamika nie istniałyby zgoła bez wyobrażeń. Mamy zatem istotne powody po temu, by uznać zdolność wyobrażania za cechę, bez której nie byłibyśmy świadomymi twórcami projektu własnego życia. Świadomość wszakże jest efektem racjonalizacji, a ta – podporządkowana różnym kryteriom – w rezultacie powoduje ocenianie, czyli formułowanie sądów, z których układamy różne, bardziej lub mniej koherentne systemy wartości moralnych, religijnych, politycznych, a nawet ekonomicznych. Inaczej mówiąc, to zracjonalizowana świadomość staje się dla nas światem, w którym żyjemy pochłonięci wyobrażeniem i przekonaniem, że świat ten jest czymś realnym, rzeczywistym. Już jednak sceptycy starożytni zauważyli, iż tkwimy w błędnej pewności istnienia i poznawania takiej rzeczywistości, zalecając powściągliwość w formułowaniu i wypowiedzaniu

sądów, która miała zapewniać spokój i w konsekwencji także szczęście.

Niemal każda ze szkół filozoficznych tworzonych przez starożytnych jako wyzwanie i najważniejszy z problemów podejmowała kwestię szczęścia, jego istoty, możliwości jego osiągnięcia i środków do niego prowadzących (przeгляд szkół i poglądów w kontekście problematyki szczęścia daje Władysław Tatarkiewicz w pracy *O szczęściu*, 1985). Z perspektywy czasu widać, że pytania o życie szczęśliwe szły w parze, jakby związane jakimś tajemniczym przypadkiem, z pytaniami o poznanie. Najwyraźniej dla Greków oczywiste było, że człowiek jako istota poznająca, aby żyć prawdziwie i szczęśliwie, musi także prawdziwie poznawać. Życie w złudzeniach, ułudzie i fikcji uważali za nieszczęśliwe. Poszli zatem Grecy drogą wyobrażeń (mity przedstawiały sytuacje w życiu możliwe) i racjonalizacji (kosmos, czyli ład, podlegał logosowi, zatem i życie winno mu podlegać), a kryterium podstawowym jej wyboru były dwa terminy (i oczywiście dwa problemy): prawda i szczęście. Jej wybór nie był czymś oczywistym, jak i nie są oczywiste dzisiaj jego konsekwencje pod postacią cywilizacji, kształtowanej przez Zachód według spadku po starożytnych. Widać to wyraźnie w konfrontacji z cywilizacją, najogólniej rzecz ujmując, Wschodu, który poszedł drogą wyobraźni, ujmijmy to, emocjonalnej i ezoterycznego, acz praktycznego w zachodnim sensie tego słowa, nauczania (od czasów stosunkowo niedawnych nauki Wschodu stają się też egzoteryczne, czyli dostępne dla zainteresowanych „z zewnątrz”). Zatem to nie tylko filozofia sama była „wynalazkiem Greków”, ale także podwaliny nauki, wypracowanie postaw i typów refleksji naukę inicjujących, czyli myślenie zrazu rozumiane jako poznawanie, poznawanie zaś rozumiane jako działanie mające w rezultacie owocować wiedzą.

Różne rozumienie wiedzy, gdyby sięgnąć do początków tego zagadnienia (ewidentnie dla przykładu przez Platona, dla którego była nią pamięć świata zasad, idei i liczb, jaką miała dusza, i przez Arystotelesa, który za wiedzę uznał hierarchicznie dający się porządkować zbiór pojęć i sądów), tylko wzbogacało myślenie skierowane w stronę szukania logosu i sensu jako mądrości. Ale

specyficzna podstawa tego „wynałazku”, jakim była filozofia, nadal jest obecna w nauce, toteż ostrzeżenia stoików i sceptyków także są ciągle aktualne, bo usamodzielnianiu się poszczególnych dyscyplin towarzyszyło przekonanie badaczy o autonomii, będące iluzją samodzielności w myśleniu i poznawaniu. Żadna z dyscyplin wyrastających z filozofii nie oderwała się od niej na tyle, by zatrzeć ślady po swoich korzeniach, tak samo jak i filozofia współcześnie nie jest dziedziną, w której można twórczo uprawiać myślenie zwane filozoficznym, lekceważąc to, które absorbuje naukowców. Nie ma więc racji także Freeman Dyson („jeden z obdarzonych intelektualną wyobraźnią spadkobierców Galileusza” – jak pisze Peter Atkins [2005, s. 11], który, jakby pragnąc wyjść poza obejmujący wszystkie dziedziny działalności kulturowej – od nauki po sztukę, religię i filozofię – system Hegla, wprowadza swoją własną klasyfikację, wyróżniając dwa rodzaje nauki: opartą na pojęciach i opartą na narzędziach [Atkins, 2005], gdyż pojęcie także jest narzędziem. To rozróżnienie musi się wydać sztuczne na poziomie każdej teorii naukowej, zwanej fundamentalną, bowiem gdy „pretenduje ona do jakiejś zupełności, [...] musi również umożliwić uwzględnienie zjawiska świadomości” [Penrose, 2004, s. 993], a te nie podlegają dychotomii pojęcia-narzędzia, gdyż wywodzą się ze świata ontycznego, czyli owej Jedni Parmenidesowej, w której tym samym jest myślenie i bycie.

Świadomość rozumiana jako zjawisko fizyczne, końcowy wynik ewolucji rzeczywiście, musiała pojawić się we Wszechświecie, „jeżeli Wszechświat może być obserwowany” [Penrose, 2004, s. 990], ale tym bardziej w kontekście zasady antropicznej, o czym pisze Penrose, nie jest ona świadomością czegoś, również pojęć czy narzędzi, ani kogoś lub czegoś, bo te pojawiają się dopiero wraz ze świadomością świadomości, myślą żywej istoty, która wiedzona wyobrażeniem jest w końcu zdolna wziąć odpowiedzialność za swoje życie we własne ręce, a w obrębie kultury jej działanie owocuje najbardziej wyrafinowanymi osiągnięciami, dzięki którym tworzy naukę i sztukę. Jednakże, mimo iż wyobrażenia wspomagają myślenie na tyle, że pozwala przewidywać konsekwencje działań

w sferze życia społecznego, rzadko wydaje się angażowana do równoważenia postaw moralnych, co w porównaniu z nieprawdopodobną wręcz pomysłowością ludzką na niwie technologii i techniki zdaje się wskazywać na opieszałość praktyczną. Poczucie moralności nie nadąża za pomysłowością, jak gdyby świadomość całą swoją uwagę kierowała „na zewnątrz”, czyli tam, skąd pochodzi, gdzie zdaniem Rogera Penrose’a zrodził się jej fenomen [Penrose, 2004, s. 992].

\*\*\*

Dane składające się na materiał, którym w wyobrażeniach o sobie i własnym życiu dysponujemy, mają charakter empiryczny. Pochodzą one wszakże nie tylko z doświadczenia zewnętrznego, ale i wewnętrznego. Bogactwu doznań otaczającego nas świata towarzyszy bogactwo doznań świata wewnętrznego. W obydwu przypadkach wyobraźnia stymuluje nasz popęd eksploracji, którego jedynym zgoła celem zdaje się podanie odpowiedzi na sformułowane przez Immanuela Kanta pytania: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać? Czym (lub kim) jest człowiek? Mają one charakter na tyle ogólny, że – jak można sądzić – ważne są dla każdego, mimo iż każdy ma także świadomość unikatowego stanu własnego Ja. W ich treści widoczne jest przekonanie o wartości nie tylko życia samego, ale i poznania, dlatego że w życiu istoty myślącej należy ono do zachowań, przez które kreuje ona siebie i świat.

Człowiek nie jest istotą skończoną, lecz istotą perspektyw, co zdaniem egzystencjalistów powoduje przepaść egzystencjalną, jakby żal o to, że sam musi być swój konstytuować, jakby zazdrość, że zwierzęta i przedmioty mają lepiej, są w lepszej sytuacji bytowania (stąd pewnie tendencje do uprzedmiotowienia bliźnich), że nie muszą się martwić i żyć w trosce. Jeżeli mamy intuicję tego szczególnego pośród żywych organizmów występujących w naturze braku, to głównie spoglądając w przyszłość, jak gdyby spodziewając się i oczekując, że natura, dzięki ewolucji i poprzez ewolucję, sprawę tę dla nas i za nas – by tak rzec – załatwi. Kierkegaard i Nietzsche poświęcili całe swoje pisarstwo, aby nas przekonać, że uzupełnienie

tego braku jest naszym zadaniem na dzisiaj, na chwilę obecną, a intuicja tego zadania podpowiada nam niejasno jakiś obowiązek, który kiedyś (u Platona owo „kiedyś” jest czasem mitu) podjęliśmy się spełnić. Nie przysłania go nawet dominujący instynkt zachowania gatunku, choć z drugiej strony, gdyby dociekać źródła wspomnianego poczucia, może właśnie ów instynkt powoduje uczucie konieczności dopełnienia swojej egzystencji, zaś spoglądanie w przeszłość z chęcią odgadnięcia, co nas czeka, jest przyczyną przekraczania terażniejszości.

Instynkt, nawet gdyby oddać się apoteozie życia jako takiego, nie jest nośnym tematem w filozofii. Przeciwnie rzecz się przedstawia w przypadku „przekraczania”, które będąc stymulowane chociażby troską, podstawową kategorią bytu ludzkiego według Martina Heideggera, niewątpliwie wpływa na poznawanie, a tym samym na język, informujący nas o stanach możliwych sytuacji życiowych lub o doświadczeniu możliwym (także przecie w nauce) poprzez transcendensy i dzięki nim. Nie jest prawdą, że dopiero w nauce XX wieku zaczęto zauważać rozbieżność między pojęciami, językiem, a rzeczywistością penetrowaną dzięki nauce, gdyż na nieadekwatność tę zwracali uwagę już starożytni, sofiści i sceptycy. Niemniej w rzeczy samej, teoria względności, a potem mechanika kwantowa ostatecznie podważyły zasadność ekstrapolacji naszych wyobrażeń i terminologii w obszary świata mega i mikro (subatomowego) i jakby z tego powodu Roger Penrose swojej imponującej monografii, będącej „wyczerpującym przewodnikiem po prawach rządzących Wszechświatem” nadał tytuł *Droga do rzeczywistości* [2004].

Tomasz z Akwinu, wychodząc z założenia, że rozum nie może być w sprzeczności z wiarą (od starożytnych moglibyśmy raczej czerpać przykłady na to, jak rozum **wpada w sprzeczności z samym sobą**), dowodził, jak się to potocznie określa, istnienia Boga. W istocie jego wnioskowanie było dowodzeniem (lecz tylko dlatego, że miało postać sylogizmu) czegoś, „co wszyscy nazywają Bogiem”, a sam nazywał swoje dowody (sylogizmy) „drogami do Boga”. Niejako wzorując się na Tomaszu, Penrose pisze o drodze do rzeczywistości, co zdaje się echem sceptycyzmu i zwątpienia,

w jakie wpadać zaczęli niektórzy z przedstawicieli świata nauki, których odkrycia wstrząsnęły świata tego, zdawać by się mogło – dobrze ugruntowanymi, podstawami. To osiągnięcia nauki wykazały, że przekonania o poznawalności otaczającego nas świata oparte były na fałszywym przeświadczeniu zasadności dokonywania ekstrapolacji naszych doznań na coś, co dzięki tejże ekstrapolacji wydawało nam się rzeczywistością. Toteż gdy któryś z teoretyków analizować zaczął przyczyny, z powodu których nauka niemal stała w miejscu, stwierdził, iż obserwowalny świat tak wygląda, jakby był symulacją. Okazało się, nie po raz pierwszy, że wyobraźnia estetyczna (gdyż przypuszczenie nawiązuje do filmów z serii „Matrix”) wyprzedza badania naukowe, i jeżeli istotnie żyjemy w symulacji, to po pierwsze pojawia się pytanie o umysł nią kierujący (choć zapewne nie ma ono znaczenia dla tych, którzy uważają, że Wszechświat jest samowystarczalnym i samoobserwującym się oraz twórczym systemem), po drugie zaś nasuwa spostrzeżenie, że Wszechświat wypracował dla nas znacznie bardziej rozległą i skomplikowaną niszę ekologiczną, niż byliśmy w stanie to sobie kiedykolwiek wyobrazić, lub mówiąc inaczej, „zadbał” o nasze dobre samopoczucie (gdyż nisza owa obejmuje także, lub przede wszystkim, naszą świadomość; można też przypuszczać, iż jej głównie dotyczy). Platon miał analogiczną intuicję, wypowiadając słowa, że gdyby bogowie nie mieli nic przeciwko temu, byśmy odkrywali tajemnice świata, to by nie robili z pewnych rzeczy tajemnic. Czegoż nam zatem zabronili Platońscy „bogowie” albo co właściwie jest rzeczywistością?

Roger Penrose, stawiając pytanie o rzeczywistość, kreśli szerokie spektrum zjawisk na nią się składających. W dociekaniach swoich często przywołuje Platona, głównie z powodu wypowiedzi filozofa o świecie matematyki, w jakiś sposób przecież obserwowalnym. Ale bodaj najwyraźniej widać wpływ platońskich intuicji na myśl współczesnego teoretyka w tym, że on także postuluje głęboką polaryzację i także urozmaicenie rzeczywistości (co dla naukowca winno się wydawać czymś oczywistym), jednakże w swej wizji zarazem prezentuje swoisty redukcjonizm, jak gdyby wszystko, co istnieje, miało być światem fizyki, lub też światem dostępnym

poznaniu wyłącznie z punktu widzenia właściwego dla tej dyscypliny. Redukcjonizm ten można wszak uzasadnić, a uzasadnienie wynika z lektury prac Rogera Penrose'a w taki sposób, że skoro nawet świadomość pochodzi „z zewnątrz”, a to, co zewnętrzne wobec nas, jest światem natury, to i ona (świadomość) winna się poddawać opisowi takiemu, jaki stosujemy wobec natury, czyli opisowi fizycznemu. Takie rozumowanie sugeruje wręcz postawienie pytania o to, czym jest natura albo co znaczy, że coś jest „naturalne”.

Problem z definiowaniem natury związany jest z naszym przystosowaniem do życia w świecie zakresu makro, który najczęściej utożsamiamy z przedmiotowym. Przedmiot poznania, przedmiot jako dzieło sztuki, tak jak przedmiot westchnień, pożądań, codziennego użytku, wszystko w zasięgu wzroku, skończone, mniej lub bardziej doskonałe, ale dostępne percepcji. Nie wszystkie „przedmioty” mają tę samą czy taką samą ontologię, ale wszystkim odpowiada przypisywana im przez nas nieświadomie cecha, jaką jest dostępność użytkowa, jeżeli nie wręcz konsumpcyjna, którą Martin Heidegger nazywał „poręcznością”. Dotyczy ona co prawda raczej wyłącznie wytwarzanych przez nas narzędzi, rzeczy, które czemuś służą, ale „poręcznym” może być także pojęcie, idea, jak i drugi człowiek, jako „ten inny”. Ideologia, tak zwana polityka, gdy nie jest nią już grecka *paideia*, stanowiące karmę dla ambicji indywiduum, jakże często przedstawianych masom pod postacią kuszących obietnic, ma prawdziwy cel w postaci interesu. Personalisci, nie tylko rozpoznając zagrożenie prawdy egzystencji, ale próbując tym zagrożeniom zapobiegać, niejako wrócili zarazem do źródeł filozoficznych chrześcijaństwa, bo tam, u źródeł właśnie, rozstrzygała się sprawa człowieczeństwa, które miało być wolnym od „poręczności”, złudzeń, ideologii i interesu.

Jako że źródła filozofii chrześcijańskiej są zarazem początkami personalizmu, acz wiadomym inicjatorem był Augustyn z Hippo-ny, zmagać się musiała myśl chrześcijańska z problematyką poznania tak, jakby ona właśnie kształtowała chrześcijańską religijność. Z jednej strony (przywołując historię) widzimy fundujących podstawy cywilizacji poznawania filozofów przyrody, przekonanych,

że prawdę i wiedzę znajdują w naturze. Podobne przekonania prezentowali zainteresowani człowiekiem sofisci (mimo iż nie interesowała ich filozofia przyrody), dla których świat zewnętrzny był wart pragnień i aspiracji. Z drugiej zainteresowanie człowiekiem samym, jako co do wartości swego człowieczeństwa autonomicznym bytem w świecie, który wedle nauk Sokratesa miał być kimś (nie czymś), kto walczy o prawdę, której sam filozof poszukiwał we wnętrzu człowieka, w jego subiektywności i duchowości, oraz Platona, tworzącego z inspiracji swojego nauczyciela system wiedzy dyskursywnej o człowieku jako duszy i o świecie, który dusza (jako intelekt) zna lepiej, niżby to wynikało z obserwacji, czyli ze zmysłowej percepcji. W swoisty sposób, za pomocą dostępnych podówczas środków językowych i empirycznych, poprzez mity stawiał Platon jako pierwszy pytania o to, jak funkcjonuje intelekt, czym jest (i genetycznie skąd) intelekt *a priori*. Nie był już, jak dotąd sofisci, zainteresowany środkami, jakimi intelekt dysponuje, lecz ich pochodzeniem i celem użycia. Gdy sam człowiek, usytuowany w świecie, dla sofistów był środkiem wiodącym do dowolnego, acz mającego przynosić wymierne korzyści celu, dla Platona staje się celem. U Kanta znajdujemy krótką maksymę praktycznego działania: postępuj tak, aby inny człowiek był dla ciebie nie środkiem, lecz celem. Także filozof z Królewca dokona jakby podsumowania odwiecznego sporu wokół zarysowanych wyżej stanowisk, wyjaśniając różnicę między postawą idealistyczną a dogmatyczną, oraz syntezy całej spuścizny filozoficznej, nazwanej przez niego transcendentalem idealizmem. Nie będzie to już idealizm platoński, ani jakiś „idealizm naiwny”, lecz świadomie konstruowany system, pod postacią zbioru narzędzi mogących służyć do budowania systemów dedukcyjnych. Zatem tak jak system Platona z racji swej otwartości inspirował (system ten „...nie tylko nie wyklucza, lecz wręcz zakłada stały dalszy rozwój” [Reale, 1996, s. 57]) kolorystyką, pomysłowością, poetyką i dialektyką, tak narzędzie skonstruowane przez Kanta – dedukcją. Ta ostatnia, co uchodzi uwagi interpretujących myśl transcendentálną, zbliżyła naukę i filozofię lub ponownie, podobnie jak to miało miejsce w starożytności, pozwoliła na wspólną refleksję, a podstawą tej wspólnoty stała się

dedukcja (to ona, zdaniem Poppera, jest właściwa nauce współczesnej, także przeciw budującej systemy). Jednakże kontynuacja problematyki filozoficznej miała swoją oś, nośną dla systemów, które były przeważnie charakteru idealistycznego (w pewnym sensie odbiciem tej tendencji w nauce jest tendencja do konstruowania „idealnych” teorii). Tę oś stanowiła wartość tego, co jest cechą wyróżniającą człowieka w przyrodzie, czyli duchowość lub intelekt, w swojej (tajemniczej jak dotąd) istocie. Według Reale w filozofii Platona jej osią był postulat istnienia świata transcendencji. Ale transcendować może tylko umysł. Zatem przypuszczenie, że Wszechświat jest symulacją, wydaje się w takim kontekście podstawne, podobnie jak i to, że nasz umysł (umysły) jest uwikłany w coś wszechświatowego, co za Rogerem Penrose’em możemy nazwać (a uwaga badacza wydaje się czymś więcej niż tylko wymyśloną na użytek wyobraźni analogią) komputerem kwantowym (według przypuszczenia Penrose’a byłby nim zarówno nasz mózg, jak i Wszechświat).

## Nieskończony umysł?

Stephen Hawking: *gdyby podróże w czasie były możliwe, ciągle byśmy spotykali turystów z przyszłości.*

Kubuś Puchatek: *a jeżeli podróże takie są możliwe, to może my jesteśmy turystami z przyszłości, ty z innej i ja z innej?*

Jeżeli Wszechświat jest symulacją, to możemy dociekać umysłu, który tę symulację spowodował, zaprogramował albo nią steruje. Najprostszym pomysłem, jaki nam może przyjść do głowy, jest taki mianowicie, że umysł ten jest czymś lub kimś zewnętrznym wobec Wszechświata i dodając formułę Tomasza, powiedzieć, iż jest tym, co wszyscy nazywają Bogiem. Skorzystań następnie możemy z teorii Wszechświata partycypującego, autorstwa

Johna Archibalda Wheelera, i wysunąć przypuszczenie, że symulację tę tworzy sam Wszechświat (twórczy według poglądu Poppera), będąc jakimś samoregulującym się i samowystarczalnym układem. Wreszcie, wiedząc przecie, że takim postrzegamy Wszechświat, jaką mamy naukę (co do jej jakości i poziomu rozwoju), zapytać, czy nie jest tak, że to nauka tworzy obraz świata jako symulację programowaną przez nasz umysł, w dość luźnym związku, jaki mają nasze ograniczone biologicznie mózgi z rzeczywistością (lub prawdą głęboką). Przy tej trzeciej możliwości nie posuwamy się dalej niż sceptycy, stawiający tezę o niepoznawalności bytu. Jest ona jednak swoistym uzupełnieniem stwierdzenia Fichtego, że taką ktoś ma filozofię, jakim jest człowiekiem, acz nauka chroni nas przed sytuacją, w której prawdziwe byłoby stwierdzenie, że takim ktoś widzi Wszechświat, jakim jest człowiekiem.

Roger Penrose prócz drogi do rzeczywistości dostrzegł bodaj także drogę do prawdy głębokiej, poszukując związków między problemami mechaniki kwantowej a zagadką świadomości. Jeżeli mechanika prowadzi nas do świata będącego całkowicie poza zasięgiem naszej percepcji, a jak uważa wielu teoretyków, także poza zasięgiem naszej wyobraźni, to zagadka świadomości, do której mamy jednak, jak nam się przynajmniej wydaje, jakiś dostęp i nad którą także w jakiś sposób panujemy, może być mniej frapująca niż rzeczywistość poziomu subatomowego. Ale może jest to gra iluzji, jak w przypadku gdy mówimy, iż życie (codzienne) wyprzedza wyobraźnię i jest od niej bogatsze, odnosząc wrażenie, że musi istnieć „coś”, co wyprzedza życie, nie zdając sobie sprawy z tego, że w tym drugim przypadku mamy na myśli zjawisko życia, a ono istotnie poprzedza wyobraźnię i ją dopiero umożliwia. Jeżeli jednak symulacja jest (lub byłaby) faktem, to albo sytuacja ulega odwróceniu, albo życie jest czymś innym i czymś więcej niż tylko to (i takie), które wiążemy z organizmem.

Jesteśmy w takim (być może szczęśliwym) położeniu, że możemy świadomie zadać pytanie o życie i świadomość. Jest niewątpliwie świadomość efektem złożoności mózgu, choć z mózgiem nie jest tożsama. Mózg możemy obejrzeć, świadomości zaś nie. Zatem przedmiotowa jej analiza wymaga nałożenia nań ograniczeń

ontologii, dając wtedy dopiero możliwość „obejrzenia” świadomości, analogicznie do „oglądania” duszy według Platona, który „widząc” całość, postrzegał jej elementy, części (duszę pożądlivą, gniewliwą i rozumną). To co „widać” jako świadomość i jej „części”, możemy, jak uczynił Carl Gustav Jung, nazwać archetypami i symbolami lub w tejsze całości wyróżnić elementy, np. id, ego i superego (według Zygmunta Freuda). Nasuwa się wówczas pytanie o ich własny status ontologiczny, a odpowiedź zależeć będzie od tego, w ramach jakiej ontologii status ten zechcemy rozważać. W każdym razie gdy idzie o ontologię klasyczną, która przystaje do przedmiotów świata makro, a więc tego, który nas w naszej codziennosci otacza i w którym, jak uważamy, głównie funkcjonujemy, to archetypy i symbole uznać możemy wyłącznie za przedmiot naszych wyobrażeń i ewentualnie przypisywać im wartości estetyczne, etyczne lub religijne. Ich zawartość, by tak rzec, znaczeniowa, to już ewentualny temat dla estetyka, etyka i teologa. Ale gdy znaczenie wiązać zechcemy z funkcją, oddziaływaniem oraz z genezą, konieczne się wtedy wydaje znalezienie języka formalnego, możliwie obiektywnej logicznie wykładni, aby „realność” psychologiczną (która wiąże się z estetyką, etyką i teologią) przedstawić jako „realność informatyczną”. Ta zaś dotyczy także ewentualności symulacji (czyli „Matrixa”).

Archetypy i symbole mają znaczenie empiryczne. Są więc albo odzwierciedleniem stanów naszego umysłu, czyli czegoś, czego doznajemy (po krytycznej filozofii Kanta winniśmy już wiedzieć, że doznawanie nie jest doświadczeniem), albo jako pochodzące ze świata transcendencji stanowią istotnie „doświadczenie”, czyli, by konsekwentnie wykorzystać Kantowską „krytykę”, są wynikiem działania intelektu (tutaj już nie możemy pytać: jakiego bądź czyjego), który porządkuje, mówiąc ogólnie, wrażenia. Lecz wówczas przecie nie nasze doznania odgrywają istotną rolę w świecie transcendentnym (czyli takim, który sami tworzymy, albo takim, który po prostu jest?), bo intelekt nie doznaje (pozostawmy otwartą kwestię, czy doznaje dusza, skoro jej istnienie jest często kwestią wiary). Zatem jakie, czyje doznania odzwierciedlają symbole i archetypy? Nasuwa się przypuszczenia, że albo takie, które zawiera pamięć

gatunkowa, a szerzej pamięć genetyczna [zob. też Liberkowski, 2007], które to przypuszczenie znajdujemy w pięknych mitycznych ilustracjach u Platona, albo archetypy w ogóle nie mają znaczenia ontologicznego. Ostatnia możliwość przekreślałaby naukową ważność dociekań C.G. Junga, bo fenomenologiczne ich podłoże byłoby w tym kontekście po prostu jakąś grą, czymś w rodzaju zabawy w obrazki i słowa, która daje jakieś świadectwo ludzkiej psyche, choć bodaj takie tylko, które dostrzegł Sartre, mówiąc, że otacza nas nicość. Archetypy i symbole byłyby w tej nicości poszukiwaniem punktów oparcia, bo gdy ich w konkretnym wymiarze nie mamy, popadamy w fantazjowanie, na przykład takie, w którym coś sobie wyobrażamy, zadając pytania: kim (lub czym) byłeś, kim (lub czym jesteś), kim (lub czym) będziesz lub chciałbyś być?

Ale co by miała tak naprawdę znaczyć możliwość pamięci genetycznej? Czy to, że dla przykładu nasze DNA coś „pamięta”, albo że dziedziczymy w jakiś tajemniczy sposób wiedzę naszych przodków? Czego ta wiedza miałaby dotyczyć? Czy tego, że zostaliśmy zaprogramowani (u Platona ta intuicja jest wypowiedziana w postaci mitu o poprzecinianiu ludzi na połówki przez Zeusa [od tamtego czasu mamy postać taką, jak obecna], który powziął decyzję po niejakiemu namyśle – „a ciężko mu to przychodziło”, dodał jeszcze filozof; zob. dialog *Uczta*) przez Wszechświat, Boga, jakąś Sytuację Początkową, która stała się jakimś faktem po „nieskończonej” liczbie prób, działań, kombinacji kreatywnego Wszechświata? Czy może ewoluowania, które stając się zapisem faktów, pozwala nam dzisiaj na puszczanie wodzy fantazji, która nazywa się wtedy rozumowaniem podług zasady racji dostatecznej? Wątpliwości w jakiś sposób rozwiewają „nienaukowe” (albo pozanaukowe czy paranaaukowe według paradygmatu nauki na Zachodzie) rozważania Junga. Nasza pamięć, jak wynika z dociekań Junga, to „pamięć” pierwszego człowieka (uświadamianie świadomości, czyli pojawienie się możliwości transcendowania – Jung „doświadczenie transcendencji życia wiąże z uczestniczeniem w jakiejś czynności sakralnej [1993, s. 129] – spowodowało, że jest ona także pamięcią „o” pierwszym człowieku). Pierwszy człowiek, mityczny Adam,

tożsamy dla Junga z Chrystusem, jest archetypem doskonałości człowieczeństwa, a więc czymś w nas obecnym, naszą prawdziwą teraźniejszością, którą, pogrążeni na co dzień w czasowości, odnawiamy poprzez *sacrum* i dzięki niemu. Odnawiamy zatem „pamięć pierwszego człowieka”, zaś pamiętamy dzięki wyobraźniowym symbolom, które Jung starając się złożyć w jakąś całość, analizuje jako nieredukowalne składowe części naszego myślenia. Cóż jednak znaczy „naśladować”? Ważniejsze jest też bodaj, „co naśladować”, choć tutaj, gdy idzie o istotny aspekt egzystencji, Kierkegaard wypowiedział swoje zdanie, że nie jest ważne „co”, lecz jest ważne „jak”. Jednakże obydwie aspekty „naśladowania” mają znaczenie. Na pytanie „co” odpowiedzią jest antropologiczny archetyp boskości, pojawiający się w szerszym lub węższym zakresie w każdej kulturze. Paul Ricoeur, nawiązując do *cogito* Kartezjusza, docieka przyczyn, dla których filozof napisał, iż on sam jest „tylko rzeczą, która myśli”. W takim przypadku o podmiot pytamy „co”, a to „prowadzi do badania predykatywnego, odnoszącego się do tego, co „należy do tej wiedzy, którą posiadam o sobie samym”, lub jeszcze dokładniej, do tego, „co należy do mojej natury”. W tym punkcie „ja” traci ostatecznie wszelkie określenie szczególne, stając się myślą, czyli intelektem” [Ricoeur, 2003, s. 15].

Oczywiście każdy niemal, we wszelkiej próbie konkretyzacji przedmiotowej, będzie miał własne wyobrażenie w tym względzie, od boskości pokoleń cesarzy, przez boskie objawienie, przeznaczenie, boskość w manifestacji natury (bogata np. w hinduizmie) czy prawdę (dla starożytnych Greków była nią *aletheia*), bądź też miłość, sprawiedliwość i łaskę (właściwe Bogu osobowemu). Natomiast pytanie „jak” odsyła nas do egzystencjału wiary, poczucia istnienia *sacrum* i jego przyczyny. Można wierzyć w siebie, jak i w kogoś, o kim mówimy wówczas, iż jest godny zaufania, prawdomówny i uczciwy, że można na nim polegać itd. Wymienione cechy odnosimy też do tego, co reprezentuje jakaś osoba, mająca honor i godność. Pozytywne cechy, poddane spotęgowaniu, dzięki zasadzie eminencji odsyłają nasze wyobrażenia do osoby doskonałej, która nie wydaje się już człowiekiem. Zachowania obserwowalne także możemy potęgować. Podpadają one pod pytanie „co”,

dlatego mają naturę wyobrażeniową, są intencjonalne i interesowne, można je regulować, a decydują nie o tym, kim kto jest, lecz raczej czym: jaką wykonuje pracę, jakie ma wykształcenie, jaką funkcję spełnia w społeczeństwie. Ale jakość cech życia, gdy dotyczy ona osoby, nie przekłada się na ilość w tak prosty sposób, że im więcej pozytywnych cech osoby, tym lepszy obywatel, tym sprawniejsza jednostka. Różnica między jednostką a osobą leży gdzieś w świecie wartości. Definicja Augustyna, mówiąca, że osoba jest syntezą duszy i ciała, tego nie wyjaśnia, ale we współczesnym personalizmie wyraźnie widać, iż „jakość” decyduje o usytuowaniu w świecie: jednostka może być sprawna i wydajna, osoba jest zaangażowana.

Słowa mówiące o jednostce bądź o osobie rozumie każdy, choć bez wątpienia na swój własny, subiektywny sposób. Czy zatem ma sens prowadzić w ogóle jakieś dociekania w tym temacie? A może właśnie „subiektywnie” rozumieć znaczy rozumieć prawdziwie, a rzecz tylko w tym, aby subiekt-podmiot ukazać sobie, jednostce myślącej w poznawaniu, gdy sam podmiot jest raczej myślą i bodaj niepoznającą, bo poznanie ma (albo wręcz nim dla poznającej jednostki jest), czy też jakieś poznawanie mówiąc inaczej, ma za sobą? Wiedziony intuicją i namiętnością, którą utożsamiał z wiarą, trafił Kierkegaard w samo sedno transcendentalnego idealizmu, acz w oryginalny sposób, gdyż podmiot nie jest już dla niego pojęciem ogólnym, jak dla Kanta, u którego synteza transcendentalna implikowała tożsamość podmiot- Wszechświat, lecz żywą, znającą siebie tożsamością wewnętrzną duchowości. Tylko taka duchowość, w której znajdujemy tożsamość (poczucie zasadne tożsamości, jako niesprzeczności z samym sobą), może być uznana za autentyczną. Twierdzenie to odsyła do sedna nauki Sokratesa, w której rola terapeutyczna polegała na wykazywaniu konsekwencji życia w niezgodzie z sobą. Z psychologicznego punktu widzenia jest oczywiste, iż równowaga wewnętrzna, duchowa, psychiczna, zasadza się na samoakceptacji. Ta zaś jest możliwa tylko wtedy, gdy staje się wynikiem poznania samego siebie. Paul Ricoeur rozróżnia „tożsamość samego siebie (którą oznaczyłem – jak pisze – łacińskim wyrazem ipse)” i „tożsamość tego, co jednakowe, takie

samo (które oznaczyłem – dodaje także – łacińskim wyrazem idem)” [Ricoeur, 1992, s. 33].

Jeżeli mielibyśmy iść śladem Platona, a wydaje się on najbardziej widoczny, oczywiście otrzymujemy gotową odpowiedź na to, co znaczy być w zgodzie z sobą, gdyż „sobą” jest dusza, obciążona jakimś wybranym bądź narzuconym losem, przez instancję wyższego rzędu, jakiś byt ze świata transcendentnego dla człowieka, nie dla duszy samej. Zrozumiałe jest więc przekonanie o konieczności życia w zgodzie z własną duszą, a co za tym idzie, także w zgodzie z losem. Jednakże większość z nas nie doświadcza jej istnienia, jakby powiedział Nietzsche, dlatego że umiera nie w porę. Cóż jednak znaczy „w porę”, o właściwym czasie? Czasu życia nie możemy dowolnie wydłużać, acz możemy go skracać. Ale skrócenie czasu życia radykalnie, mimo iż wydaje nam się, że możemy to uczynić jako istoty wolne i z własnej woli, chociaż jest decyzją, to jednak nie jest wyborem, a w każdym razie nie wyborem wolnym, choć wydaje się wręcz manifestacją wolności. Platon powiedziałby po prostu, że decyzja taka nie byłaby zgodna w swoim wykonaniu z losem. Gdzież zatem w obliczu „losu” miejsce na wolność i wolę? Czy tylko w świecie transcendentnym? W tradycji filozoficznej, mocno zdominowanej przez spuściznę myśli Platona, wydaje się to jedyną możliwością. Platon doskonale wyczuł problem zależności świata materialnego, percypowanego świata przedmiotów, w którym wydajemy się sobie wolnymi ludźmi, od tego, którego nie widzimy oczyma ciała i nie czujemy zmysłami. Nie podjął jednak dociekań nad tym, czy wybory nasze wraz z wolną wolą dotyczą tylko przedmiotów. Byłby to problem kuriozalny raczej, choć na pierwszy rzut oka może się wydać kuszący, bo obiecujący wejście w świat „osobowości narracyjnej” (pisze o niej Paul Ricoeur [zob. 1992]). „Wynalazca” filozofii Platon myślał w istocie głęboko i za kluczowe zagadnienie uznał zależności, relacje między światem materialnym a idealnym. Wiedziony, by tak rzec, instynktem intelektualnym (dopiero w XVIII wieku pojawi się pytanie o istnienie intelektualnej naoczności, czyli intuicji), znalazł cztery możliwości takich oddziaływań kreatywnych: *mimesis* (naśladownictwo),

*methexis* (partycypacja), *koinonia* (wspólnota), *parousia* (obecność) [za: Reale, 1996, s. 109].

Łatwo możemy prześledzić funkcjonowanie naszego umysłu w jakimkolwiek działaniu twórczym, gdy od idei (pomysłu) przechodzimy do realizacji, a po dokonaniu dzieła oceniamy efekt, porównując z zamiarem. Analogicznie do naszego umysłu, jak możemy założyć, twórczo działa też Wszechświat. Anaksagoras, niejako idąc takim torem rozumowania, postawił tezę, że to Umysł jest przyczyną rzeczy (i konsekwentnie tego, co nazywamy rzeczywistością), „jest nieskończony”, „istniejący zawsze” (czyli wieczny lub pozaczasowy), jest zatem czymś innym i oddzielnym od świata przyrody: „A kiedy Umysł wprawił w ruch, oddzielił się od wszystkiego, co się poruszało. A wszystko, co Umysł poruszał, oddzielało się. A gdy rzeczy się poruszały i rozdzielały, obrót bardzo zwiększał dzielenie” [za: Kirk, Raven, Schofield, 1999, s. 358-359].

Anaksagoras bez wątpienia zapoznał się z siłą odśrodkową, a podzielał też powszechne bodaj przekonanie greckich myślicieli o możliwości łączenia się i oddzielania elementów. Podzielał je także Platon, który w *Fedonie* nawiąże do tezy Anaksagorasa i podejmując koncepcję „umysłu”, rozwinie ją, wprowadzając w obręb swojego systemu. Tak komentuje to Giovanni Reale: „Twierdzenie, że umysł kieruje wszystkim i jest przyczyną wszystkiego, równa się twierdzeniu, że rozporządza on wszystkim w możliwie najlepszy sposób. Zakłada to, że »Umysł« i »Dobro« są ze sobą strukturalnie powiązane tak, że nie można mówić o jednym, nie mówiąc o drugim. Dlatego też uznanie umysłu za przyczynę pociąga za sobą *eo ipso* uznanie tego, co najlepsze (dobra), za warunek powstawania, ginięcia i bytowania rzeczy” [Reale, 1996, s. 77]. Wewnątrz systemu koncepcja Anaksagorasa uzyskuje inne znaczenie, gdyż umysł nie jest już jednym z elementów (jak ogień, woda, ziemia i powietrze), lecz jest siłą kreatywną, rozwijającą i porządkującą rzeczywistość „ze względu na to, co najlepsze” [Reale, 1996, s. 77].

Występująca w greckiej kulturze tendencja rozwoju osobowego wiodącego ku doskonałości przebija w widomy sposób w dialogach Platona. Całe przesłanie moralne tej nauki (oczywiście biorąc pod uwagę także jej Sokratejski rys) mówi nam, że człowiek jest

stworzony ku dobru. Kojarzenie duszy z czymś boskim, idealnym, dobrym i wiecznym, a następnie utożsamianie człowieka z duszą właśnie, czyniło człowieka w oczach Platona wybrańcem losu. Dociekania tego, czy los został duszy narzucony, czy też wybrała go sama (lepiej niż my wiedząc, co robi), czy dusze są ciągle stwarzane, czy jest ich tylko określona ilość, i temu podobne odzwierciedlały paradoksy egzystencji, w której wydające się przekleństwem (a naprawdę niezrozumieniem losu) cierpienia, ból i choroby, lęk przed śmiercią i miotające ludźmi namiętności poniekąd usprawiedliwia jakaś głębsza rzeczywistość, której poszukując, dajemy świadectwo tego, że życie ludzkie ma jakiś sens lub że sami życiu sens ten nadajemy, co choć na pierwszy rzut oka wydaje się paradoksalne, na jedno wychodzi. Człowiek ma złożoną naturę, lecz życie wydaje się drogą wiodącą ku prostocie, nawet jeżeli jest nią (a tak bywa najczęściej) „jednoznaczna ostateczność”. Jeżeli nawet ktoś powie, że nie doświadczył istnienia duszy, to nie zaprzeczy, iż doświadcza życia w duchowym wymiarze i doświadcza rozumu (nawet będąc „w pogoni za rozumem”). Brak doświadczenia istnienia duszy możemy potraktować jako komentarz do Nietzscheańskich słów namowy do tego, aby nauczyć się „umierać w porę”, czyli by jednak wysiłek ku takiemu doświadczeniu wykonać (w jednym przypadku, gdyby przyjąć typologię gnostyków, wysiłek taki byłby daremny albo niepojęty, mianowicie w przypadku hylików, którzy żyją tylko cieleśnie; gnostycy wyróżniali jeszcze psychików, będących złożeniem duszy i ciała, oraz pneumatyków, jako złożonych z ciała, duszy i ducha). Ale winniśmy mieć świadomość tego, że brak doświadczenia nie jest tym samym, co brak doznań, bowiem doświadczenie w tym szczególnym przypadku jest nie wynikiem doznań, lecz cechą immanentną osoby (jako syntezy, czyli „całości” lub „jedni”). David Hume, mimo iż poczynił w swoich dociekaniach wiele cennych uwag na temat doświadczenia i poznania empirycznego, różnicy tej nie zauważył. Dostrzegł ją dopiero Kant, który wyznał, iż to za sprawą rozważań Hume’a przebudził się z drzemki dogmatycznej.

Prowadząc dociekania na temat wartości kryjących się za pytaniem „kto?”, Paul Ricoeur przypomina zdanie Hume’a o tożsamości,

którą ten nazwał jednakowością: „Posiadamy jasną ideę przedmiotu, który pozostaje niezmienny i trwa bez przerwy mimo zakładanych przez nas zmian w czasie; ideę tę nazywamy ideą tożsamości lub jednakowością” [za Ricoeur, 1992, s. 34-35]. Idea taka jest zatem tylko wyobrażeniem, gdyż w świecie realnym trwałość przedmiotu jest względna. Porusza też kwestię różnicy między doświadczeniem a doznaniem w swoisty sposób (lub w swoistym temacie): „Jako dobry empirysta Hume wymaga od każdej idei zgodnego z nią wrażenia” („Musí być jakieś jedno wrażenie, które wywołuje każdą prawdziwą ideę”), a skoro „wchodzi do najodleglejszej głębi swego wnętrza” i znajduje tylko różnorodność doznań bez „żadnego niezmiennego piętna odpowiadającego idei samego siebie”, dochodzi do wniosku, że jaźń jest tylko złudą stworzoną przez wyobraźnię i przyjętą przez wiarę” [Ricoeur, 1992, s. 35]. Istotnie, jaźń nie jest pojęciem ostrym, zatem niby dlaczego miałyby być jako przedmiot poznania czymś wyraźnym lub wywołującym jedno wrażenie. Nadto szerokie pojęcie jaźni może obejmować także wyobraźnię i wiarę, a te wywołują, by tak to ująć, wrażenia.

Ricoeur nieco inaczej stawia problem, zapytując:

Ale czy Hume nie szukał tego, czego nie mógłby nawet spodziewać się znaleźć – jaźni będącej tylko jednakowością? I czy nie zakładał jaźni, której nie szukał? Przeczytajmy jego główny argument: „Jeżeli o mnie chodzi, to kiedy wkraczam najgłębiej w to, co nazywam samym sobą, zawsze potykam się na takim lub innym pojedynczym postrzeżeniu, na gorącu lub zimnie, świetle lub cieniu, miłości lub nienawiści, bólu albo rozkoszy. Nigdy nie znajduję samego siebie bez jakiegoś postrzeżenia i nigdy nie mogę zauważyć nic prócz postrzeżenia” (cytat z *Treatise of Human Nature*). Tutaj jest więc ktoś, kto twierdzi, że nie jest zdolny znaleźć nic prócz faktu oderwanego od osobowości, ktoś, kto zatapia się w samym sobie, poszukując, i oznajmia, że niczego nie znalazł. Wraz z pytaniem – „Kto? Kto szuka, potyka się i nie znajduje oraz kto postrzega?” – tożsamość (*the self*) powraca właśnie wtedy, gdy jednakowość odchodzi” [Ricoeur, 1992, s. 35].

Być tożsamym z sobą nie znaczy tyle samo, co być jednakowością. Mimo iż tożsamość dotyczy „jedności”, nie jest ona odseparowana, lub inaczej mówiąc, chociaż „jedność” daje się odróżnić od jakiejś wielości, jest ona wyróżniona tylko numerycznie i przez odniesienie do siebie (albo przez możliwość odniesienia się do siebie), ale mimo własnej tożsamości (w odniesieniu do siebie) nie jest odseparowanym, wypreparowanym z Natury bytem. Zatem, mimo iż tożsamość trudno napotkać, jest ona faktem jako jaźń, która daje o sobie znać w relacji do innej jaźni.

Według Hegla sama świadomość, że „inny” to także jaźń, powoduje, iż nasza świadomość (jako „obiektywna”) staje się nieszczęśliwa („świadomość subiektywna” jest tylko „nikczemna”, gdyż wydaje się sobie jedyną). Nieszczęście jest jakby wynikiem konfrontacji, powodującej pojawienie się lęku, niepokoju, niepewności, poczucia osamotnienia: wiem, że inny to także jaźń, ale nie wiem jaka, co mnie z czyjejś strony spotkać może, co wyniknie z ewentualnego kontaktu „obiektywnego” (założenie rodziny, życie społeczne) lub „subiektywnego” (otwarcie się poprzez miłość, która jest jedynym takiego kontaktu usprawiedliwieniem). Hegel nie dopuszczał możliwości poznania jaźni własnej, a cóż dopiero kogoś innego. Nie podjął też prób jej opisu przedmiotowego, choć *Fenomenologia ducha*, podając definicję (duch jest syntezą idei i przyrody), wskazuje na miejsce tej jakości w świecie i daje jakiś klucz do jej poznawania, zaś wszelkie ewentualne niepowodzenia wiązać możemy z innym niż fenomenologiczne podejściem do problemu. Owo inne podejście naznaczone jest błędem w swoim punkcie wyjścia dlatego, że zakłada klasyczną, przedmiotową ontologię, w konsekwencji czego dokonywać się może nie poznawanie, lecz rozpoznawanie, jako np. psychologiczne dociekanie osobowości lub charakteru na podstawie obserwacji zachowań. Bezzałożeniowe podejście fenomenologii, gdy czyni ona tematem dociekań jaźń, zaowocować może poznaniem tylko wtedy, gdy jest ona poznawana bezpośrednio, a to jest tak czy inaczej faktem, jak ów „kto” Hume’a, który „chodzi i szuka”. Czy jednak jest możliwe bezpośrednie poznanie jaźni innej osoby? Zrazu pytanie wydaje się w ogóle nie mieć sensu. Jakże bowiem poznać czyjąś duszę

bezpośrednio, tym bardziej wtedy, gdy nie mamy pojęcia o istnieniu własnej? Ale, jeżeli istnienie duszy, jaźni czy ewentualnie ducha jako syntezy jest faktem (choć to ostatnie wydaje się tylko faktem filozoficznym), to winniśmy pamiętać, że żaden fakt w naszym świecie zwanym Wszechświatem nie jest faktem izolowanym. Zabiegi izolowania, separowania, oddzielania spełniają się znakomicie w świecie skali makro. W subatomowej skali, lub w skali mega, niestety takie zabiegi teoretyczne lub eksperymentalne są uproszczeniem, albo po prostu życzeniem, by świat zrozumieć, zobaczywszy.

Od zarania dziejów filozofii, albo raczej refleksji filozoficznej, wypowiedane było przekonanie o tym, że istnieje jakaś głęboka rzeczywistość ukryta, niedostępna dla naszych oczu, że odnosimy wrażenie, iż ten świat, w którym toczymy nasze życie organiczne, zbudowany został na powierzchni czegoś tajemniczego, na której poruszamy się w swoim czasowym ograniczeniu, jakby stąpając po kruchym lodzie. W ramach wypracowanego ewolucyjnie statusu dla naszych organizmów jesteśmy strukturami stabilnymi, jak zauważa Roger Penrose [1996], porównując tę stabilność do trwałości gwiazd średniej wielkości, bez światła których życie organiczne nie przyjęłoby formy naszych ciał. Ale organizm, aby powstać, przyjąć kształt, prócz światła potrzebuje innego także kosmicznego elementu, mianowicie grawitacji, której istota po dzień dzisiejszy jest problemem dla teoretyków. Jedną z napisanych w błyskotliwy sposób książek są zapewne Richarda Feynmana *Wykłady z grawitacji*, obciążone też sporym ładunkiem filozoficznej refleksji. Jedną z propozycji rozwiązania problemu jest przypuszczenie, że „grawitacja jest nowym polem numer 31”, które wynika z możliwości rozważenia interpretacji zjawiska grawitacji, „jako konsekwencji innych pól” [Feynman, 2006, s. 17]. Nie jest to przypuszczenie, które wygląda na oryginalne, ale Feynman dochodzi do pytania-zagadki: „...jedną z możliwości jest, że grawitacja może być przyciąganiem spowodowanym fluktuacjami czegoś – nie bardzo wiemy czego – co być może ma coś wspólnego z ładunkiem”. Jest to jednak uwaga na tyle istotna, że wskazuje na taki moment w ewolucji rzeczywistości, w którym musiał się pojawić „ładunek” (Schelling miałby zapewne uwagę, iż musiało się to stać wówczas,

gdy materia pierwotna w swej potencji (*Potenz*) przeszła w stan taki, który znamy obecnie, w którym występuje elektromagnetyzm). W stanie materii „pierwotnej” możemy uplasować cząstki wirtualne, takie jak na przykład neutrino, i wówczas rozważyć hipotezę (co też czyni Feynman), „że siła grawitacyjna jest wynikiem wymiany znanych nam cząstek wirtualnych” [Feynman, 2006, s. 18], a wymiana ta jest racją dostateczną (dla fizyka ważne jest wówczas pytanie, na czym ona polega) pojawienia się ładunku.

Richard Feynman nie był przychylnie nastawiony do teorii strun, jak pisze Jerzy Kowalski-Glikman w Posłowie do *Wykładów*. Wielu teoretyków współcześnie (od wygłaszanych przez Feynmana wykładów upłynęło ponad 40 lat) wiąże z teorią superstrun (mimo iż głoszą już jej „łabędzi śpiew”) nadzieje na znalezienie odpowiedzi na pytanie o istotę zjawiska grawitacji. Oprócz tego, jak pisze autor Posłowa, idąc śladem *Trzech dróg do kwantowej grawitacji* Lee Smolina [2001], liczą się jeszcze „pętlowa kwantowa grawitacja i teorie pochodne oraz podejścia »nieortodoksyjne«, takie jak na przykład dynamiczna triangulacja, piany spinowe, geometria nieprzemienialna czy sformułowanie Hawkinga za pomocą euklidesowej całki po trajektoriach” [Smolin, 2001].

Być może grawitacja, czyniąc z nas „stabilne struktury”, zarazem sprawia, że mając świadomość przynależności do świata zakresu makro, pytamy o przyczyny jego ukonstytuowania i generalnie stawiamy tezę ukrytego dla naszych oczu porządku.

David Bohm podejmuje ten odwieczny temat, próbując go racjonalnie rozważać w świetle nauki, i twierdzi, iż w wyniku jego interpretacji porządku ukrytego mogą być zrozumiane „materia i świadomość” jako nieprzeciwstawne sobie, różne zjawiska [Bohm, 1988, s. 217]. Mógłby ktoś przypuścić, iż nic łatwiejszego, zważywszy na trudności z definiowaniem terminów, które obydwa zjawiska opisują. Jednakże mimo braku jasności definicji rozpiętość jakościowa między owymi zjawiskami jest widoczna i tak ogromna, że wydaje się przepaścią nie do przekroczenia. Jakkolwiek rozumieć termin materia (najprostsze jest – jak się zdaje – rozumienie czy wyjaśnienie etymologiczne), jest ona czymś, co możemy percypować (choćby pośrednio). Świadomość natomiast

percepcji się nie poddaje, mimo sugestywnego sformułowania *cogito* Kartezjańskiego oraz mimo tego, iż przekonani jesteśmy, że możemy obserwować stan świadomości własnej i świadomość innego. W obydwu przypadkach wszakże możemy popaść w złudzenie, powodowane tym, co w transcendentalnej filozofii nazywano dogmatyzmem, kojarząc materię z ośnową pod postacią naprawdę elementarnej, będącej podstawowym składnikiem wszystkich innych, cząstki, zaś świadomość z jakimś stałym punktem jej odniesienia, zwanym duszą bądź jaźnią. Inaczej mówiąc, w filozofii transcendentalnej jasno widać raczej przemawiające za konstatacją, że to **nie materia jest warunkiem istnienia świadomości, lecz świadomość jest warunkiem istnienia materii**. By pozostać przy wyjaśnieniu dostatecznym tego stwierdzenia, powiedzmy, że świadomość jest niezbędna do tego, aby sformułować dowolne pojęcie, między innymi materii. Z tego także wynika, że stały punkt odniesienia przestaje pociągać za sobą zagrożenie dogmatyzmem, gdy nadamy mu meta-fizyczny sens. Nie wystarczy jednak w jego rozumieniu posługiwać się definicją metafizyki, mówiącą, iż dotyczy ona bytów pozazmysłowych, co jest daleko idącym uproszczeniem, lecz należy odwołać się do definicji Arystotelesa, mówiącej o tak zwanej metafizyce (według późniejszego określenia) jako o nauce traktującej o bycie jako takim. Wówczas to, co nazywamy jaźnią bądź duszą, jest po prostu bytem, choć nie takim, jakim zajmuje się (póki co, gdyż zdaniem Rogera Penrose'a jest to tylko kwestią niedalekiej przyszłości) fizyka.

David Bohm, jakby chcąc tę przyszłość przybliżyć, podejmuje się rozważyć tezę o porządku ukrytym w odniesieniu do teorii kwantów i, szerzej, do „istniejących relatywistycznych teorii fizyki”, które „opisują całość rzeczywistości za pomocą procesu, którego ostatecznym składnikiem jest zdarzenie punktowe, tzn. coś dziejącego się we względnie małym obszarze przestrzeni i czasu” [Bohm, 1988, s. 218]. Robiąc krok dalej, proponuje, „aby podstawowym składnikiem był moment, który, podobnie jak chwila świadomości, nie może być dokładnie powiązany z pomiarami przestrzeni i czasu, lecz obejmuje niewyraźnie określony obszar rozciągnięty w przestrzeni i czasie” [Bohm, 1988, s. 218].

Fizyka nie może zrezygnować ze wspomnianych parametrów, gdyż każdy z przedmiotów jej badań musi być w przestrzeni oraz czasie usytuowany i to usytuowanie dopiero czyni z niej naukę jakościową. Jednakże mechanika kwantowa przełamuje owe ograniczenia z tej prostej racji, że obiekty teorii kwantów są jakby z „ukrytego porządku”, który – według pomysłu Bohma – charakteryzuje się stabilnością. Można byłoby w tym wypadku przytoczyć pytanie Weizsäckera, „czy dotarliśmy już do Parmenidesa?”, bowiem „stabilność” zda się niczym innym jak widzianą przez greckiego filozofa oczyma intuicji, Jednią.

Intencjonalność takiego „widzenia” jest oczywista, bo odpowiada pragnieniu ładu (czyli kosmosu), „porządku apollinijskiego”, by odwołać się do formuły wprowadzonej przez Fryderyka Nietzschego, a uporządkowanie, ład, zawsze odsyła nas do przyuczyny, w czym mamy do wyboru albo rację dostateczną, albo ostateczną (jeżeli potrafimy ją uzasadnić). Ostateczną racją jest oczywiście Bóg, jako ktoś, kto wie wszystko, „wie” poza przestrzenią i czasem, czyli niezależnie od parametrów przez kategorie te wyznaczanych. Wiedza taka jest „widzeniem” czy to ładu (kosmosu), czy zasad bądź idei. Ale „widzenie” to tylko pomysł starożytnych Greków na zrozumienie, a to było niczym innym, jak odniesieniem myśli (myślenia) do Jedni. Tej ostatecznie zda się poszukiwać także Bohm, lecz dlatego właśnie, że ją zakłada. Interesujące jest jednak, jaki wyraz przyjmuje to założenie, czemu służy. Jednia, jako ukryty porządek, jest areną momentów, których zasięg można dowolnie, acz przy pomocy jakichś kryteriów, ustalać. „Rozciągłość i czas trwania momentu mogą zmieniać się od wielkości bardzo małej do bardzo dużej, zależnie od rozważanej treści (nawet stulecie może być »momentem« w historii ludzkości). Podobnie jak świadomość, każdy moment ma pewien jawny porządek, a ponadto na swój sposób zwija wszystkie pozostałe. Tak więc powiązanie każdego momentu całości z wszystkimi pozostałymi wynika z jego zawartości: sposobu, w jaki „mieści” w sobie wszystkie inne momenty zwinięte w nim” [Bohm, 1988, s. 218]. Najwyraźniej założenia przyjmowane przez cytowanego autora mają charakter meta-fizyczny, toteż sam znajduje analogie do monadologii Leibniza i metafizyki Whiteheada,

dodając, iż różnica leży w tym, że proponowane „momenty” nie są trwałe. Ułatwia to holistyczne rozważanie rzeczywistości, w której tak ciało, jak umysł są tylko różnymi aspektami „jednego powszechnego porządku” [Bohm, 1988, s. 219].

Każda próba konkretyzacji zawartości „porządku ukrytego” spełnienie na niczym, gdyż nie ma w nim żadnych stałych punktów odniesienia, co pozwala na konstatację, że ewentualne podejmowanie takich prób uczyni zadość naszej potrzebie wyobrażeń oraz logicznej zasadzie racji dostatecznej. Także David Bohm, gdy podejmuje się bardziej szczegółowo omówić „powiązanie materii i świadomości” [Bohm, 1988, s. 219], nie jest dostatecznie konsekwentny, gdyż nie zauważa, że „materia” już „jest” w świadomości, albowiem ten filozoficzny termin dotyczy tylko czegoś, co jest materiałem dla czegoś innego, i nie ma to pojęcie znaczenia autonomicznego.

Ciała organizmów żywych zbudowane z cząstek emanują energią, tworzą pola i już chociażby z tego powodu należą do rzeczywistości, cokolwiek słowo to miałyby oznaczać. Ten jedyny bezsporny fakt życia, jakim jest ciało, trwa z umysłem w związku zwanym psychosomatycznym (pisze o tym Bohm [1988]), który jest widocznym znakiem wzajemnego oddziaływania. Ale ciało, jako materialne, nie jest organizmem autonomicznym, podczas gdy umysł, świadomość mają autonomię, która manifestuje się jako wolna wola. Ta zaś, jak dowodził Kant, nie może być zła, bo zła jest tylko wola heteronomiczna. Manifestacja woli zatem, której Artur Schopenhauer upatrywał w przyrodzie: wola by być, wola by żyć, by trwać, nie daje się kojarzyć z dobrem i pięknem. Na to, co nasz zmysł estetyczny pozwala nam nazywać pięknem przyrody, angielscy filozofowie wieku oświecenia mieli termin „wzniosłość” (choć sam termin pojawił się w starożytnej retoryce, jako określenie wzniosłego stylu; w estetyce XVII wieku oznaczał to, co nadzwyczajne, w XVIII natomiast „wraz z nadciągającym romantyzmem do sztuki i poezji, do estetyki wraz z wzniosłością weszły rzeczy pociągające i przerażające, jak milczenie, ciemność, groza. Powstał w sztuce i poezji [...] dualizm, jakiego przedtem nie było: górnosc obok wdzięku [...]: wzniosłość obok piękna”) [Tatarkiewicz, 1975,

s. 200]. Ona powoduje czy wyzwala w nas, lub towarzyszy tyleż poczuciu zachwytu, co świadomości kruchości życia, własnej małości i zagrożenia od strony żywiołu. Rozwijając nieco uczynioną wyżej marginalną uwagę na temat woli, dodajmy tylko, iż w przypadku, gdyby nasz Wszechświat okazał się wytworem „wyższej cywilizacji”, „wyższego umysłu” jako symulacja, jedynym, co pozwalałoby nam zrozumieć powody powstania owej symulacji, byłaby wolna wola. **To nie czcza ciekawość stymuluje badania naukowe.**

\*\*\*

Platońskie rozważania o relacjach między ideami a światem przedmiotów niemal implikują analogię, odnoszącą do problemu relacji między umysłem a ciałem. W swoisty sposób dostrzega to Karl Popper w książce *Mózg i jaźń* [Popper, Eccles, 1999], w której „jedną z centralnych hipotez [...] jest przypuszczenie, że rozważania o Świecie 3 mogą rzucić pewne nowe światło na problem relacji między umysłem i ciałem” [Popper, Eccles, s. 74]. Do Świata 3 Popper zalicza „produkty ludzkiego umysłu”, w tym Dzieła sztuki i nauki (oraz techniki). [...] Język. Teorie jaźni i śmierci”. Do Świata 2 „(świat doznań subiektywnych) [...] świadomość siebie i śmierci. Odczuwanie (zwierzęca świadomość)”. Do Świata 1 „(świat obiektów fizycznych) [...] Żywe organizmy. Ciężkie pierwiastki; ciecze i kryształy. Wodór i hel” [Popper, Eccles, s. 32]. Popper pisze: „Platon, jak się wydaje, po raz pierwszy rozmyślał nad czymś podobnym do naszego Świata 1, 2 i 3. Ostro przeciwstawiał świat »widzialnych obiektów« (świat rzeczy materialnych, korespondujących ściśle, chociaż nie całkowicie ze Światem 1) i świat »istot rozumnych« (z grubsza odpowiadający Światowi 3). Ponadto mówi on o »uczuciach duszy« oraz o »stanach duszy« odpowiadających naszemu Światowi 2” [Popper, Eccles, s. 68].

Karl Popper przedstawia trzy argumenty na rzecz hipotezy o możliwości naświetlenia problemu, również w zasadzie analogicznie do trzech światów. W pierwszym stwierdza, że „Obiekty Świata 3 są abstrakcyjne (nawet bardziej abstrakcyjne niż siły fizyczne), niemniej są realne, ponieważ są dostatecznie potężnymi

narzędziami zdolnymi zmieniać Świat 1" [Popper, Eccles, s. 68]. Łatwo zauważyć, iż skoro nasze ciała biologiczne są obiektami materialnymi, to tym samym, choć nie tak samo, Świat 3, czyli najogólniej rzecz ujmując, świat kultury, ma na nie wpływ. Dowody, w postaci faktów, a więc empiryczne, przychodzą na myśl niemal automatycznie, gdyż są powszechnie znane. Dostarcza ich cała antropologia, a przy dostępności informacji łatwo jest znaleźć materiały na temat kulturowych bądź wyznaniowych reguł, dotyczących postępowania z własnym ciałem. Nadto, pisze dalej Karl Popper, „Obiekty Świata 3 wpływają na Świat 1 tylko na skutek ludzkiej interwencji, interwencji ich wykonawców, dokładniej dzięki temu, że zostają zrozumiane, co jest procesem w Świecie 2, są procesem umysłowym czy procesem, w którym Świat 2 oddziałuje ze Światem 3" [Popper, Eccles, s. 68]. Niezbyt to jasna wypowiedź, ale zapewne chodzi o ten sam wątek, który poruszał Edmund Husserl, mówiąc o intencjonalności poznania. Występuje ona zarówno w poznaniu opartym na przeświadczeniach, które określa mianem „naiwności” (czyli bez świadomości fenomenologicznej), jak i w poznaniu opartym na takiej właśnie świadomości, lub też mu towarzyszącej. Najbardziej dobitnie przemawia do nas ta część pierwszego argumentu, w której jego autor stwierdza, iż musimy przyznać, „że zarówno obiekty Świata 3, jak i procesy Świata 2 są realne, choć może nie podobać się nam to przyznanie się z szacunku dla, powiedzmy, wielkiej tradycji materialistycznej” [Popper, Eccles, s. 74]. „Szacunek” pobrzmiwa tutaj nieco ironicznie albo „przebrzmiewa”, gdy wiemy już, iż to nie materia jest warunkiem świadomości, lecz na odwrót, świadomość jest warunkiem materii.

Drugi argument wynika z pierwszego, „częściowo oparty jest na pierwszym” [Popper, Eccles, s. 75]. „Jeśli uznamy interakcję pomiędzy tymi trzema światami, a zatem ich realność, to interakcja pomiędzy Światami 2 i 3, którą możemy w pewnym stopniu zrozumieć, jest w stanie być może pomóc trochę w lepszym zrozumieniu problemu interakcji pomiędzy Światami 1 i 2, który jest częścią problemu relacji między umysłem i ciałem” [Popper, Eccles, s. 75]. Niewątpliwie częściowo zrozumieć możemy interakcję między naszym życiem emocjonalnym a wytwarzanymi dobrami kultury,

gdyż nie byłoby tychże dóbr bez ich potrzeby istnienia, a tę odczuwamy emocjonalnie właśnie. Często racjonalizujemy nasze życie emocjonalne, co korzystnie wpływa na równowagę życia psychicznego, a za jakiś aspekt takiego racjonalizowania uznać też możemy obcowanie ze sztuką lub jej kontemplowanie (co zalecał Artur Schopenhauer). Ale nie tylko racjonalizujemy nasze emocje, co w odniesieniu do psychoanalizy Zygmunta Freuda można określić jako mitygowanie id przez ego i superego (należące już jakby do Świata 3), lecz również ulegamy ich dynamice, która występuje w relacji Światów 2 i 3, nazwanej przez Poppera „pojmowaniem”. Może ono być interpretowane „jako wykonywanie obiektów Świata 3 i jako dopasowywanie (ang. *matching*) ich za pomocą krytycznej selekcji; i czasami coś takiego wydaje się prawdą w odniesieniu do percepcji wzrokowej obiektu ze Świata 1. Tak więc powinniśmy traktować Świat 2 – pisze dalej Popper – jako aktywny, jako kreatywny i krytyczny (wykonujący i dopasowujący). Ale mamy podstawę myśleć, że pewne nieświadome procesy neurofizjologiczne to właśnie osiągają” [Popper, Eccles, s. 75]. Ta ostatnia uwaga ma większy sens i znaczenie, niżby się na pierwszy rzut oka mogło wydawać. Aby go odsonić, możemy odnieść się do spostrzeżenia, jakie uczynił Roger Penrose w książce *Cienie umysłu* [2000]. Zauważa tam mianowicie, iż prosty, jednokomórkowy organizm, jakim jest pantofelek, potrafi wykonywać skomplikowane czynności, mimo iż nie dysponuje ani jednym neuronem czy synapsą. „Pantofelek potrafi pływać, wykorzystując do tego liczne włoskowate rzęski. W ten sposób umie popłynąć w kierunku pożywienia (bakterii), które wyczuwa na wiele sposobów, lub wycofać się, gdy grozi mu niebezpieczeństwo. Pantofelek potrafi ominąć przeszkodę, a nawet uczyć się na podstawie doświadczenia, choć należy wspomnieć, że niektórzy badacze odmawiają mu tej najbardziej zdumiewającej umiejętności” [Penrose, 2000, s. 438]. Zatem, komentuje, „gdybyśmy uznali, że neurony to jedyne elementy rządzące wyrafinowanymi zachowaniami zwierząt, mielibyśmy poważne kłopoty z wyjaśnieniem czynności skromnego pantofelka” [Penrose, 2000, s. 438]. Jako że ludzkie ciało jest wyposażone w neurony, może ono funkcjonować aktywnie na poziomie nieświadomych procesów

neurofizjologicznych oraz osiągać to, o czym wypowiedział się Karl Popper i co, dodajmy za nim: „Pozwoli nam [...] być może łatwiej »zrozumieć«, że świadome procesy mogą działać według podobnych zasad: jest to do pewnego stopnia »zrozumiałe«, że procesy świadome wykonują zadania podobne do tych, które wykonywane są przez procesy nerwowe” [Penrose, 2000, s. 438]. Wydaje się to oczywiste dlatego, że neurony i synapsy stanowią krok na drodze ewolucji mózgu i zauważyć możemy przy okazji także, iż to one, jako „procesy nerwowe”, są odpowiedzialne (umożliwiają, leżą u jego podstaw) nasze życie emocjonalne.

Trzeci argument, acz jasny i oczywisty, wymaga jednak pewnej korekty. Dotyczy on „statusu ludzkiego języka”. Zdaniem Poppera „Zdolność uczenia się języka – a nawet silna potrzeba nauczania się języka – jest, okazuje się, częścią genetycznej natury człowieka. [...] uczenie się języka jest procesem, w którym genetyczne skłonności, rozwinięte drogą doboru naturalnego, w jakiś sposób nakładają się i oddziałują z procesami świadomymi eksplorowania świata i uczenia się opartymi na rozwoju kulturowym. Potwierdza to idea interakcji pomiędzy Światem 3 i Światem 1; rozpatrując nasze wcześniejsze argumenty, potwierdza to istnienie Świata 2” [Popper, Eccles, s. 76].

Czy Świat 2 wymaga potwierdzenia? Jego istnienie jest aż nadto widoczne zarówno w życiu osobowym i jednostkowym (podług różnicy między osobą a jednostką, tak istotnej dla personalistów), jak i społecznym, politycznym, kulturowym. Bez wątpienia człowiek jest zwierzęciem emocjonalnym. W relacjach Światów 1, 2 i 3, jak zapewne uważał Popper, potwierdzenia wymaga wpływanie emocji na owe relacje, zwłaszcza na Świat 3. Wracając natomiast do wspomnianej wyżej konieczności drobnej korekty, którą sam autor idei trzech Światów sygnalizuje, pisząc o „doborze naturalnym”, uczenie się języka wydaje się, owszem, determinowane genetycznie, lecz nie bezpośrednio jako potrzeba mówienia, lecz jako potrzeba komunikowania się z innym osobnikami, silnie widoczna zwłaszcza u ssaków.

Pod koniec cytowanego i omawianego punktu (15) Popper, niejako nawiązując do Hegla, czyni uwagę na temat jaźni, którą

bodaj utożsamia z osobowością, i pisze, iż wyłania się ona „w interakcji z innymi jaźniami, artefaktami i innymi obiektami środowiska” [Popper, Eccles, s. 77]. Jaźń, osobowość, kształtuje się w wyniku oddziaływania środowiska, głównie społecznego, w kontakcie z innymi ludźmi. Właśnie ten ostatni kontakt rodzi „świadomość nieszczęśliwą” (wyrażenie Hegla), tyleż pełną pragnień, by „zobaczyć” jaźń „innego”, nadziei, iż to możliwe, co obaw, że mimo owych pragnień i nadziei nic takiego stać się nie może i skazani jesteśmy na duchową, osobową izolację. Bogactwo życia wewnętrznego (jakby podług powiedzenia, że każdy człowiek to Wszechświat), pozwala nam przełamywać wrażenie osamotnienia, a środkiem do takiego celu w życiu społecznym są oczywiście kontakty towarzyskie (aczkolwiek przede wszystkim rodzinne), w których główną rolę odgrywa mowa, zdolność porozumiewania się. Sofiści jednak mieli sporo racji (lub mieli ją całkowicie), wypowiadając przekonanie, że mowa (język) żyje własnym życiem. Toteż wymyślali gry językowe, opracowywali metody walki słownej w przekonaniu, że nie ma żadnych istotnych treści, których wypowiedzenie język umożliwia, dlatego można i należy traktować mowę instrumentalnie. Niemniej narzędzie to niejako dojrzewa wraz z nami i odgrywa istotnie rolę w odkrywaniu własnej osobowości. „stawanie się pełną istotą ludzką zależy od procesów dojrzewania, w których przyswajanie sobie mowy odgrywa kolosalną rolę. Uczymy się nie tylko postrzegać i interpretować spostrzeżenia, ale również uczymy się bycia osobą i bycia jaźnią” [Popper, Eccles, s. 77]. Chyba jednak najważniejsze w „mówieniu” jest „jak”, a to zależy od tego, czy rozmawiamy, czy przemawiamy, czy rozmowa toczy się z kimś, czy tylko „w sprawie”.

\*\*\*

Zależność naszego rozwoju osobowego od kontaktów z innymi, lub też współzależność w tym rozwoju (wszak nie tylko dziecko kształtuje swój charakter, poszerza horyzonty i wiedzę, lecz także dorosły w takich relacjach korzysta emocjonalnie i poznawczo) pozwala na przypuszczenie, że istotna jest jakaś całość, w skład której wchodzi zarówno procesy nieświadome, życie emocjonalne

i myślenie niedyskursywne, jak i procesy świadome, racjonalność, dyskurs, czyli język, a także całe spektrum zachowań kulturowych. Człowiek jest istotą, która przystosuje się niemal do każdych warunków życia, także tych, które sam sobie stwarza. Warunki te nie tylko stanowią życie społeczne (i o życiu społecznym), polityczne, państwowe, międzynarodowe, ale i życie małych grup społecznych (w tym także związków wyznaniowych), w których przystosowanie oznacza konformizm. W każdej jednak sytuacji przystosowania pozostaje w jednostce widoczna iskierka jej osobowości, osobowe tło, które rozpoznajemy wśród gestów, mimiki, reakcji na zdarzenia i słowa. Odczytujemy grę ciała jako *body language*, widoczny cień dezaprobaty lub protestu, potwierdzenia lub buntu. Więcej nam najczęściej mówią czyjeś oczy, zwane oknami duszy, niż wypowiedzi słowne, ledwie zauważalne symbole niż manifestowane postawy. Wszystkie te warunki komunikowania swojego istnienia w świecie składają się na jakąś całość, która zda się mieć swe odniesienie do tego, co Platon nazwał duszą. Jako że owa całość jest dynamiczna w swej niezmienności, dzięki owemu odniesieniu, w dynamice tej spodziewamy się motywu żywej inspiracji, upatrywanego ponownie w duszy lub duchu jako „tchnieniu” obecnemu w nas dopóty, dopóki nie wydamy z siebie ostatniego. W każdym razie więcej zdaje się nam mówić „całość” niż człowiek. Czy zatem wrażenie istnienia jaźni nie wynika z przeświadczenia widzenia „całości” u innego, podczas gdy u siebie samych dostrzegamy jedynie możliwie stały i trwały (wręcz nieśmiertelny) punkt odniesienia, i to z powodu napotkania „innego” pojawia się w nas przekonanie, że istnieje jaźń, jako osobny temat w pytaniu, co znaczy być człowiekiem, tym bardziej że widzimy niemal, iż jaźń to właśnie „człowieczeństwo”, całość dostrzegana przez nas jako „inny”?

Gdy Carl Gustaw Jung wypowiada zdanie, że Chrystus jest symbolem pełnego człowieczeństwa, czyli Jaźnią [Jung, 1997, s. 229], czy nie wyraża tym samym opinii, że Chrystus jest po prostu tym „innym”, zatem czy nie dotyka w taki właśnie sposób istoty nauki Chrystusa, która mówi o „innym” jako o bliźnim? Cóż zatem znaczy „bliźni”? Niewątpliwie to nie ja sam dla siebie nim

jestem. Ale dla „innego” właśnie jest inaczej, gdyż to ja jestem bliżnim. Stosunek człowieka do człowieka jest zatem – jak się zdaje – zapośredniczony i w swym zapośredniczeniu odkryty przez przesłanie chrystianizmu, które zda się nam mówić, iż ja i bliźni jesteśmy tym samym, co zrozumieć możemy tylko wtedy, gdy zrezygnujemy z zapośredniczenia, gdy zapomnimy o „ja”, czyli ego (tutaj jest ono traktowane jako przyczyna tzw. egoizmu, niezdrowego, podczas gdy zdrowego (bo takowy jest także możliwy), dla przykładu, nauczał Epikur. Rezygnując z zapośredniczenia, możemy pokusić się o przypuszczenie, jakiej odpowiedzi na pytanie skierowane do jednego ze swoich uczniów: „Kim ja dla ciebie jestem?” – spodziewał się usłyszeć Chrystus? Czy: „Jesteś mną”?<sup>1</sup>

Wszystkie elementy egzystencji komunikowane i odbierane dopiero jako całość dają jakiś z grubsza pełen, acz niewyraźny obraz, z którego prześwituje jaźń, będąca być może tylko zjawiskiem towarzyszącym relacji międzyludzkich. W każdym przypadku relacji „całość” winniśmy mieć na uwadze, jeżeli nie z szacunku do bliźniego (choć szacunku można i należy się nauczyć), to ze względu na samego siebie, gdyż w relacji z innymi napotykamy na sprzężenie zwrotne (odzwierciedla to potoczne przekonanie, iż szacunek do bliźniego świadczy o szacunku do siebie samego). Brak świadomości takiego sprzężenia, pisze Jung, nazywa się „rozszczepieniem osobowości” i jest ono przyczyną wszelkich nerwic: „świadomość idzie wtedy na prawo, nieświadomość na lewo” [Jung, 1997, s. 206]. W takim przypadku zapobieganie oraz terapia mają stary rodowód, bowiem korzenie ich sięgają filozofii Sokratesa

---

<sup>1</sup> W etyce Kanta znajdujemy przesłanki do przypuszczeń na temat jeszcze innej możliwości udzielenia odpowiedzi na pytanie Chrystusa. Filozof z Królewca uważał mianowicie, że mamy zdolność bardzo radykalnej oceny naszych zamiarów, intencji i uczynków, która da się sprowadzić do wskazówki: Postępuj tak, jak gdyby skutki twoich postępów były dla ciebie widoczne w możliwie najszerszym kontekście. Kierkegaard perspektywę taką nazywa „nieskończonością”, w której „nie mamy racji”. Żyj więc tu i teraz, zda się nas uczyć, jakbyś był w sytuacji oko w oko z Bogiem. Nietzsche w *Tako rzecze Zaratustra*, opisując „ostatniego człowieka”, jakby zarazem zachęcał i rzucał wyzwanie: „Zostań pierwszym człowiekiem”. Czy zatem apostoł mógł odpowiedzieć: „Jesteś synem Boga, jako i ja nim jestem”?

(terapia przez poznanie siebie) i Platona (zapobieganie przez wykorzystanie mitu wyjaśniającego).

Sokratejskie nauczanie było na dobrą sprawę rozjaśnianiem (przez dialog) greckiego (a w każdym razie ateńskiego) etosu: wieść życie godne i pożyteczne, dla dobra własnego i dobra ogółu, by uczynić je spełnionym. Platon, porządkując metodycznie owo nauczanie, próbował także uzasadniać ów etos, wskazując na obowiązek spełnienia, wynikający z przesłanek idealnych. Używający z porządku mitu wyjaśniającego jako środka, racjonalizował obowiązek spełnienia, wiążąc go z motywami życia, przydanymi duszy, przez co ukazywał obraz (i istotę) człowieczeństwa (Jung powiedziałby, że tym samym Jaźń) jako swoisty obowiązek moralny, który winniśmy spełniać. Używając symboliki mitów (mit Jung nazywa obrazem ogólnej dyspozycji ludzkiej, zaś dyspozycję tę określa mianem nieświadomości zbiorowej), filozof ujawniał „kompleksowe formy wyobrażeń”, czyli archetypy, stanowiące „nieświadome czynniki ładu działające w obrębie wyobrażeń” [Jung, 1997, s. 206], co widać w wypowiedzi na temat działań Demiurga, który wprowadził świat z chaosu ku porządkowi (kosmosowi). Uwagi Junga dotyczące mitu idealnie przystają do pisarstwa Platona, który dociekał tego, dla przykładu, jak wyglądali kiedyś ludzie, dlaczego są obecnie istotami dwóch płci, skąd zwykle skłonność do płci przeciwnej, skąd pęd do wiedzy, mądrości, skąd pragnienie poznawania i pozostawienia po sobie śladu w historii ludzkości. Czytając dialogi Platona wchodzimy w świat prastarych baśni (nie wszystkie sam wymyślił, większość zapewne po prostu tylko zapisał), poezji oddającej się emocjom i fantazjowaniu, ale baśń w tym wypadku nie jest tylko jakąś zwyczajną, choćby najpiękniejszą nawet bajką, która kończy się prostym morałem. Postaci mitów i sytuacje mitów Platona mają wewnętrzną logikę i głęboki sens. Na tym polega ich „indywidualna fenomenologia”, odsłaniająca „siłę popędową pracę do powstawania tych form” [Jung, 1997, s. 206], które w dialogach filozofa pojawiają się jako bogowie, duchy opiekuńcze różnych zakresów przyrody, w tym także ludzi, pół ludzie, pół zwierzęta. Zapewne w czasach Platona wiele z tych opowieści przyjmowano dosłownie, a współcześnie możliwy jest do dialogów

dwojaki stosunek: albo stanowią rozrywkę, choć dającą zarazem do myślenia, albo są przedmiotem analiz, na przykład takich, jakie przewijają się w pracach Carla Junga, który komentuje zawartość dialogów: „Przecież żadnemu rozsądnemu człowiekowi nie przyjdzie do głowy, że sprowadzenie kształtu ciała do postaci czworonożnego ssaka jest równoznaczne z unieważnieniem dzisiejszego kształtu człowieka, czy też że wniosek taki wynika z tego niejako siłą rzeczy. Za tym wszystkim czai się wielka i nieodgadniona zagadka życia i rozwoju w ogóle – nadrzędne znaczenie ma przecież cel ewolucji, a nie jej początki. Jeśli jednak jakieś żywe stworzenie zostanie odcięte od swych korzeni, brakuje mu sprzężenia zwrotnego z podłożem jego istnienia, a wtedy ono usycha. W tym wypadku *anamnesis* początku to sprawa o żywotnym znaczeniu” [Jung, 1997, s. 206].

Jako że nasz światopogląd, mimo rozwoju nauki, nadal jest otwarty na mity, których niekiedy sama nauka dostarcza lub które pojawiają się jako efekt popędu eksploracji, często wspomagany ambicjami naszego ego, żywotność wyobraźni lub potrzeba fantazjowania – niekiedy posunięta do granic konfabulacji – zasadza się na zdolności tworzenia analogii. „Ponieważ tworzenie analogii jest prawem, które w dużym stopniu zdominowało życie psyche, niewątpliwie możemy wysunąć przypuszczenie, że nasza konstrukcja [analogie między światem materii badanym przez nauki przyrodnicze a światem umysłu, o czym pisze cytowany autor – dop. R.L.] – na pozór czysto spekulatywna – nie jest nowym wymysłem, lecz że wzoruje się na jakimś wcześniejszym etapie refleksji” [Jung, 1997, s. 296]. Skoro nie oczami ciała widzimy rzeczywistość, lecz „oczami duszy”, oczywiste jest, że refleksje analogiczne musiały się pojawiać wcześniej. Refleksje ożywiały też symbole, jak mity ożywiały myślenie. Ponieważ zaś symbol pochodzi zarówno ze świadomości, jak i z nieświadomości, to może on je zjednoczyć: dzięki swej formie jednoczy ich przeciwieństwo moralne, dzięki swej numinalności jednoczy ich przeciwieństwo emocjonalne” [Jung, 1997, s. 207]. **Symbole matematyki jednoczą nasz świat wewnętrzny (świat intelektu i poznawczej intuicji) ze światem zewnętrznym faktów.** Prawo tworzenia analogii, dodajmy, jest

tożsame z tym, co Kant nazwał naturalną skłonnością naszego rozumu do metafizyki, gdyż ta jest właśnie efektem myślenia przy użyciu analogii.

Psychologa i psychiatrę oczywiście interesują wyłącznie niemal symbole o antropologicznym znaczeniu. Gdy symbolika „Całkowitości psychicznej zbiega się z obrazem Boga”, „Jaźń zastępuje Boga” [Jung, 1997, s. 226] (oczywiście nie w zakresie kreatywnym, wobec tak zwanej obiektywnej rzeczywistości), jako odpowiedź na naszą potrzebę poznania skończonego, to całość, Wszechświat, wydaje się odpowiadać idei panteizmu. Dążenie do poznania człowieka jako jakiejś Całkowitości znajduje Jung u gnostyków. Także władza pod postacią „instytucji królewskiej” prezentuje symbolikę Całości, gdyż „dla anonimowego indywiduum z ludu każdy król jest tym, kto dźwiga symbol Jaźni. Wszystkie insygnia królewskie [...] charakteryzują go jako kosmicznego Anthroposa, który nie tylko płodzi świat, lecz sam nim jest. Jest on bowiem owym *homo maximus*...” [Jung, 1997, s. 227]. Gnostycy, zdaniem Junga, dostrzegali strukturalną współzależność symboli, toteż „staranie gnostyka [będącego też pneumatykiem, a więc człowiekiem ciała, duszy i ducha – dop. R.L.] zmierza ku temu, by nadać formę plastyczną i ująć w odpowiedniej siatce pojęciowej ową istotę, która – jak przeczuwa – stanowi podłoże świadomości jako jej matrix i zasada ładu” [Jung, 1997, s. 227].

\*\*\*

Jeżeli „matrix i zasada ładu” stanowią podłoże świadomości, to wrażenie, że Wszechświat jest symulacją, być może wynika z tegoż właśnie podłoża, co nie znaczy, iż przeczy to ewentualnemu istnieniu symulacji świata rzeczywistego. Czy jednak do tego, aby temat taki w ogóle poddać refleksji, konieczne jest przyjęcie tezy, mówiącej, że jaźń istnieje? Przywołanie przez Junga świadectw gnostyków może znaczyć także, iż aby zgodzić się na to, że istnienie i funkcje jaźni są faktem, potrzebne jest świadectwo ducha w człowieku. Wówczas możemy zdefiniować **jaźń jako transcendentną orientację w świecie albo trwałą predyspozycję do anamnezis.**

Empiryczne badania prowadzone przez Carla Gustawa Junga zdają się wolne od przekonań i poglądów, chyba że za takowe uznamy wiarę w to, że ich prowadzenie ma sens. Natomiast filozof Karl Popper wyraża głębokie przekonanie, że jaźń istnieje, i stara się o to, by podzielić się nim z czytelnikiem. Mimo owego przekonania przyznaje, że wypowiedzanie się na temat jaźni pociąga za sobą pewną trudność. „Chociaż jaźń ma osobliwą jedność”, „dyskusja na temat jaźni, osób i osobowości, świadomości i umysłu mocno ciąży ku pytaniu: Co to jest jaźń? czy Co to jest świadomość?” [Popper, 1997, s. 143]. Samo pytanie „co” sugeruje ontologię przedmiotową, zaś Popper pisze, że pytania typu „Co to jest” często przechodzą w werbalizm, w dyskusję „nad znaczeniem słów i koncepcji, czy w dyskusję definicji”. Miast analizy znaczenia słów czy prób definiowania takich terminów, jak „jaźń”, „umysł”, „dusza”, winniśmy raczej zdać się na „wrażliwe ucho” [Popper, 1997, s. 143].

Wyczucie czy intuicja dotycząca wymienionych terminów, ma swoje źródło w wewnętrznym doświadczeniu i stanowi naszą samowiedzę, a także stanowi o niej, gdyż dla świadomości nie jest ona czymś w całości dostępnym, lecz jest czymś, czego dostępujemy. Jest ona jakby genetycznie obecna i jest też naszym *a priori*. Odmienny pogląd zda się reprezentować Karl Popper, który stawia pytanie, „Jak uzyskujemy samowiedzę?”, i odpowiada, „że nie przez samoobserwację, lecz przez stawanie się jaźnią” [Popper, 1997, s. 155]. Różnica jednak wynika z faktu, że czym innym jest jaźń dojrzała (gdy Popper raczej mówi o dojrzewaniu do jaźni), czym innym zaś dojrzała samoświadomość, którą to dojrzałość istotnie w obydwu wypadkach „uzyskujemy”. Samowiedza oraz jaźń, którymi się jest (człowiek, mówiąc inaczej, jest samoświadomością oraz jaźnią), nie jest stanem posiadania, lecz stanem bycia (właściwością określonego ludzkiego bytu). W miarę dojrzewania, doświadczenia życia, ujawnia się coraz bardziej jaźń i samowiedza i to ujawnianie się, niejako dochodzenie do głosu, dosłownie nawet, bo cechy te coraz to szerzej ujmować możemy dyskursywnie, poszerzają zakres nie naszej świadomości, lecz świadomość tejże. Tak stajemy się istotami nie tylko świadomymi, lecz i świadomymi swej świadomości.

Cytowany wyżej autor prezentuje takie stanowisko na temat samowiedzy i jaźni, że zdaje się ono wynikać z psychologii rozwoju osobniczego, a zatem z obserwacji. Nic w tym dziwnego, skoro psychologia jest dziedziną empiryczną. Jednak filozofii nie interesuje empiria, przynajmniej nie na tyle, by była ona punktem wyjścia refleksji (acz może refleksję inspirować), lecz przesłanki budowania teorii, lub chociażby przesłanki interpretacji danych empirycznych. Z psychologicznego, empirycznego punktu widzenia zasadne jest spostrzeżenie, że „na długo przedtem, zanim osiągniemy świadomość i wiedzę o sobie, stajemy się zwykle świadomi innych osób, najczęściej naszych rodziców” [Popper, 1997, s. 155]. Ale świadomość mają także wyżej rozwinięte zwierzęta. Są świadome swojej indywidualności. Nie są jednak świadome swej świadomości. **Gdy zatem problemem do omówienia jest świadomość sama, to sprzed**, by tak powiedzieć, **stanu uświadomienia sobie jej istnienia.**

Przedstawiane przez Poppera argumenty na rzecz rozumienia jaźni jako „dyspozycji do działania i przewidywania” [Popper, 1997, s. 182] są spójne na empirycznej bazie, gdyż to, co nazywamy tutaj ujawnianiem się jaźni, może też być rozumiane (i obserwowane) jako jej rozwój. „Dyspozycje” są oczywiście wrodzone, ale one same nie wystarczają, bowiem za główny aspekt jaźni uważa Popper społeczną komunikację, gdyż „nie rodzimy się jako jaźnie”, toteż w życiu izolowanym jaźń by się nie pojawiła [Popper, 1997, s. 154 i 158]. Szkopuł tylko w tym, że gdy jaźń jest w posiadaniu mózgu (jaźń posiada mózg, a nie na odwrót, takie przekonanie wypowiada zarówno Popper, jak i współautor książki, John C. Eccles), to zagadką jest jej geneza i może pojawić się pytanie, czy nie uchodzi za nią wyalienowane z podmiotowości ego (na s. 182 pojawia się nawet takie utożsamienie). Gdy jednak zauważymy, iż podobna wątpliwość wynika z pytania „co?”, jaźń uznać możemy już tylko za „esencjalność” (co też znajdujemy na s. 204), którą zdaniem Poppera odkryli Pitagoras i Hipokrates [Popper, 1997, s. 213]. Dlaczego akurat Pitagoras i Hipokrates? Pierwszy zapewne dlatego, że znalazł dwie drogi do Boga (lub bogów), drogę misteriów i naukowych dociekań, które zapewniać miały „oczyszczenie duszy”.

Drugi dlatego, że odwoływał się do intuicji głębokiej, aby poszukiwać elementów składowych do sporządzania swoich leczniczych mikstur. Dlaczego jednak Popper nie wymienił Platona? Czy z tego powodu, że uznał, iż tożsamość dusza-człowiek nie pozostawia miejsca na jaźń? Jeżeli tak było istotnie (i nie było powodem uprzedzenia do Platona, u którego w jego dziele o państwie dopatrywał się Popper pierwszej ideologii totalitaryzmu), to podpowiedź znajdziemy w mitach filozofa greckiego o metempsychozie, gdzie nie duch wybiera człowieka, lecz człowiek wybiera ducha. Wybór ten być może oznacza manifestację woli, by wieść określoną (wybraną świadomie) egzystencję, w której orientacja z czasem poszerza się i pogłębia, a sama świadomość tejże orientacji (co byłoby zgodne z intuicją Poppera), nosi znamiona jaźni.

\*\*\*

Relacja umysł-ciało, w której imaginacja gra także jakąś rolę (ewidentnie np. w przypadku hipochondrii), wydaje się mało interesującym tematem dla filozofii, choć fizjologia mózgu bez wątpienia ma wpływ na nasze postrzeganie świata. Gdyby wyobraźnię poddawać refleksji poza ową relacją, moglibyśmy się spodziewać, iż uzyskuje ona tym samym, istotną dla takiej refleksji, autonomię. Czy jednak jesteśmy w stanie zapewnić wyobraźni autonomię na tyle, by oddzielić ją, wyróżnić w procesie myślenia? Wydaje się, że nie, a nawet rola zmysłu estetycznego w badaniach naukowych jest uważana za niezbędny czynnik stymulujący i wspomagający orientację w jakże częstych w nauce przypadkach wyboru właściwej drogi poszukiwań. W przypadku analogii (lub więcej niż analogii) pracy naszego mózgu i komputera kwantowego, ten drugi jako nieożywiony twór (nawet gdyby był elementem rzeczywistości, o czym nadmienia Jarosław Chrostowski [2008, s. 20]) nie miałby wyobraźni rozumianej w kontekście estetycznym i etycznym, logiczną czy matematyczną natomiast z powodzeniem zastąpiłaby dysponowana przez tą „maszynę” szybkość obliczeń. Wyobrażeniami w wykonaniu „maszyny” moglibyśmy ewentualnie nazywać jakieś działania przypadkowe bądź pomyłkowe. W naszym natomiast albo świadomie nad nią panujemy, albo

w większym lub mniejszym stopniu poddajemy się jej nieświadomie. Czynności pomyłkowe Zygmunta Freuda wyjaśniał jako ujawnianie się naszych pragnień, obaw lub lęków czy niechęci, a wszystkie one miałyby być kształtowane we wczesnych okresach życia, wiążąc nasze życiowe motywy także w wyobraźni. Zgodne jest to poniekąd z poglądem Arystotelesa, który źródeł wyobraźni upatrywał w pamięci i przypominaniu. Gra wspomnień oczywiście modyfikowana jest przez same koleje życia, nad którymi zdaniem Sartre'a nie panujemy. Gdy więc nie trafi ona na odpowiednie warunki dla naszej samorealizacji, przez sztukę, naukę, pozytywną (co do efektów wartościowych) działalność społeczną, może się wydać tylko permanentnym, z perspektywą pogłębiania się, kryzysem tożsamości, z którego możemy kiedyś nagle zdać sobie sprawę, poczuwszy się jak bohaterowie tragedii, którzy uświadomili sobie (jak to ujął Heidegger) zmierzanie ku śmierci.

Wrażenie zależności od fatum rozbudza wyobrażenia archetypowe i symboliczne, które kojarzymy ze zdarzeniami, z biegiem wypadków, z faktami życia. Człowiek jako jaźń, lub psyche, schodzi na plan dalszy. Na tym bazuje tragedia, jak ujmuje to Arystoteles w swojej *Poetyce*: „Tragedia jest bowiem naśladowaniem nie ludzi, lecz działania (akcji) i życia (od działania zależy przecież i powodzenie i niepowodzenie. Celem naśladowania jest przedstawienie jakiejś akcji, a nie właściwości postaci” [6.15]. Akcja, zaskakująca przemiana losu, rozumienie przez współodczuwanie prowadzi widza (czytelnika) do *katharsis* (oczyszczenia). Aby przedstawienie nie było tylko dręczeniem tragicznymi przypadkami, fabuła winna mieć odpowiednią długość, „...w ramach której poprzez kolejny bieg zdarzeń może na zasadzie prawdopodobieństwa lub konieczności nastąpić przemiana (losu bohatera) ze szczęścia w nieszczęście bądź z nieszczęścia w szczęście” [7.15]. Przemiany miotają i bohaterami, i widzem (lub czytelnikiem), który w każdym zdarzeniu przedstawionym w tragedii dostrzega symbole, jawnie zresztą ukazywane, takie jak symbole władzy, bogactwa, miłości bądź nienawiści. Pobudzenie emocjonalne we współodczuwaniu jest jak stąpanie po siatce archetypów i symboli, znanych naszej nieświadomości (podświadomości). Percypujemy, śledzimy fabułę,

lecz tak naprawdę rozciągamy ową siatkę, aby jakoś się na niej możliwie bezpiecznie poruszać, odkrywamy jej istnienie i przemożny wpływ, jaki wywiera ona na nasze życie. Reaguje nasz umysł oraz nasze ciało, zatem relację między ciałem a umysłem tragedia przedstawia w jakiejś jedności. Umysł i ciało – nie są to już różne światy. Ich syntezy w przedstawieniu dokonuje geniusz twórcy tragedii, który panuje nad archetypami i symbolami, wyzwala się spod ich przemożnego wpływu przez rozpoznanie i ujawnienie. Radość widza z uczestniczenia w takim działaniu także jest oczyszczeniem, bo i on uświadamia sobie, lub tylko odczuwa, **wyzwalając moc geniuszu.**

Kwantowy charakter procesów zachodzących w naszych mózgach odsłania znacznie głębszą rzeczywistość niż ta, którą reprezentują ciało i dostępny racjonalności umysł. Jest to rzeczywistość dla codzienności ukryta w jakiejś tajemniczej jedni ontycznej, także jakiś „ukryty porządek”. Mówienie o tajemnicy lub zakryciu wskazuje kierunek eksploracji, temat przyszłej refleksji, która zaczyna się od wędrówki w nieznanne, jak wędrówka piszącego tragedię poprzez fabułę, w której kolei losu bohaterów, przystępując do pisania, jasno przecież nie dostrzeża lub „widzi” całość jako ideę, której wcielanie w dzieło będzie także zmaganiem się z oporem materii. Materią mogą być dane z historii państw, narodów, rodzin lub jednostek albo mity. Ideą natomiast – jakaś forma scalająca, ostatecznie porządkująca fabułę. Skąd jednak pochodzi „idea” (pochodzenie materii jest empiryczne), co w potocznym języku przyjmuje kształt pytania o to, skąd się biorą tak zwane pomysły? Jest to raczej problem dla psychologii, ale kontekst filozoficzny jest stary jak filozofia sama i już u Platona pojawia się jakaś koncepcja wyjaśniania realizacji idei „przypominanych”. Aby więcej (i lepiej) przypomnieć sobie idei, potrzebne jest uprawianie filozofii, a dokładnie – u Platona – dialektyki, jako rozmowy, chociażby wewnętrznej, wiodącej ku jakiejś wyjaśniającej i rozumiejącej konkluzji. Takie świadome działanie musi mieć jednak swoje podstawy.

Gdy Arystoteles konstruował w *Analitikach* swój system logiki, wskazał na zjawisko tworzenia sądów za pomocą subsumpcji, czyli podporządkowywania pojęć (subsumpcja to „Stosunek inkluzji

(właściwej) lub równości zachodzącej między zakresami podmiotu i orzecznika zdania ogólnotwierdzącego” [*Mała encyklopedia...*, s. 275]). Wskazanie zjawiska nie jest jednak wyjaśnieniem jego możliwości. Zrobił to dopiero Immanuel Kant, głównie w swojej *Krytyce czystego rozumu*, w której udowodnił istnienie intuicji poznawczej (naoczności), będącej podstawą rozumienia pojęć (poczynając od wiedzy, znajomości, intuitywnej przestrzeni i czasu) i tegoż rozumienia racjonalizacji. Podmiot sądu to *a priori* intuicja (w zdaniach mających jakieś znaczenie dla nauki), orzecznik zaś to dyskurs, racjonalizacja. Wyobraźnia w subsumpcji, formułowaniu sądów, jakoś uczestniczy i dlatego wydaje się czymś więcej niż przypominaniem, gdyż myślimy także za pomocą wyobrażeń. Nie jest jednak według Kanta tożsama z intelektem, który nie jest tym samym co rozum. Ma ona, jak dowodzi Kant, charakter zmysłowy, lecz przecież nie receptywny. Jednakże można o niej mówić także jako o transcendentalnej, czyli poza binarnością pojęć przedmiot-podmiot i wtedy, lub jako taka właśnie, należy do całego spektrum działań umysłu. Umysłu czy mózgu, który przez wyobraźnię jakby manifestuje całą swoją materię: archetypy i symbole?

Czy umysł może sobie cokolwiek wyobrazić, czy raczej wyobraźni (wyobrażeniom, jak marzeniom sennym) oddaje się mózgi? Marzenia senne są wynikiem działania mózgu, zatem jest to dziedzina fizjologii oraz psychologii (empiryczna). Kant jednak znalazł wspólny dla wszystkich funkcji umysłu stan odniesienia i nazwał go „czystym rozumem” (analizowanym jako niezależny od jakichkolwiek, także psychicznych, doznań), zaś perspektywę, z jakiej można go opisywać, czy też punkt widzenia, z jakiego opis jest możliwy – transcendentalnym.

W *Krytyce czystego rozumu* to, co transcendentalne, także omawiane jest w różnych aspektach, często skomplikowanych, lecz pozostanmy tutaj przy najprostszym rozumieniu; transcendentalne oznacza brak rozróżnienia między podmiotem a przedmiotem (co natychmiast skojarzyć możemy z poszukiwaniem źródeł sądenia, czyli zdań podmiotowo-orzecznikowych) oraz jedność świata. Gdy wyobraźnia także ma charakter transcendentalny, powróci musi pytanie o to, co tak naprawdę może wyobrażać, umysł czy

mózg, a w wypadku gdy opowiemy się za mózgiem, przy analogii (bądź tożsamości) mózg-komputer kwantowy, czy ten ostatni także w swojej pracy wchodzi na teren wyobrażeń. Czy przez to ewentualnie może się także stać „umysłem”? Biorąc pod uwagę fakt niezależności procesów kwantowych od czasu, gdy w naszym mózgu bez wątpienia także zachodzą procesy kwantowe (co tak bardzo intryguje Rogera Penrose’a), a zatem również od czasu niezależne, podobnie nie do końca kontrolowane procesy zachodzące w komputerze kwantowym mogą nosić znamiona wyobrażeniowych. Czy jakaś różnica między owymi wyobrażeniami może nam cokolwiek powiedzieć o różnicy między człowiekiem a światem (w którym komputer kwantowy może być, lub jest, zjawiskiem naturalnym)? Podpowiedź znajdujemy u Martina Heideggera, który podejmując temat wyobraźni transcendentalnej w rozprawie *Kant a problem metafizyki* [Heidegger, 1989, par. 26] stwierdza, iż stanowi ona „centrum kształtujące poznanie ontologiczne”. Zatem procesy kwantowe w komputerze, nawet jeżeli noszą znamiona wyobraźni, nie kształtują poznania ontologicznego. Takie poznanie jest zarezerwowane dla człowieka, jako twórcy filozofii, owego nastawienia do świata, które zdaniem Arystotelesa wynika ze zdziwienia. Cóż jednak leży u podstaw „zdziwienia”? Bez wątpienia świadomość, a w niej mechanizm aktywnego reagowania na świat, jak zauważali Fichte i Schelling, niejako przeciwstawianie się światu, dzięki samowiedzy *a priori* (Platońskiej „pamięci”, jaką ma dusza) oraz apercpcji, gotowości do percypowania (u Kanta jest ona w rezultacie podstawą teorii naukowej jako „doświadczenia możliwego”, nikt bowiem nie formułuje teorii, której prawdziwości nie chciałby sprawdzić eksperymentalnie).

\*\*\*

Uczeń: *Mistrzu, gdy mówisz, że dusza jest formą ciała, czy chcesz też powiedzieć, że jest przyczyną formalną?*

Arystoteles: *tak.*

Uczeń: *Skoro jest przyczyną formalną, to czy jest twoim zdaniem także poniekąd stwórcą ciała?*

Arystoteles: *Tak, poniekąd.*

Uczeń: *A jeżeli jest stwórcą ciała, poniekąd oczywiście, to znaczy, że bez duszy nie byłoby ciała, nie byłoby nas, ale i nie byłoby także zwierząt, bo one przecie żyją, czy to znaczy, że zwierzęta także mają dusze?*

Arystoteles: *Tak mają, ale inne, bo i my, i zwierzęta jesteśmy inni.*

Uczeń: *Skoro bez duszy nie byłoby możliwe istnienie żywego ciała, to czy nasze dusze pamiętają to, jak stwarzały, poniekąd, nasze ciała? Czy uważasz, że jest to możliwe?*

Arystoteles: *Tak, uważam, że jest to możliwe, że dusza myśląca poniekąd, jakoś niejasno pamięta stwarzanie ciała.*

Uczeń: *Sokrates i Platon by chyba tak samo uważali, i dlatego nauczali anamnezy, czyż nie?*

Arystoteles: *Tak.*

Uczeń: *A skoro wszystkie dusze tak samo tworzyły ciała, choć jak widać nie takie same, to czy istnieje jakiś świat dusz i Platon miał słuszność i czy w tym świecie dusze się znają? A może jest tak, że wpięro istniała tylko jedna dusza, którą ty nazywasz Bogiem, a z niej wyłoniły się inne dusze, które się znają, tak jak Bóg siebie zna i nadal istnieje i wyłanianie się dusz było jak początek życia, takiego, jakie my znamy? Czy wtedy powiedzieć możemy, że nasze dusze się znały i znają, ale my się nie znamy?*

Arystoteles: *Ja nie wiem, jak jest, ale to, co nazywasz znajomością, może jest zwyczajnie jednością tego, co wszyscy nazywamy umysłem i wtedy to Parmenides miał słuszność, bo on pierwszy zauważył, że myśl i byt są tym samym. Więc ja nie wiem, jak jest, aleś ładnie mówił, jak poeta Platon.*

Uczeń: *Skoroś rzekł, że jak Platon, to pamiętasz, co on napisał w dialogu Uczta, przypuszczając, że pytanie mógłby zadać Hefajstos: „Czego wy chcecie od siebie ludzie?” i dodał sam: „Nie wiedzieliby czego...” [192 D] Czego więc twoim zdaniem chcą od siebie ludzie?*

Arystoteles: *Z twojej mowy wynika, że jedno tylko już można dodać, to że ludzie chcą siebie znać tak samo, jak znają się ich dusze.*

Od filigranowego rysunku po szkice wielkoskalowych konstrukcji, od żartu muzycznego wyrażonego w jakiejś błyskotliwej miniaturze po operę, od fraszki do eposu, od wiary po naukę; wszystkie te możliwości twórczych osiągnięć są jak wykres na mapie naszego umysłu, na mapie zwanej wyobraźnią. Wytyczają one jakieś punkty skrajne, choć wyobraźnia sama wydaje się nieograniczona. Intuitywne rozumienie tej nieskończoności lub nieograniczonych obszarów dla możliwych wyobrażeń jest czymś prostym i ewidentnym. Ale wtedy, gdy chcemy dyskursywnie zrozumieć samą nieskończoność, racjonalność, ginie gdzieś w morzu intuitywnych treści i pojawia się zwątpienie w moc wyobraźni. Przywoływanie wyobrażeń wszakże czyni z człowieka „istotę unikalną w świecie zwierząt” i powoduje, że „w odróżnieniu od nich nie jest elementem krajobrazu, lecz jego współtwórcą” [Bronowski, 1988, s. 19]. Krajobraz naszego otoczenia, a także ten, który kreujemy, należą, acz na różnych zasadach, do wspólnej własności. Krajobraz wyobrażeń zajmują właściwe nam cechy i stany umysłu i jest on areną, na której rozgrywane są wszystkie możliwe sceny, towarzyszące ludzkiej kondycji, wzbogacające naszą egzystencję. Uczynienie „krajobrazu” z własnego umysłu jest jak przeniesienie ciężaru treści życia z przyrody do kultury, do sfery zwanej duchową, intelektualną lub mentalną; „człowiek jest jedynym nie uwięzionym w swoim otoczeniu” [Bronowski, 1988, s. 19]. Jest też jedynym, którego silnie więzić mogą złudzenia, będące wynikiem działań umysłu własnego bądź innych ludzi.

Platoński mit jaskini, w którym ludzie przykucili do ścian, jak niewolnicy, biorą cienie za realnie istniejącą rzeczywistość, wiąże złudzenia z zaufaniem bezkrytycznym do zmysłowej percepcji, a brak krytycyzmu z umysłowym lenistwem, przyzwyczajeniem i konformizmem, jest ilustracją „uwięzienia” przez umysł. Ważne jest wszakże, iż człowiek potrafi wyjść z jaskini, uwolnić się z okowów, przekraczając kondycję egzystowania, myślenia i wyobrażania, a widome jest przecie, iż „z epoki na epokę przeobrażał swe środowisko” [Bronowski, 1988, s. 19], właśnie na mocy owego uwalniania się i możliwości przekraczania, które stało się motorem rozwoju brzemienym w kulturę. Człowiek wkroczył w „odmienny

rodzaj ewolucji, nie biologicznej, lecz kulturowej” [Bronowski, 1988, s. 19].

Nie zawsze kultura oceniana była jako zjawisko pozytywne. Pewne zaburzenia w jej ocenie spowodowane są być może tym, że dziś pojęcia „kultura” używamy „zgoła odmiennie, odnosząc je nie tylko do tych form cywilizacyjnych, które z Grecji biorą swój początek, ale [...] stosujemy je do wszystkich ludów na kuli ziemskiej łącznie ze szczepami pierwotnymi, tj. rozumiemy przez kulturę po prostu całokształt form życia i wszystkie jego przejawy charakterystyczne dla danego narodu. W ten sposób jednak słowo „kultura” spada do poziomu czysto opisowego, „antropologicznego” pojęcia i nie oznacza już najwyższej wartości, ideału, do którego się zmierza” [Jaeger, 1962, s. 21]. Dla Greków kultura nie była zastaną formą rozwoju cywilizacyjnego, ale dynamiką życia społeczno politycznego, u podłoża której leżała dbałość o optymalny rozwój jednostki, w oparciu o specyficzny rodzaj wychowania zwany *paideia*, mający uczynić możliwym osiągnięcie ideału. Toteż Jaeger proponuje, aby miast terminu kultura, odnośnie do innych niż greckie społeczeństw, używać słowa cywilizacja. „Ostatecznie nasz zwyczaj, by mówić o wielu kulturach przedgreckich, jest wynikiem pozytywistycznej tendencji podciągania wszystkiego, co obce, pod tradycyjne pojęcia europejskie i pomija zupełnie fakt, że błąd historyczny zaczyna się z chwilą wtłoczenia całkowicie obcego świata zjawisk w nasz z gruntu niewspółmierny z nim system wyobrażeń. Tutaj właśnie tkwią korzenie nieuniknionego prawie błędnego koła we wszelkim historycznym poznaniu. Nie jesteśmy w stanie całkowicie go usunąć, gdyż na to musielibyśmy najpierw niejako »wyjść sami ze siebie«. Ale tam, gdzie chodzi o podstawowe problemy systematyki historycznej, powinniśmy wreszcie jasno zdać sobie sprawę z zasadniczej różnicy pomiędzy światem przedgreckim a tym, który zaczyna się dopiero wraz z Grekami i w którym po raz pierwszy pojawiają się wzorce kulturowe jako zasady celowo kształtujące życie społeczeństwa” [Jaeger, 1962, s. 21]

Oczywiście nie jest sprawą ważną terminologia, lecz by „zdać sobie sprawę” z różnicy między kulturą a cywilizacją, choć analiza

tej ostatniej na Zachodzie wymaga, jak pisze Jaeger „mentalności spokrewnionej z grecką”, mimo iż cywilizacja to tylko „rozbudowywana w nieskończoność i anarchicznie zewnętrzna »aparatura życia«, *kataskeue tu biu*”, która powoduje, że „formalny mechanizm cywilizacji staje się wrogiem ludzkiego bohaterstwa” [Jaeger, 1962, s. 22]. Ludziom cywilizacji nie jest obca idea bohaterstwa, jednakże dla człowieka kultury, dla Greka, bohaterstwo było nie tylko pragnieniem jednostki, lecz przez mit należący do kultury bardziej stanowiło społeczną, wspólną własność. Idąc tropem myśli Jaegera, możemy także skonstatować, iż w kulturze celowo działała zbiorowość, podczas gdy w cywilizacji celowo działa jednostka, czego konsekwencją jest przeniesienie na „państwo” świadomego (iluzorycznie przecież) działania (możemy się tutaj posłużyć analogią do „lokajów historii”, jakimi według Hegla są wybitne postaci, w ustrojach o bardziej lub mniej totalitarnym charakterze z państwem utożsamianych). Przy takim rozróżnieniu (gdy idzie o celowość jako racjonalność działań) także proces alienacji jednostki, kreującej siebie jako sztuczny w efekcie twór pod postacią ego, wiązać należy z cywilizacją, najgłośniejszą potępioną w Europie bodaj przez J.J. Rousseau, choć krytykę pierwszych dostrzegalnych efektów tej „anarchicznie zewnętrznej aparatury” widać już u sokratyków mniejszych, zwłaszcza cyników. Proces kształtowania ego, a także wyłanianie się cywilizacji nie jest więc zjawiskiem nowym, a rzec wręcz można, iż pojawiło się jako dialektyczna sprzeczność w łonie samej kultury, niedysponującej skutecznymi środkami ochrony przed wykorzystywaniem w sposób niezgodny z interesem całej społeczności państwa tego, co społeczność ta w wychowanie inwestowała. Grecy posługiwali się bardziej obyczajem brany za prawo niż samym prawem, które urosło do rangi instytucji dopiero w cywilizowanym już bez wątpienia Rzymie. Obyczaj kulturze wystarczał, lecz poza jej obrębem prezentowane przezeń kryteria wartości, na straży których miał stawać, nie obowiązywał. Co prawda Grecy mawiali o przypadkach życia poza obyczajem „barbarzyńcy”, ale słowo to nie chroniło dostatecznie przed cywilizacją. Może nawet regulatywna funkcja obyczaju zastąpiona takąż funkcją prawa, idące w parze z zarzuceniem *paidai*, to dwa widome oblicza zmiany

wykładni wartości ładu społecznego, lub jego jakości, lecz przecie wymuszone – oględnie mówiąc – historią, a w niej głównie bodaj tak zdawałoby się błahym czynnikiem, jak wzrost liczby ludności w świecie. W obliczu tego faktu różnice między cywilizacją a kulturą w istocie należą już do historii. Każdy z tych terminów wszakże przystaje do kontekstu zmian, które Bronowski nazywa ewolucją. Zmieniła ona człowieka, w przeciwieństwie do ewolucji wyłącznie biologicznej zwierząt, która w ich świecie, na przestrzeni czasu rozwoju naszego gatunku niemal zmian nie poczyniła. „Kiedy w szlamie sprzed dwóch milionów lat odnajdujemy skamieliny stworzenia, które stać się miało człowiekiem, uderzają nas różnice między jego szkieletem a naszym – na przykład wielkość czaszki. Toteż oczekujemy, że fauna sawanny powinna była również znacznie się zmienić. Ale wykopaliska z Afryki wskazują na coś innego. Spójrzmy okiem myśliwego na dzisiejszą antylopę topi. Przodek człowieka, który polował dwa miliony lat temu na jej przodków, rozpoznałby ją natychmiast. Ale myśliwego polującego dziś, czarnoskórego czy białego, nie uznałby za swego przodka” [Jaeger, 1962, s. 26]

Odmiennej rodzaj ewolucji, zdaniem Bronowskiego, zapoczątkował „wznoszenie się” człowieka. Za najbardziej ewidentne przyczyny tego wznoszenia uznamy zdolność do dbałości o przedłużanie życia, która przybiera formy organizacyjne, diety oraz polepszania komfortu i pracy, i spędzania wolnego czasu. Obserwowalne „wznoszenie” możemy wytłumaczyć równie obserwowalnymi empirycznymi przyczynami. Trudno przecenić znaczenie empirii, która w sposób bezpośredni reguluje nasze życie, przynosi namacalne korzyści lub straty. Jakież jednak znaczenie dla owego „wznoszenia się” mają fakty takiego właśnie, obserwowalnego oczyma ciała zakresu doznań z empirią w nauce wiązanych? Czy bierze w nim udział także jakieś odmienne doświadczenie i doznawanie, na które, z dużą dozą pewności, iż mówi o czymś faktycznie istniejącym i funkcjonującym efektywnie, wskazał Platon? Czy świat doświadczeń opisywany przez Platona był skutkiem, czy przyczyną „wznoszenia”? Mówiąc inaczej, czy wysiłek intelektualny pociąga za sobą wzbogacenie życia emocjonalnego głównie

w jego duchowym wymiarze, czy też wzbogacenie tegoż życia np. przez kontemplację powoduje powiększenie wydolności intelektualnej, poszerzenie horyzontu, w jakim intelekt poszukiwać może przedmiotów dlań interesujących, podejmować wyzwania, o których istnieniu nie miałby żadnego wyobrażenia? W głębokim namyśle aspekty intelektu i ducha, umysłu i psyche wydają się jednak ze sobą łączyć na tyle, że rozum ich nie odróżnia, a próba metodycznego uporządkowania w dyskursywnym omówieniu tego, co i z jakiego powodu w ogóle myślimy, skłania nas do wyznaczenia czegoś w rodzaju pola obserwacji (gdy życie w określonej kulturze uczy nas, iż zrozumieć znaczy zobaczyć), które w przypadku przekroczenia zakresu przyrodzonego wzroku, oczu ciała, wygląda jak perspektywa postrzegana oczyma duszy. Zdolność transcendowania przywołuje w wyobrażeniu duszę, której intelekt wydaje się ewidentną manifestacją. Tyle można oględnie powiedzieć w oparciu o własne doświadczenie wewnętrzne. Ale dla nauki taka przesłanka empiryczna jest dość kruchej natury i dlatego tak łatwo przychodzi wikłać ją w problematykę wiary. Toteż Carl Gustaw Jung, starając się znaleźć szersze spektrum świadomości, poszukiwał faktów (np. w postaci symboli i archetypów) oraz stałego i wspólnego wszystkim punktu odniesienia dla zjawisk związanych ze świadomością, znajdując go ostatecznie w jaźni.

Nauki empiryczne (do których należy także psychologia) mają tę silną stronę, że opierają się na faktach. Tym bardziej wydaje się to korzystne w obliczu przekonania czy twierdzenia sformułowanego przez Ludwiga Wittgensteina, mówiącego, że „Świat jest wszystkim, co jest faktem” lub „Świat jest ogółem faktów, nie rzeczy” [2000, 1, i 1.1]. Wspomniana wyżej czaszka dla paleontologa jest z racji możliwości jej zmierzenia i określenia pojemności zarówno rzeczą, jak i faktem. Gdy skłonimy się bardziej ku drugiemu twierdzeniu, fakty dotyczą powodów, dla których podjęto poszukiwania w określonym miejscu, autentyzmu znaleziska, porównań, analogii itp. Pomijając jednak ewentualne dywagacje na temat faktów towarzyszących odkryciu, najbardziej interesującym zagadnieniem dla antropologa jest wiązana z wielkością czaszki sprawność umysłu. Trudno wszakże nie zauważyć, iż nie zawsze

dane empiryczne potwierdzają nasze przekonania co do tego, iż w parze z wielkością mózgu idzie sprawność intelektualna, co pozwala przypuszczać, iż o sprawności tej decyduje życie duchowe, zrównoważona psychika i jakiegoś typu pozytywne emocje, które zdaniem Sokratesa wyzwała dialog, czyli konstytutywny wymiar życia społecznego.

Język i wymiana informacji przeprowadzana przy jego użyciu bez wątpienia były silnym akcentem przemian ewolucji kulturowej, gdyż kodowanie informacji wyzwoliło tendencję do abstrakcyjnego myślenia. Większą zagadką jest wszakże ewolucja widoczna w budowie ciała i dlatego prócz zmiany otoczenia i przyjęcia postawy pionowej nie bez znaczenia była „niezwykła budowa nóg”; były to „swoiste biologiczne aberracje. [...] Problem jednak w tym, że chwytnę ręce poprzedziły powstanie dużego mózgu – to trochę tak, jakby wydajne drukarki, plotery i myszki powstały, zanim wynaleziono obsługujący je komputer” [artykuł redakcyjny, „Świat Nauki” 2006, nr 1]. Możemy zatem oddawać się swobodnej grze wyobraźni, dociekając przyczyn tak znacznej odrębności naszego gatunku w świecie przyrody, choć wszystkie ustalenia i wszelkie przypuszczenia podporządkowane są sprawie mózgu, a przy tej okazji traktuje się inne kwestie jako czynniki stymulujące jego wzrost. Ostatecznie „problem jednak pozwala przypuszczać, że rozwój mózgu nastąpił z powodu stymulacji spowodowanej zmianą trybu życia. Dwunożny chód pierwszego człowieka nie wyglądał na pewnie stawiane kroki, gdyż w utrzymaniu równowagi mózg zaczął radzić sobie znacznie później, wykształciwszy »mechanizm planowania szybkich ruchów«, leżący prawdopodobnie u podłoża umiejętności przewidywania i innych przejawów inteligencji” [Calvin, 2010]. To, co zwierzęta wykonują instynktownie, imponując szybkością i zwinnością, człowiek, znalazłszy się w sytuacji wyzwania, musiał planować. Planowanie i efekty podejmowanych w zgodzie z nim działań niewątpliwie były zapamiętywane. Pamięć mogła więc wybiegać przed chwilę obecną, rozwijając stopniowo załazek możliwości wyobrażania. Horyzont życia poszerzył się nie tylko dzięki poszerzeniu pola widzenia w postawie pionowej, ale i dzięki inteligentnemu planowaniu. Gdy „dużo później

pojawił się mózg, który pozwolił nam z tej »akrobacji« korzystać” [Calvin, 2010, s. 1], „korzystanie” szło w parze z wartościowaniem, wyprowadzającym inteligencję poza obręb atawistycznego uposażenia. Wartości stały się podstawą regulacji społecznych zachowań, a sama inteligencja zaczęła się różnicować prawdopodobnie podług dwu skrajnych postaw. Jedną zapewne była „inteligencja machiaweliczna”, pozwalająca na odniesienie sukcesu w grupie [van Schaik, ], drugą – łączącą w sobie wyobraźnię, popęd eksploracji i zdolność myślenia abstrakcyjnego – inteligencja twórcza.

Mobilność i związane z tym poznawanie świata, zmiana środowiska, klimatu, konieczność przystosowywania się, wszystko wpływać musiało na potrzebę szybkiego, adekwatnego i skutecznego komunikowania się, utrwalania i przekazywania wiadomości w możliwie najprostszej formie, która wreszcie stała się abstrakcją, przyjmującą także kształty estetycznie coraz to bardziej wysublimowane. Człowiek zaczął myśleć symbolicznie już w środkowym paleolicie, a symbole, ich sekwencje zapamiętywane i powtarzane, to już tylko krok do liczenia, rytmu, muzyki: „zmiana postawy i sposobu lokomocji miała głębokie implikacje dla naszej ewolucji i »mogła uruchomić największą rewolucję muzyczną w ludzkiej historii«” [Blake, 2010, s. 96]. A nic bodaj bardziej nie pobudza naszej wyobraźni, jak ta najbardziej abstrakcyjna dziedzina sztuki: „Rytm, ważny zarówno w muzyce, jak i w dwunożnym chodzeniu, odgrywał też zasadniczą rolę w narodzinach języka. Jedno i drugie wpływa na nasze uczucia i zachowania. Jedno i drugie możemy wypowiedzieć, zapisać lub przekazywać za pomocą gestów. W obu przypadkach mamy do czynienia ze strukturą hierarchiczną. Jedno i drugie też angażuje wiele obszarów mózgu” [Blake, 2010, s. 96] Angażowanie coraz to nowych obszarów mózgu zapoczątkowało owo trwające po dzień dzisiejszy i wybiegające w nieprzewidywalną przyszłość „wznoszenie się człowieka”.

\*\*\*

Historia człowieka, jak pisze Bronowski, „podzielona jest bardzo nierówno”. Ewolucja biologiczna „zabrała parę milionów lat [zaczęła się ok. 6-4 mln lat temu – dop. R.L], następnie ewolucja

kulturowa [...] zaczęła się jakieś dwanaście tysięcy lat temu” [Bronowski, 1988, s. 58]. Jednakże tak jak z perspektywy człowieka Zachodu przyjęcie takiego właśnie czasu trwania tej ostatniej jest z grubsza do zaakceptowania (nawet mimo kłopotów z chronologią starożytnego Egiptu i państw Mezopotamii), tak inaczej sprawa się przedstawia na Dalekim Wschodzie. W Indiach spotkać się można z przekonaniem, że pierwsze teksty ksiąg uważanych za święte powstały 80 tysięcy lat temu. Mimo iż sięgająca tak odległych czasów pamięć historyczna może budzić nasze wątpliwości, jest w postawie przyjmujących ją Hindusów (współczesne Indie to raczej tygiel różnych kultur) coś intrygującego, to mianowicie, że w cywilizacji tej pamięć odległych czasów jest wciąż żywa i manifestuje niemal swoją obecność (jak gdyby święte księgi powstały współcześnie) w mentalności ludzi, w ich widzeniu świata i sposobie myślenia tak bardzo odległym od naszego. Porównywanie światopoglądu, sposobu myślenia, wyobrażeń przyobiekanych w język dyskursu lub estetyczne środki wyrazu prezentowanych przez ludzi Wschodu i Zachodu często intrygowało przedstawicieli różnych dyscyplin i przynosiło interesujące efekty pod postacią inspiracji nowych pomysłów, oryginalności rozumienia bądź implikacji wyjaśniających jakieś zagadnienia, nadających inny kształt, albo wręcz otwierających nowe drogi dla twórczego namysłu. Poniękad przyczynę i różnic, i fascynacji pozwolą zrozumieć dwaj autorzy, Hegel i współczesny nam Werner Jaeger. Pierwszy postawił tezę, że refleksji, której Hindusi nadawali przez wieki tak egzotyczny z naszego punktu widzenia kształt, nie powinno się nazywać filozofią, gdyż tę wymyślili Grecy. Jako że prócz samej nazwy dla treści i formy myślenia nie podał Hegel żadnych innych argumentów, dopowiedzmy tutaj, iż to **z tego wyłącznie wynalazku Greków pochodzi nauka** z jej aspiracjami do obiektywnego poznania realnie istniejącej rzeczywistości. Drugi natomiast dowodzi, że termin kultura odnoszony być winien wyłącznie do porządku społecznego starożytnych Greków, gdyż tylko tam uprawiana była *paideia*. Zatem gdy obecnie z powodu braku tego charakterystycznego sposobu wychowania (*paidei*) Zachód prezentuje nie kulturę, lecz cywilizację, to Wschód prezentował ją od

zarania swych dziejów. Na podłożu cywilizacyjnym zachodzi synteza Wschodu i Zachodu, dokonująca się za sprawą możliwości szybkiej wymiany informacji. Ale w swej głębokiej osnowie różnice między tym, jak myśli, wyobraża sobie i postrzega świat przedstawiciel każdej ze stron tej syntezy, są nadal ewidentne. Pogłębiło je i umocniło – zdaniem Carla Gustawa Junga – chrześcijaństwo. Ono z kolei, podług Giovanniego Realego, trafiło na podatny grunt, przygotowany wcześniej właśnie przez kulturę Greków, dla których takie oblicze wyznania wiary podobne było do tego, jakie prezentowali między innymi Sokrates, Platon czy Arystoteles, i szło w parze tak z poczuciem obywatelskiej odpowiedzialności, zainteresowaniem tym, co ludzkie, jak z pragnieniem ideału. Jedyne widoczny w nim aspekt moralny odpowiada cywilizacyjnemu zainteresowaniu np. buddyizmu, choć obecne i w buddyzmie, i w chrystianizmie wyobrażenia *sacrum* zdają się do siebie żadną miarą już nie przystawać. Rys cywilizacji nadawany przez chrześcijaństwo kulturze Greków był zarazem jak dokonanie wyboru drogi rozwoju poznania, zgodnie z tradycją, jak to Jaeger ujmuje, **widzenia**, w przeciwieństwie do utrwalonej dobrze w Indiach tradycji **uczestnictwa**. Hindus czuł się elementem składowym tajemnicy *sacrum*, wyzierającej z każdego elementu świata, którego rąbka tajemnicy nie próbował nawet uchylać. Grek przeciwnie, widzący wszędzie zakryte przez bogów, jak wyraził się Platon, przed oczami śmiertelnych tajemnice, dociekał ich powodu, racji i sensu, nadając ukierunkowaniu swojego myślenia nazwy, takie jak *logos*, *nous* (rozum), duch, dusza, arche itp. „Uczestnictwo” Hindusów było głęboko osadzone w przeszłości. Widzenie Greków, acz pełne szacunku do tego, co było źródłem i ostoją ich kultury, wybiegało w odległą przyszłość. Różnice najbardziej dobitnie uwidoczniły się w praktyce. Wypatrujący przyszłości miał na uwadze lub w marzeniach i wyobrażeniach uzyskanie powodzenia w życiu, sławy, bogactwa, szczęścia, stając naprzeciw świata (jako indywiduum pragnące wyeksponowania swej wartości lub zdobycia wartości nowych), innych ludzi, a nawet Boga. Praktyka stała się w konsekwencji zbiorem norm postępowania lub przepisów na sposoby, przy użyciu których możliwe byłoby osiągnięcie określonego

celu. Postawa taka na Dalekim Wschodzie cechowała w zasadzie wyłącznie ludzi władzy. Nie kształtowała cywilizacji, choć miała wpływ na tworzenie tak zwanej kultury materialnej. Gdy człowiek Zachodu integrował swoją osobowość by móc sięgnąć po to, co mu obiecuje świat, naprzeciw którego stawał jako badacz i zdobywca, na Wschodzie dominowała inna tendencja praktyczna, nakierowana raczej na dezintegrację własnego ja, zaś obietnicą było wyrwanie się z kręgu wcieleń.

Buddyzm, uważany obecnie za religię, w zamyśle jego twórcy był doktryną moralną, nauczaniem praktyki działań, mających na celu osiągnięcie wyzwolenia. Podobny zamiar przyświecał na Zachodzie Pitagorasowi, którego szkoła była ośrodkiem prowadzenia tyleż badań naukowych, co praktyk religijnych, gdy podczas misteriów dotykano *sacrum*, a wiarę reprezentowało, podobnie jak w buddyzmie, przekonanie o realności metempsychozy. Od strony myśli filozoficznej patrząc, buddyzm nazwać można idealizmem (gdyż „zaprzeczał realności jaźni i świata”) [Organ, 1970, s. 184], podobnie jak pitagoreizm, w którym prawdziwą realnością była liczba. Pitagorejczycy nie dbali o sukces osobisty i nie był on ważny dla buddysty, choć w obydwu przypadkach liczył się czyn (pitagorejczycy nie podpisywali swoich rozpraw lub podawali na nich nazwisko swego mistrza i nauczyciela), postępek i inna skala czasu przyjmowana wobec życia z racji metempsychozy, jakby skala wieczności (choć miała ona kres w wyzwoleniu). Nie w tym rzecz, iż wieczność czy nieskończoność, mając swój kres, są ograniczone, lecz w tym, iż po wyzwoleniu z kręgu wcieleń kryterium czasu nie ma żadnego znaczenia, nie funkcjonuje, gdyż koniec indywidualnej świadomości oznacza też koniec czasu. Idealność dla buddysty nie ma kształtu. Przeciwnieństwem jej był idealizm Greków, którzy wręcz tworzyli swą kulturę w oparciu o przekonanie, że żaden element świata nie występuje w odosobnieniu, a każdy można ująć w formę i przedstawić w postaci wzajemnych, idealnych (formalnych) relacji.

Dla Pitagorasa szokujące mogło być spostrzeżenie, że relacje dźwięków skali muzycznej można przedstawić za pomocą liczby i że w ogóle da się stosować matematykę do opisywania realnego

świata. Platon nawet znalazł uzasadnienie tego zjawiska w tym, że liczby są pochodną zasad. Nie jest wcale potrzebne wyjaśnianie terminu zasada przez odwołanie się do metafizyki (jak to czyni np. Reale, twierdząc, że zasady były liczbami rozumianymi metafizycznie), bo i liczba nie jest czymś fizycznym. Wystarczy spróbować odtworzyć tok myślenia Platona lub jego grę wyobraźni, by łatwo skonstatować, że liczby są pochodnymi zasad logicznych (oczywiście logiki dwuwartościowej), bo gdy intuitywnym rozumieniem jedni jest 1 (lub gdy intuitywnemu rozumieniu odpowiada symbol, który może stać się początkiem dyskursu), to już chociażby wyłącznie jako jej zaprzeczenie pojawia się 2 (diada), a ich wzajemne relacje oddaje 3 (triada), jakby (lub ewentualnie) jako trzeci punkt na płaszczyźnie. Trzy punkty (gdyby za Pitagorasem liczbę traktować jako punkt) to już wystarczająca zachęta do sumowania (u Pitagorasa  $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ , czyli „liczba święta”), tworzenia figur i szukania ich analogii. Jako że liczby i figury stanowią formalne elementy podstawowe, analogie także muszą występować – rozumował zapewne Platon- w elementach materialnych, czyli w wyróżnianych przez Greków ogniu, powietrzu, wodzie i ziemi [więcej zob. w: Vlastos, 1986].

Starając się odtworzyć sposób myślenia Platona i jego wyobrażenia o liczbie oraz tak zwanych elementach, nie możemy gwarantować zgodności podjętej próby z niegdysiejszym stanem faktycznym, zwłaszcza z chronologią dociekań filozofa, gdyż w jego dialektyce kolejność pojawiania się argumentów mogła być dyktowana chociażby przypadkiem. Ale najzwyczajszą intuicją podpowiada nam, że zauważenie funkcji symbolu już jest krokiem w stronę matematyki (np. jedności, dwoistości itd.), zaś krokiem w stronę naukowego jej zastosowania jest odjęcie od wyobraźnego konkretnego wymiaru fizycznego. Idealizm Pitagorasa i Platona był wynikiem programowego ukierunkowania nie tylko na poznanie świata i człowieka, ale i na rozwój nauki samej. Idealizm Wschodu natomiast za cel swoich dociekań i działań ma wyłącznie człowieka, z inaczej rozumianym i praktykowanym ideałem przez buddystów i hinduistów. Dwa przykłady myśli Wschodu reprezentatywne, lecz nie wyczerpujące całej palety odmienności (od

Zachodu oczywiście), charakteryzują również odmienność humanizmu. Zdaniem Troya Organa w Indiach bardziej istotna od człowieka jest cała teologia, metafizyka i kosmologia [Organ, 1970, s. 164] (człowiek nie był tam nigdy „miarą wszystkich rzeczy”, jak w Grecji nauczał sofista Protagoras), a on sam nie jest częścią wszechświata. Przeciwnie widzieli człowieka Grecy, gdzie poznawaniu towarzyszyły hipotezy. Powstawały one w oparciu o przekonanie, iż każde zjawisko istniejące w obserwowalnym świecie podlega zasadzie przyczynowości. Zatem również człowiek musiał pojawić się w wyniku jakiegoś splotu okoliczności, które – by zrozumieć, kim jest – należy odtworzyć, sięgając jak najgłębszej genezy i najbardziej odległej historii. Mit stał się swoistym „przypomnieniem” i zarzewiem myślenia filozoficznego przez to, że nie służył wyłącznie religijności, lecz poprzedzał zainteresowanie poznawcze, inicjował je i umacniał. Ale do obecnej odrębności, różnic między Wschodem a Zachodem, zdaniem wielu historyków filozofii przyczynił się swoisty przedmiot poznania, jakim Sokrates uczynił duszę. Stała się ona podlegającym ukształtowaniu nośnikiem cech, wyzwalając wolę od przyrodniczego determinizmu, i to dopiero spowodowało, że kultura przybrała dwa oblicza: materialne z jednej i duchowe z drugiej strony.

Z czynionych powyżej pobieżnych przecie porównań przykładów kształtotwórczej roli wyobraźni wynika, iż nie jest ona w swym działaniu wolna od czynników o ideologicznym zabarwieniu, czy to występujących w kontekście religijnym, etycznym lub politycznym. Uleganie zewnętrznym wpływom jest konsekwencją reakcji emocjonalnej jej podmiotu, wspomaganą argumentacją logiczną, co powoduje, że w przekonaniu uprawiania tak zwanego myślenia spotyka nas rozczarowanie, gdy okazuje się, iż nasza logika nie przystaje do logiki wydarzeń, myślenia innych ludzi lub praw przyrody. Świadom tego Sokrates swoje nauczanie opierał na przeświadczeniu, iż we wszystkim istniejący logos winien być jedyną wskazówką naszych działań, a umiłowanie mądrości, jako motyw w aspekcie emocjonalnym wystarczający, ma się przejawiać analitycznym krytycyzmem, nadającym życiu wartość. Konwencja, przyzwyczajenie, wygoda przysłaniają nam

nie tylko oczy, lecz i umysł. Toteż z nauczania Sokratesa pozostała tylko pamięć o trudnym do prowadzenia i kończącym się tragicznie życiu w zgodzie z własnymi przekonaniem i charakterem człowieka choć trudnego dla otoczenia, to przecie bez skazy. Jego piętnowanie konformizmu nie było wszak przeciwne kulturze, prawu i obyczajom, lecz bezkrytycznej stagnacji umysłu, w której wydawać się może, iż kulturę (albo cywilizację) tworzą nieliczni, gdy nie zauważa się przy tym, że umacniają ją grupy, ale podlegają wszyscy. Stanowi ona bowiem żywą tkankę naszego bytu na tyle, że traktujemy ją najczęściej poważniej niż własny autentyzm, a wpleciona w życie czyni zeń tak zwaną egzystencję.

Gdy tylko Grecy zaczęli zadawać pytania o to, dlaczego w ogóle jest świat, próbując jakoś odgadnąć przyczynę jego powstania, pojawił się także problem tego, co jest istotą człowieka, co decyduje o jego kondycji, czym jest uczciwość, sprawiedliwość, prawda i to wszystko, co ze struktury przyrody nie wynika. W czasach mitycznego, wyobraźniowego i emocjonalnego stosunku do świata nie był człowiek jedynym stworzeniem mającym wolę, życie emocjonalne i zdolność myślenia, gdyż wszystko to podzielał w większym lub mniejszym stopniu z bogami. Zdziwienie światem, które rozbudziło chęć jego poznania, pociągnęło za sobą zdziwienie człowiekiem, a na pytanie o jego genezę z biegiem lat coraz to mniej satysfakcjonującą odpowiedzią było wskazywanie, poprzez mit, na udział bogów. Wyobrażanie ezoterycznej przyczyny dawało asumpt do poszukiwań przyczyny faktycznej i logicznej, a wyobrażenia mitologiczna ulegała przeobrażeniu, choć zapewne nie w historycznie krótkim czasie, w taką, która stymulowała i umacniała popęd eksploracji. Ezoteryczna przyczyna pozostała jakby cieniem mitycznego myślenia w późniejszej myśli teologicznej, gdy Boga próbowano interpretować jako byt nie transcendentalny, ale transcendentny, czyli „zewnątrzny” wobec świata i przeciwstawianego światu człowieka. Ale nastawienie poznawcze, w którym rozumienie następowało jako wynik wyjaśniania genetycznego, gdy każda rzecz, zjawisko, zdarzenie musiały być poprzedzone wcześniejszym, zaowocowało jednak sukcesem w poglądzie na człowieka i świat. Wiemy już obecnie, że ewolucja naszego gatunku

nie była liniowym następstwem przyczyn i skutków, lecz skomplikowanym procesem, w wyniku którego, z wielu zróżnicowanych grup hominidów wyłonił się człowiek współczesny. Nawarstwianie się wielu rozgałęzionych mutacji było albo wynikiem zbiegu okoliczności i przypadków, albo – jak uważają przedstawiciele różnych odmian filozoficznego idealizmu – wynikiem działania w przyrodzie logosu, który miał doprowadzić do powstania inteligencji, oczywiście wraz z jej nosicielem. Jeżeli jednak ów pomysł Greków, nazwany przez nich logosem, jest inteligencją zarazem, to bardziej przekonuje nas formuła współczesnych kosmologów, mówiąca, że Wszechświat wykreował obserwatora.

Rozważania na temat naszego pochodzenia lub przyczyn pojawienia się w świecie obecnie łączą dwa stanowiska. Materialistyczne, w którym i stawianie pytań, i poszukiwanie odpowiedzi zależy niemal wyłącznie od zasady racji dostatecznej (każdy fakt ma rację swego wystąpienia), oraz idealistyczne, które według przekonania, iż szeregu racji nie można prowadzić w nieskończoność, przyjmuje lub dopuszcza przyczynę pod postacią racji ostatecznej, albo też przyczynę „idealną” (nie „materialną”); w „idealnej” sytuacji przyczyna faktu znajduje się poza tym faktem i w żaden sposób nie poprzedza go w czasie. Jeżeli przyczyna może być poza czasem rzeczywistym (np. według S. Hawkinga w czasie urojonym), to w kontekście paradygmatu nauki działa ona w sposób niezdeterminowany, losowy, przypadkowy lub zależy od jakiegoś aktu (np. aktu woli lub aktu rozumianego przez Arystotelesa jako doskonałość, która nie zależy od czasu). Podejście idealistyczne do problemu genezy świata zostało zainicjowane dość enigmatyczną tezą Anaksymandra (VI wiek p.n.e.), mówiącą, iż powstał on z czegoś nieokreślonego (*apeiron*), a wzmocnione przez Parmenidesa (przełom VI i V wieku p.n.e.) twierdzeniem, że tym samym jest byt i myśl. Te na pozór błahie wypowiedzi wsparte były jednak głęboką intuicją logicznej osnowy natury i ukierunkowały myślenie dociekających prawdy Greków w taki sposób, że ich rozumienie świata, mimo żadnych przecie wówczas zdobyczy nauki, było analogiczne, jak współczesnego nam przyrodnika, dla którego geneza i ewolucja gatunku ludzkiego są konsekwencją tak zwanej ewolucji

rzeczywistej, czyli rozwoju Wszechświata. W takiej perspektywie problem genezy czy to Wszechświata, czy życia wydaje się poza naszymi możliwościami pojmowania, gdyż należy właściwie do innego systemu i na niewiele się zda uwaga, że ów inny system jest tylko postulatem wynikającym z myślenia zgodnie z zasadą determinizmu (lub zasadą racji dostatecznej), bo nawet proklamowanie światopoglądu indeterministycznego (jak czyni np. Karl Popper [1996]) nie pozwala na ominięcie tego, co z punktu człowieka jest najważniejsze, czyli bariery sensu. Ta natomiast jest wyznaczana przez logikę (lub – jak mawiali Grecy – logos), będącą tak czy inaczej immanentną częścią systemu zwanego Wszechświatem.

Wyobraźnia, działająca – jak się niekiedy wydaje – wbrew logice, będąc może wyrazem intuicji woli przekroczenia tego systemu, stanowi raczej świadectwo wszystkiego, co głęboko ludzkie, a czego istnienie i tegoż istnienia manifestowanie związane jest z lewą półkulą mózgu, będącą „siedliskiem świadomości” [Popper, 1996, s. 186]. Dlaczego akurat lewa półkula, wyjaśnia John Eccles faktem, że w niej znajduje się ośrodek mowy. Powołuje się na to Popper [Popper, 1996, s. 186], dodając jednocześnie, iż mimo że zwierzęta także mają świadomość, charakter i w pewnym sensie osobowość, tylko u człowieka występuje świadomość osobowości wraz z „typową dla niej z pozoru nieredukowalną jednością” [Popper, 1996, s. 185], będącą prawdopodobnie efektem tego, co Kant nazwał transcendentálną apercepcją. Sugestia Poppera, że świadomość podlega redukcji, uzasadniana jest przez niego tym, iż podłożem jej skomplikowanych funkcji jest dusza (tezę taką dyskutują wspólnie Popper i John Eccles [1999]). Ma ona bodaj stałe właściwości, jak w wyobraźni Platona, który rozważał możliwość pamiętania przez duszę wybranego losu przyszłego życia. W przeciwieństwie do duszy jaźń dla Poppera jest zmienną, kulturowo kształtowaną cechą naszego życia wewnętrznego (teza z rozprawy *Wszechświat otwarty* [1996] jest odmienna od stanowiska prezentowanego w książce napisanej wspólnie z J. Ecclesem [1999]). Niemniej każdy niemal z myślicieli poddający pod rozważę istotę człowieczeństwa, od Platona i Arystotelesa poczynając, zauważa jakąś stałą właściwość, która jest jakoś zakorzeniona w zamierzchłej przeszłości,

w jakiejś innej rzeczywistości niż ta, w której jesteśmy obecni ciałem. Poza intuicją także logika podpowiada konieczność przyjęcia istnienia niepercypowanej oczyma ciała rzeczywistości, która z tego, jakby logicznego punktu widzenia, nie jest czymś niepoznawalnym. Mimo iż logika jest tylko narzędziem, które zda się podlegać intencji jego stosowania, zasada racji stanowi w niej bezwzględny wymóg dyskursu, niezależnie od przedmiotu, jakiego on dotyczy. Wyjście poza świat percypowany jest także wynikiem jej zastosowania, lub mówiąc inaczej, nic nie stoi na przeszkodzie po temu, aby logika była w zgodzie z intuicją, a nawet wydaje się, że im więcej tej zgodności, tym bardziej efektywne jest twórcze i poznawcze zarazem nastawienie do świata w ogóle. Zatem gdy intuicja podpowiada, że istnieje jakiś świat w zakresie poza naszą percepcją, a odpowiedź ta wynika z doświadczenia wewnętrznego, to z doświadczeniem tym, niejako z definicji, musi być w zgodzie jakaś logika. Jeżeli o pozareceptywnej rzeczywistości wypowiadać się nie możemy racjonalnie w oparciu o logikę zasady sprzeczności, to pozostaje jeszcze zasada racji dostatecznej (Pitagoras połączył ją szczęśliwie z religijnością misteriów orfickich) oraz (nazwijmy to) logika jakości, czyli fenomenologicznego wedługładu w istotę rzeczy. Ta ostatnia u Arystotelesa występuje jako uzasadnienie istnienia duszy przez formę (jeżeli coś jest, musi mieć formę, zatem skoro jesteśmy cieleśnie, formę ciała możemy nazwać duszą), a u dociekającego istoty duszy, życia duchowego, formą (formą duszy) może być jaźń. W taki to naturalny sposób refleksja nad problemem człowieczeństwa mogła wychodzić poza to, o czym informuje nas percepcja zmysłowa, a pomijanie podjęcia takiej możliwości przez sofistów określić możemy jako nie-naturalne, wynikające z przyjmowanej przez nich ideologii, oraz nie-naukowe, gdyż przekreślające z góry możliwość jakiegokolwiek poznawania jedności podmiotu, z jego „z pozoru nieredukowalną jednością”. Właśnie w czasach sofistów pojawia się świadomość konieczności fenomenologicznego ustosunkowania się (co zauważył Platon, choć wypowiadał się ustami Sokratesa i we właściwym dla niego stylu) do „prawdy” w takim wypadku, gdy poznanie ma mieć, jak obecnie to wyrażamy, charakter naukowy.

Tak zwany przedmiot materialny może pobudzać naszą wyobraźnię, możemy go kontemplować, podziwiać piękno lub wzdrażyć się na widok brzydoty, ale dopiero jego idea, forma, sens w znaczeniu fenomenologicznym pozwalają w refleksji nad jego przydatnością, przeznaczeniem i pochodzeniem wyjść poza hipotezy, przekroczyć ontologiczne uwarunkowania, by dochodzić do jego teorii. Ta zaś pozornie spełnia warunek percepcji, gdyż widziana jest tylko, jak utrzymywał Platon, oczami duszy, czyli jest, mówiąc językiem współczesnym, dziedziną intelektu. Gdyby jednak, idąc tropem Platona, zapytać o możliwość funkcjonowania owego postrzegania oczyma duszy, chcąc odnieść jej istnienie (i funkcjonowanie) do warunku logicznie (i ewentualnie faktycznie) wcześniejszego, czy nie należałoby zapytać o status ontyczny „widzianej” rzeczywistości i nie zadowalając się tylko analogią, wskazać na jaźń lub postulować istnienie takowej? Czy to ona byłaby prawdziwie oczyma duszy, jako jej forma „widzialna”, analogicznie do formy widzialnej ciała, którą Platon nazwał duszą (psyche)? Tak czy inaczej widzenie jest (między innymi) percypowaniem formy, a tę Grecy uważali za zasadniczą podstawę i możliwość istnienia przedmiotu dlatego zapewne, że z racji dających się logicznie ująć jej korelacji wewnętrznych i zewnętrznych ma ona bezpośredni związek z logosem, zaś jako psyche z życiem, kreowaniem, stworzeniem, wyewoluowaniem nie tylko człowieka, ale i świata w ogóle. „Istotną cechą duszy jest życie i idea życia: to ona przecież wnosi życie do ciała i je podtrzymuje (a warto mieć na uwadze, że dla Greków było to jeszcze bardziej ewidentne aniżeli dla nas, ponieważ nawet z czysto językowego punktu widzenia psyche przywodzi na myśl pojęcie życia i w wielu kontekstach oznacza po prostu życie” [Reale, 1996, s. 225].

Życie jako tworzenie i kształtowanie, lub też kształtotwórcza funkcja czegoś w naturze, co nazywamy życiem, doprowadza nas do Platońskiego pomysłu nadania nazwy tej funkcji, imienia Demiurg, który wyprowadził świat z chaosu, z nieporządku do porządku, na czym polegała właściwie jego rola stwórcy. Toteż *a propos* genezy duszy w rzeczy samej bardziej adekwatnie do tej roli brzmi termin wytworzenie lub utworzenie [Reale, 1996, s. 227],

gdyż w tym przypadku, tak samo jak w urządzaniu świata, Demiurg – zdaniem Platona – dysponował jakimś rodzajem substancji, miał do wykorzystania idee i musiał kierować się zasadami (dzisiaj możemy powiedzieć, iż określonym typem matematyki). To, co mówi współczesna kosmologia o dobrze dobranych parametrach czy warunkach początkowych powstania Wszechświata, nawiązując do zasady antropicznej (o której będzie jeszcze mowa), przystaje do intuicji Platona. Różnicę stanowi tylko rozumienie zasad, implikujących logikę dwuwartościową jako podług filozofa konieczną i niezbędną w akcie stworzenia, gdy współcześnie używany aparat formalny w nauce znacznie poza taką prostotę logiczną wychodzi. Jednakże, jako że logika dwuwartościowa zdominowała myślenie – jego racje, którymi posługiwano się w poznawaniu – na wiele stuleci, nie od rzeczy będzie mieć świadomość tej długotrwałej dominacji i dociekać wpływów, jakie wywierała na naukę, oraz ewentualnych błędów, których była przyczyną. Najstarszy, najdawniejszy błąd czy nieporozumienie niemal w sposób naturalny (dlatego też możemy nazwać go wyborem kierunku i sposobu myślenia) wyłonił się z dyskursu teologicznego zainicjowanego przez Platona i Arystotelesa. U pierwszego Demiurg, jako wytwarzający dusze i porządkujący chaos, automatycznie niemal staje się bytem transcendentnym, którą to cechę przez wieki interpretowano w tradycji Zachodu jako właściwość czegokolwiek, co nie poddaje się percepcji zmysłowej. Oczywiście takiego rozumowania wsparta jest spostrzeżeniem, że nie wszystko w świecie widzimy, słyszymy, możemy dotknąć, odczuć węchem, a zatem ewidentnie, uogólniając, musi istnieć byt pozazmysłowy. W tym miejscu Platon rozmija się z Parmenidesem, gdyż transcendentny Demiurg nie wchodzi w skład Jedni. To ostatnie pojęcie co prawda występuje u Platona, lecz rozumiane jest tylko jako zasada. Całkowicie nieświadomie na równi ontycznie stawia Platon bogów i Demiurga, gdyż mimo przypisywanych im różnic funkcji oraz zdolności sprawczej, jednakowo nie należą do Jedni, co skomentować można stwierdzeniem, iż wyobrażenia teologiczne twórcy dialogów nie przystają do jego rozważań kosmologicznych. Arystoteles co prawda nie wyobraża już sobie Boga jako wytwarzającego i porządkującego

świat, lecz bardziej w analogii do filozofii Parmenidesa jako jedyny prawdziwy i pierwszy byt, „boski rozum” [*Metafizyka*, XII, od 1074b], ale jego teoria wiedzy jako hierarchicznie dających się porządkować zespołów pojęć i sądów odchodzi od Platońskiego rozumienia umiłowania mądrości, które każdy ma odnaleźć nie w słowie, lecz w sercu, i przez to umacnia przekonanie o możliwości uznania transcendencji przez zawierzenie jakiemuś świadectwu, niekoniecznie własnemu. Wiara staje się tym samym, co zaufanie do świadectwa, że jest ono prawdziwe, czyli że wypowiedź przyjmująca formę sądu jest adekwatna do przedmiotu. Jakim jednak przedmiotem jest Byt transcendentny i jaka wypowiedź o nim może w takim kontekście być prawdziwa?

\*\*\*

Przy założeniu, że byt jest jednią, nie musiał Parmenides rozstrzygać na przykład tak zdawałoby się zasadniczego problemu filozoficznego, jakim jest różnica między rozumem a wiarą lub między wiarą a poznaniem, czy jaka jest relacja (lub czym jest) między ciałem a umysłem. Tożsamość myślenia i bycia nie implikuje takich pytań chociażby dlatego, że poznanie ma w takim przypadku charakter intuitywny i ono dopiero umożliwia wszelki dyskurs. Czy go podejmiemy i w jaki sposób, jest wynikiem dokonania wyboru, w którym kierować się możemy racjami rozumu lub serca, uczuciem albo chłodną kalkulacją, altruizmem albo interesownym egoizmem, przesłankami politycznymi równie dobrze jak religijnymi. Zatem wybór drogi dociekań dokonany przez Platona i Arystotelesa musiał się dokonać na jakimś przygotowanym już wcześniej podłożu i choć za prekursora uprawiania dialogu, sporu, dialektyki uważa się Sokratesa, to pierwszeństwo przyznać należy sofistom, którzy zainteresowani osiągnięciem wymiernych korzyści, wymyślali sposoby skuteczne dla ich uzyskiwania. Sofiści zaczęli kształtować życie społeczne, nauczając, jak można, a nie jak należy to czynić, i wynajdywanie możliwości dopiero poruszyło umysły Greków. Oni też zapewne przyczynili się ostatecznie do odejścia od *paidei*, czyli do rozpoczęcia rozwoju cywilizacyjnego, w którym Parmenidesowa jednia i prawda aletheistyczna stały się takim

samym wspomnieniem, jak pouczający mit i cnota pod postacią odwagi obywatelskiej. Wspomnienie to było i jest wszakże nadal obecne i brzemiennie w skutki, które generalnie plasują się w dwu nurtach filozoficznych zainteresowań, praktycznym i teoretycznym. Pierwsze, kierujące się w stronę wartości moralnych i estetycznych, w uszanowaniu przekonań o realnym znaczeniu idei dobra, piękna, sprawiedliwości i miłości, było przeciwwagą dla negatywnych tendencji, skupiających się ostatecznie w tak zwanym ego. Drugie, w oparciu o przekonanie istnienia prawdy absolutnej bytu, wyższości, by tak rzec intuicji, pozadyskursywnego poznania, „racji serca” (jak ujął to Pascal), wiedzy *a priori* i związków naszego umysłu z kosmosem, stanowiło przeciwwagę poglądu o możliwości obiektywnego poznania realnie istniejącej rzeczywistości. Obydwie tradycje często jednak miały ze sobą więcej wspólnego, niż by to z ich porównywania wynikało, a to dlatego, że Platońska dialektyka, poszerzając w miarę upływu epok swój zakres, przeradzała się w spór fakultetów (jak ujął to Kant), stając się przez to coraz to bogatszym w treści materiałem dla dokonywania syntezy (lub śledzenia losów dialektyki rozwoju naszej cywilizacji, co widome jest w systemie Hegla).

Dla Hegla dialektyka była czymś w rodzaju prawa zachowania się całości (jedni) w jej rozwoju, niezależnie od tego, o jakiej bądź czego całości mówić zechcemy. W tradycji myśli praktycznej jednia, całość, jest „postrzegana” intuitywnie (mówiąc o postrzeganiu, mamy na myśli jej, intuicji, charakter poznawczy lub źródłowo poznawczy). W tradycji teoretycznej jest ona najczęściej nieświadomie przyjmowanym założeniem, niezbędnym do tego, żeby poznanie było możliwe, tzn. by prowadziło dalej, poza *rozpoznawane* w percepcji oddziaływania jakiegoś przedmiotu (oczywiście łącznie z tzw. przedmiotami matematyki), a jego znakiem widomym jako podstawą faktyczną konieczności, którą jest jedność świadomości z jej funkcją nazwaną przez Kanta apercepcją transcendentálną (prościej mówiąc, umysł nie mógłby poznawczej roli spełniać bez poczucia swej głębokiej jedności lub głębokiego poczucia jedności, także jako tożsamości, a zatem nie byłby tym, co Grecy nazywali *psyche*). Czyniąc z umysłu przedmiot dociekań, dokonuje się

reifikacji przez jego utożsamienie z duszą, co jednak nie znaczy, że nie oddaje to istoty rzeczy, choć implikuje problem określenia substancji i ukonstytuowania adekwatnej ontologii. Gdy nie zgodzimy się na utożsamienie umysłu i duszy, to pojawia się problem samo-utożsamności umysłu. Wydaje się on błahy lub zgoła żaden z psychologicznego punktu widzenia, gdy umysł utożsamiany jest z indywidualnym podmiotem. Ale pojawia się też paradoksalny problem innej natury, bowiem „przedmiot” implikuje nie tylko konieczność ontologii, lecz także substancjalność, co powoduje, że utożsamiamy, zdaniem Rogera Penrose’a bezzasadnie, umysł z mózgiem lub definiujemy go jako funkcję mózgu. Definicja taka, choć poprawna, nie jest jednak odpowiedzią na pytanie o sam umysł i dlatego Penrose (o czym będzie mowa dalej) ma nadzieję, iż dopiero (i wyłącznie) mechanika kwantowa pozwoli na poznanie istoty tejże funkcji, procesów zachodzących w mózgu i odpowiedzialnych za istnienie umysłu.

Na przykładzie duszy jako przedmiotu wiary lub osobistych przekonań związanych z własnymi doznaniem widać, że aby wypowiadać się sensownie i logicznie na temat umysłu bądź duszy, niezbędne jest ustalenie podstaw ontologicznych istnienia (lub nie), uprawomocnionych przez określoną, adekwatną ontologię. Jakkolwiek ontologia transcendentálna lub fundamentalna (w fenomenologii) istotnie przekracza ograniczenia ontologii klasycznej, nie rozwiązuje problemu umysłu ani duszy, ani też nie pozwala na jego uchylenie. W fundamentalnej ontologii bowiem niezbędny wedługład w istotę rzeczy zasadza się na przekonaniu o faktycznym jej istnieniu, zatem jakby ponownie na wierze, w transcendentálnej natomiast na wydolności umysłowej kogoś, kto podejmując się rozważań o umyśle, w przekonaniu, że są one wystarczające po temu, aby dojść do jakiejś konkluzji, nada tymże rozważaniom taką formę, aby możliwym uczynić intersubiektywny przekaz ich treści. Intencjonalne poznanie skierowane na przedmiot nie polega zatem na woli czy przekonaniach, lecz na zdolności i możliwości (co zdaniem Kanta jest sprawą intelektu) konstruowania ontologii. Gdy więc specyficzny przedmiot poznania zwany duszą poddaje się ontologizowaniu (związanemu na przykład z empirycznymi

badaniami psychologii nad umysłem), transcendentalne jego ujęcie lub rozumienie odsyła nas do jakiejś przyczyny jego zaistnienia rozciągniętej w nieskończoności (Kantowski przedmiot transcendentálny jest ujmowany w nieskończonym łańcuchu przyczyn i skutków, co jest wyobrażalne, acz faktycznie, poznawczo niewykonalne). Jeżeli w jakimś sensie osnową duszy lub skutkiem jej istnienia jest jaźń, to tej z kolei w ramy jakiegokolwiek ontologii ująć się nie da, gdyż jest ona czymś z dziedziny absolutu, czymś „nieskończonym dla samego siebie” [Schelling, 1979, s. 66]. Gdy zatem dusza (lub umysł) może być przedmiotem klasycznej ontologii, nie może być takowym jaźń. Zapytać więc możemy, czy te trudno definiowalne terminy, dusza, umysł, jaźń, nie są dlatego tak ogólne, że skrywają coś bardzo abstrakcyjnego, acz wyczuwalnego „dla wrażliwego ucha”. Czy nie dotyczą jakiegoś aspektu życia, które może być nieorganiczne, a zatem czy nie dotyczą tylko „informacji”, dzięki której jesteśmy nie tylko zewnętrznymi obserwatorami Wszechświata?

Jest możliwe, że intuicja Rogera Penrose’a dobrze mu podpowiada, iż problem umysłu wiąże się w jakiś sposób z mechaniką kwantową, bo w każdym razie wykracza poza możliwości ontologii tradycyjnej, z fundamentalną włącznie.

Dlatego też „przedmioty” świata subatomowego, teorii kwantów, ich właściwości i zachowania przekraczają zdolności naszej wyobraźni, a jedyną póki co ich ontologią jest po prostu matematyka, gdyż ona wyłącznie ma jako język i „przedmiot” transcendentalne korzenie. Czy jest więc tak, że wyobraźnia oddziela nas od świata kwantów tak samo jak od świata jaźni? Czy świat makro, jak i wyobrażenia dobrze nas w nim sytuujące, nie stanowią pierwszej przesłanki tworzenia tak zwanego ego, zgodnie z którym **jesteśmy istotami wyobrażonymi**? Czy w przypadku, gdy intuicja podpowiada przedstawicielowi świata nauki, gdzie szukać odpowiedzi na pytanie o umysł i jaźń, nie jest również tak, iż ta sama intuicja podpowiadała Hindusom, że istnieje informacja, której nadali nazwę karma?

\*\*\*

Ontologia bytu ludzkiego, czyli egzystencji, lub też ontologia egzystencjałów (kategorii stosujących się wyłącznie do tego właśnie bytu) nie pokrywa się, co oczywiste, z tą, która dotyczy przedmiotów badań nauk teoretycznych. Stosując procedurę dedukcji transcendentalnej, Kant za najważniejsze z kategorii odnoszących się do człowieka uznał wolę i wolność, lub też ogólnie – cechę niezbywalną dla podmiotu, wręcz decydującą o tym, że człowiek jest podmiotem, a nie przedmiotem prawa, wolną wolę. W fenomenologii zaproponowana została inna metoda uzyskiwania wspomnianych kategorii, zainicjowana przez Kierkegaarda, nazwana później redukcją transcendentalną, przy użyciu której egzystencjał uzyskuje się jako cechę charakterystyczną bytu ludzkiego, przez wykazanie, że nie daje się jej zredukować do żadnej innej cechy. Gdy problematyczne są wszelkie próby konstruowania ontologii duszy, co wydaje się paradoksalne w związku z jej przedmiotowym charakterem, za powód niepowodzeń możemy uznać nie tylko to, iż każda dusza jest inna (już w tradycji pitagorejsko-platońskiej), ale i fakt niemożności zdefiniowania kategorii podstawowej, mianowicie substancji (oczywiście właściwej tylko duszy bądź duszom), gdyż przy równoważności pojęć lub tożsamości duszy i umysłu termin substancja (odnośnie do umysłu) jest ewidentnie nie na miejscu. Jeżeli jaźń jest nawet realnie substancją (powiedzmy, jakimś rodzajem uporządkowanej informacji i energii), to niemożność jej przedmiotowego traktowania zwalnia nas z potrzeby definiowania tejże substancjalności. Gdy konieczność taka wydaje się warunkiem rozważań o duszy, wystarczy przypuszczenie, że jej substancjalność jest konsekwencją jaźni (co byłoby dopowiedzeniem do poglądu Schellinga, iż jaźń ma związek z Bogiem, do czego można byłoby dodać domniemanie, iż dusza takiego związku nie ma; by nie być jednostronnymi, dodajmy, iż dla przykładu Jung był odmiennego zdania). Ale skoro dialektyka była sporem i dla Platona prawdziwą filozofią, nie możemy pozostawać na poziomie poglądów i stanowisk, lecz dociekając racji, winniśmy dotrzeć do przesłanek sądów, aby ustalić

ich empiryczną i logiczną zasadność, a o ile to możliwe, niepodważalność.

Badania empiryczne polegające na pracy terapeutycznej, dostarczającej materiału porównawczego do uogólnień, pozwalały Jungowi na bardziej konkretne podejście do problematyki jaźni niż filozofowi. Toteż nie pozostając przy enigmatycznej definicji (jak np. podanej przez Schellinga), po przejawach funkcjonowania ludzkiej psyche docierał w swej praktyce do miejsc, obszarów ludzkiej psyche, w których napotkać można ślady jaźni, jej istnienia i oddziaływania. Z prac szwajcarskiego psychologa wynika w każdym razie, iż nie jest ona czymś statycznym, „stałą formą” bądź odbiciem rozumianym jako „martwe odbicie stempla” (choć w takim wypadku interesowałoby nas, kto stempel ów postawił, dlaczego, co on przedstawia, zatem pojawiłyby się analogiczne dociekania do tych, jakie prowadził Jung), lecz „działającą siłą”, w której wnętrzu zachodzące procesy (Jung wymienia cztery procesy [1997, s. 255 i n.]) będące jak odwieczne odradzanie się lub odmładzanie i odzwierciedlają one (autor czyni porównanie do cyklu „przemiany węgla i azotu na słońcu” [Jung, 1997, s. 295]) odwieczną tajemnicę bytu. Tajemnicy, co oczywiste, nie da się w pełni opisać, ująć dyskursywnie. Ale wskazanie na funkcje przybliży nas do istoty rzeczy o tyle, że one same, acz także niemal iluzoryczne, świadczą o całości świadomości podług jej orientacji, odzwierciedlając przemianę „pierwotnie nieświadomej Całkowitości w Całkowitość świadomą” [Jung, 1997, s. 294]. „Świadomość lub poznanie powstaje w wyniku procesu rozróżniania” [Jung, 1997, s. 294]], czego analiza jest psychologicznym odpowiednikiem uprawianej przez tworzących systemy filozofów – dedukcji lub uprawiania filozofii jako „historii samowiedzy”. Materiał uzyskiwany w procesie analizy psychologicznej oraz w procesie dedukcji jest oczywiście różny, jak różne są cele oraz intencje psychologii i filozofii. Pierwszą interesuje historia świadomości w praktycznej obecności dnia dzisiejszego, w możliwym zastosowaniu terapeutycznym. Drugą ta sama historia, acz już bez specjalnych technik terapii.

Dzięki dialogom Platona wiemy, że Sokrates przypisywał samej filozofii, czy raczej filozofowaniu, moc terapeutyczną. Jego

osobowość, która nie pozwalała nikomu przejść obok niego obojętnie, i dociekliwość w rozmowach powodowały, że przed oczami słuchaczy rozpościerał się całkowicie nowy widok ludzkiego życia wewnętrznego. Tak zwana metoda negatywna, będąca sztuką zbijania argumentów, przypominała nauki sofistów, ale miała inny cel. Nie był nim pojedynek na słowa, w którym zwyciężał sprytniejszy i bardziej biegły w sztuce retoryki, lecz prowadzenie słuchacza w stronę samodzielności, by zechciał i potrafił odkrywać prawdę lub dosłownie – aby uzyskał możliwość jej „urodzenia”.

Najczęściej w literaturze poświęconej Sokratesowi spotkać można stwierdzenia, że poszukiwana przez niego prawda dotyczyła zjawisk społecznych, takich jak dobro, piękno, sprawiedliwość, dzielność itp. Wydaje się jednak, że istotą tego nauczania w rozmowie i poprzez rozmowę było człowieczeństwo, czyli prawda człowieka. Chociaż każdy może uznać, iż ma prawdę (tak rozumianą) własną, to Sokrates dokonał odkrycia podmiotu, człowieka jako podmiotu, w którym wszystkie nasze „prawdy” się mieszczą. Dokonał także odkrycia warunku podmiotowości. Warunkiem tym była i jest tożsamość.

W języku potocznym znajdujemy wyrażanie tej tożsamości wtedy, gdy stwierdzamy: „wiem, kim jestem”. To lub takie stwierdzenie wydaje się mieścić poza wszelką refleksją i poza jakąkolwiek potrzebą czy warunkiem refleksji. Każdy jednak, gdy pytanie „kto” zadał sobie lub komukolwiek, wie, że odpowiedź nie jest ani łatwa, ani prosta. Przypuszczać możemy (a upoważnia nas do tego wspólnota człowieczeństwa), że zadał je sobie także Sokrates i skonstatował, iż źródłowa przesłanka odpowiedzi (prawdziwej) tkwi w nim samym. Odnalezienie jej coś obiecuje. To mianowicie, że można siebie zaakceptować (lub zanegować; dopowiedzenie takie sformułuje w XX wieku Sartre), gdyż wiedza o sobie (znajomość) jest pogodzeniem się, pogodzeniem z prawdą. Ateński filozof przekonany był, że owo pogodzenie przez poznanie (samoakceptacja) przynosi jakiś rodzaj ukojenia, powoduje, że człowiek staje się godnym szczęścia, jeżeli nie wręcz szczęśliwym (co podejmowali później tzw. sokratycy mniejsi). Odkryciu podmiotu towarzyszyło także odkrycie jego podstawowych cech, takich jak wolność i autonomicz-

na wolną wolę, w przyjętej z góry niejako, bo przez duszę, heteronomii losu. Dla oskarżycieli, którzy doprowadzili do skazania go na śmierć, filozof był człowiekiem naiwnym. Uwikłani w heteronomię doczesności za nic mieli człowieczeństwo, mądrość jako cnotę (bardziej ceniąc spryt, dający doczesne korzyści), wolę autonomiczną. Proces w pewnym sensie został wytoczony naiwności, człowiekowi wierzącemu we własną istotę, w człowieczeństwo.

Giovanni Reale w swojej *Historii filozofii starożytnej* doszukuje się analogii między tym, co było treścią filozofii Sokratesa i Platona, a chrześcijaństwem. Jeżeli chrześcijaństwo jest wyznaniem wiary, a wyznanie artykułacją, to siłą rzeczy niejako do wyartykułowania przekonań nadaje się język filozofii, a zwłaszcza (jako że była ona wynalazkiem Greków) – język greckiej filozofii, poddanej adaptacji do chrześcijaństwa przez Ojców Kościoła. Jednakże nie o samą filozofię chodzi, gdyż nie jest ona w gruncie rzeczy dziedziną autonomiczną, lecz o kulturę jako obszar, w obrębie którego i poprzez który kształtowała się mentalność człowieka Zachodu. Jeżeli w filozofii postawione zostało pytanie o istotę człowieczeństwa, co było jednocześnie postawieniem tezy, że takowa istnieje, to odpowiedzią w chrześcijaństwie jest sama postać Chrystusa. Jeżeli zadał je sobie Sokrates, to sam starał się odpowiedzi udzielić poprzez własną postawę. Chrystus nie musiał poszukiwać, gdyż wiedział, kim jest, jako człowiek. Dlatego nie był dialektykiem, lecz swoim nauczaniem umożliwiał poszukiwanie innym. Nauczanie o człowieku i człowieczeństwie za pomocą dialektyki, gdy nie idzie w parze z postawą własną, prowadzi do sofistyki.

**Bycie człowiekiem jest postawą radykalną.** Nie można być tylko w części lub trochę, resztę pozostawiając instynktom. Toteż w konfrontacji z konformizmem, ideologią lub polityką, spełnione człowieczeństwo wydaje się nieuchronnie prowadzić do nieszczęścia. Człowiek spełniony nie ma wobec zjawisk tego świata żadnych racji, a zatem jego egzystencja w oczach „milczącej większości” (a ma ona zawsze swoich przywódców) wydaje się nieuzasadniona lub, inaczej mówiąc, nie musi on swojego sposobu życia uzasadniać, usprawiedliwiać. Łatwo więc może się stać podejrzanym o „niesprawiedliwość” albo działania dla społeczeństwa szkodliwe.

Sokrates stronił od oficjalnej polityki, uprawiał politykę własną, której, jak twierdził, Bóg od niego wymagał. Uważał, iż pracuje dla dobra ludzi, a tym samym państwa. Tam jednak, gdzie w grę wchodzi interesy, mało się liczy dobro. Zawiść miernego poety, który napisał pozew, chęć zemsty ojca, którego syn nie chciał przejąć warsztatu, włócząc się za Sokratesem, wystarczyły do tego, by zainicjować pierwszy w dziejach Europy proces polityczny. Nie mając dla swojego działania innego usprawiedliwienia niż oczekiwanie Boga, ten jedyny prawdziwy polityk, jak wypowie się później Arystoteles, ponosi klęskę. Czy można się z tym zgodzić? Nie, nie była to polityka walki ani interesów i nie prowadziło polityki jego ego. Tylko ono może ponieść klęskę. Sokrates był już jednak od ego niezależny, tłumacząc dobrotliwie przyjacielowi, który próbował nakłonić go do ucieczki, że jest obywatelem, a zatem przyjmie wyrok, i że życie uważa za spełnione (Nietzsche powiedziałaby: „wiedział, że umrze we właściwym czasie”).

Co dawało Sokratesowi siłę, by trwać przy swoim, mimo iż wiedział, co go czeka (Arystoteles siły takiej nie miał i gdy znalazł się w podobnym położeniu, na wieść o zagrożeniu opuścił zawnazasu Ateny)? Zapewne bezpośrednia znajomość siebie. Jest ona ostoją pewności, jakiej nie daje znajomość własnego ego (jeżeli to w ogóle możliwe, bo jest przecież raczej tak, że to **nie człowiek ma ego, lecz ego ma człowieka**), gdy z tej drugiej wynika nie tyle pewność, co buta i pycha, skrywające „rozpaczkę, że się nie jest świadomym swej osobowości”. Co pozwalało Chrystusowi trwać przy swoim? Tych postaci nie łączy tylko osoba Boga. Sokrates nauczał, jak poszukiwać prawdy, Chrystus ją znał, ba, był nią, według słów wypowiedzianych przed Piłatem (do pytania którego, skierowanego w stronę Chrystusa: „Cóż to jest prawda”, możemy dodać domyślne: „Cóż to jest Bóg?”). W obydwu przypadkach nie chodzi jednak o „coś”, lecz o podmiot. Czy zatem to odkrycie podmiotu przez Sokratesa przygotowało grunt dla chrześcijaństwa i tym, co naprawdę mówił Chrystus do Piłata, było wyznaczenie podmiotowości?

Gdy w wypowiedzianym lub zapisanym zdaniu wystąpi podmiot, łatwo się orientujemy, gdzie on jest i czym on jest. Rozpozna-

nie podmiotu we własnej osobie, nie mówiąc już o innych, jest trudne, a dla wielu niewykonalne; niewyobrażalne jest nawet podjęcie starań o identyfikację podmiotowości. **Podmiot nie jest wyobrażeniem.**

\*\*\*

Dyskretna różnica między obszarem podmiotowości i wiary a obszarem przedmiotowości i wyznania uwidacznia się w pismach chrześcijańskich mistyków, acz bodaj już w patrystyce stała się ona niemal sposobem testowania rozumienia, odczuwania (nie chodzi o odczuwanie emocjonalne w potocznym znaczeniu, lecz o konsekwencje iluminacji, czyli zrozumienia), postaw i działań, wyróżniających chrześcijan. Chrześcijanin inaczej rozumie sens słów, sens zdarzeń, wartość intencji i czynów, a przynajmniej powinien inaczej rozumieć, jeżeli jest chrześcijaninem. Orygenes zatem, by podać go za przykład, w gruncie rzeczy do chrześcijan kieruje swoją apologią *Przeciw Celsusowi*, gdyż niechrześcijanin inaczej zrozumie „sens słów”, czyli słów chrześcijanina, Orygenesesa, nie zrozumie. Pewną dla niego nadzieję w argumentowaniu w owej apologii mogło nieść to, że Celsus czynił odniesienia do greckiej filozofii, a zatem do czegoś, w czym myśl chrześcijańska zapuściła swe korzenie. Cytując więc jego pytanie, wzmacnia swój argument przykładem. Celsus stawia pytanie (które z góry, w kontekście chrystianizmu Orygenes nazywa głupstwem): „Jaki bóg, demon albo rozsądny człowiek, przewidując nieszczęścia, jakie mają mu się przytrafić, nie próbowałby ich uniknąć, gdyby oczywiście mógł, lecz biernie poddawał się przewidzianym nieszczęściom” [Orygenes, 1986, s. 102]. Dlaczego zatem Chrystus nie potrafił, lub nie chciał, się ustrzec przed „przewidywanym nieszczęściem”? Dlaczego nie poprosił Boga Ojca o pomoc albo nie uciekł (w innym miejscu Celsus pisze o tchórzliwej ucieczce do Egiptu i na pustynię; typowy sofista). Przykład czy argument historyczny Orygenesesa polega na stwierdzeniu, że Sokrates wybrał to, co „uważał za słuszne i lepsze” [Orygenes, 1986, s. 102], podobnie jak „wódz spartański Leonidas, [który] wiedział, że umrze wraz ze swoimi żołnierzami w Termopilach, a jednak nie chciał żyć haniebnie, lecz powiedział do swoich towarzyszy: »Zjedzmy śnia-

danie, jak ludzie, którzy obiad zjedzą już w Hadesie«” [Orygenes, 1986, s. 102].

Przekonanie o dalszym życiu po śmierci ciała jest argumentem przemawiającym za tym, aby swoje zamiary i uczynki analizować w możliwie największej rozpiętości czasu (Kant dopowiedział: „w wieczności”). By jednak myśleć w taki sposób, trzeba być człowiekiem autonomicznej i wolnej woli, która jest warunkiem wiary (nie wyznania). Wiara umacnia egzystencję, czy to jako wiara w siebie (lecz nie jako buta), czy w wartości, czy w Boga. Nie dotyczyło to Chrystusa, którego wiara była wiedzą (na przekonaniu takiej możliwości wiedzy Boga oprą swoje nauki gnostycy), ale bez wątpienia dotyczyło Sokratesa. Orygenes bodaj zauważył, że odpowiedź dana Celsusowi będzie zarazem wyłożeniem różnic między dwoma światami, światem wartości (i wiary) a światem ceny. Każdy niemal człowiek do któregoś z nich przynależy, zaś wpływ na to ma wychowanie w rodzinie, społeczeństwo, dalej własny charakter czy osobowość. Gdy znajdujemy się w którymś ze światów, to nie z wyboru, a fakt ten jest jak „wrzucenie w byt” (zwrot Heideggera). Wyjście z któregośkolwiek ze światów kultury może się udać dopiero wówczas, gdy świadomi jego oblicza, podejmiemy decyzję, kierując się jakimiś racjami, by zmienić miejsce pobytu, środowisko, kraj lub wyznanie wiary. Liczą się wówczas argumenty, przemawiające na rzecz dokonania określonego wyboru. Podejmowane wtedy działania są jak manifestacja poszukiwania własnej osobowości i własnej woli. Rzadkie przypadki wprowadzania w czyn pragnienia znalezienia swojego miejsca w tym świecie, wychodzenia poza determinizm kulturowy i inercję mas, wydają się reakcją na poczucie niedosytu bycia podmiotem. Może się pojawić w każdej kulturze, w każdym środowisku, w którym żyje jednostka, najczęściej pod wpływem wstrząsu egzystencjalnego (wyrażenie J.P. Sartre’a), spowodowanego wiadomością o ciężkiej chorobie, śmierci osoby bliskiej lub mistycznego przeżycia, lub też głębokiej refleksji nad własnym losem. Sartre niejako ostrzegał nas przed wstrząsem, który może spotkać nas w każdej chwili, doradzając, by rozpoznać siebie w przedmiotowym, zjawiskowym świecie, gdyż znajomość podmiotowości ochronić nas może przed

tymże wstrząsem. Niewiele więcej, niż nauczał Sokrates, ale ateński filozof był praktykiem, Sartre teoretykiem. Sokrates prezentował historyczny nurt myśli egzystencjalnej, Sartre był już egzystencjalistą, czyli przedstawicielem kierunku powstałego w XX wieku na bazie inspiracji pismami Kierkegaarda i Nietzschego.

Mimo iż problem rozdźwięku między podmiotem, wewnętrznym życiem człowieka albo po prostu człowieczeństwem (które egzystencjaliści próbowali obiektywizować) pojawił się już w starożytnej Grecji (Hegel powiedziałby zapewne, iż był to następny krok w historii człowieczeństwa, czyli na drodze realizacji wolności), to na nowo w całej rozciągłości podjęli go dopiero właśnie Kierkegaard i Nietzsche.

Obaj odczuwali niedosyt, brak prawdziwego zainteresowania kultury, a w niej religii chrześcijańskiej i filozofii, wartością podmiotowości, którą Kant, redukując do transcendentalnej, rozpostarł w nieokreślonej i bezużytecznej dla codziennego życia nieskończoności (aczkolwiek tym samym wskazał na głębię i wielkość problemu), zaś Hegel ostatecznie pozbawił mocy jako podmiotu jednostkowego, umieszczając podmiot w systemie, który co prawda obejmował Całość i ją wyjaśniał, lecz jako zawierającą w sobie nie wiadomo już co, czy jednostkę, czy przedmiot (manipulacji władzy, „chytrości rozumu”, dialektyki historii), czy osobę. Reakcja Kierkegaarda na system Hegla była o tyle nieporozumieniem, iż nie dostrzegł on, że system ów dawał do ręki (choć nie wiadomo oczywiście komu) narzędzie (nie czynił człowieka narzędziem), które – żeby wykorzystać – należało siebie pierwaj zaakceptować jako użytkownika owego narzędzia (analogicznie jak użycie sztucznej inteligencji pod postacią komputera wymaga akceptacji jej istnienia). System ten uczył zarazem, że mając obraz Całości, możemy analizować to, czego zrozumieniem jesteśmy zainteresowani. Reakcja duńskiego pisarza trafiała jednak jakiegoś celu, dotyczyła bowiem ukrytych w systemie pytań, „kto” i „co”, oraz przedstawiała w swym dyskursie oryginalne racje i oryginalny sens możliwych odpowiedzi. Swoiste racje i sens zawierała odkryta przez niego subiektywność.

Mimo iż Hegel stronił od psychologizowania po pierwsze zapewne z tego powodu, iż Kant wykazał daremność roszczeń takiej

refleksji, po drugie z powodu przekonania, iż świadomość subiektywna jest nikczemna (nie liczy się z tym, co obiektywne bądź absolutne), psychologia była jednak jednym z elementów jego systemu, acz rozumiana tradycyjnie jako nauka o duszy, czyli faktycznie o ego mającym duszę w swym posiadaniu. Zatem przeciwstawienie się Hegłowi przez Kierkegaarda i Nietzschego było w istocie nie konsekwencją odkrycia bogactwa subiektywności, lecz możliwości innego psychologizowania, dociekania subiektywności poza przedmiotem zwanym duszą, subiektywności sięgającej głębiej lub sięgającej głębi Absolutu (gdyby odwołać się do przekonania Schellinga). Obaj dostrzegali dramatyczne uwikłanie jednostki w sprawy tego świata i obaj bodaj mieli nadzieję, że na nowo odkryta podstawa człowieczeństwa w dramacie życia będzie jak bezstronny i wolny od emocji widz z jednej strony, a uczestniczący na głębszym poziomie egzystowania, żyjący tym, co autentyczne, „rycerz wiary” lub „nadczłowiek” z drugiej.

Kierkegaard i Nietzsche, byli wnikliwymi obserwatorami lub w potocznym słowa znaczeniu – psychologami. Mimo to lub z tego właśnie powodu możemy przecie zapytać, jakie uzurpowali sobie prawo do tego, by tak totalnie (jakby zapowiadając przy okazji pojawienie się totalitaryzmu i próbując mu się zawczasu przeciwstawiać) nas pouczać, jak mamy żyć i twierdzić, że żyjemy źle. Za odpowiedź nie wystarczy konstatacja, że „tak toczy się światek”. Także odnoszenie ich myślenia do systemu Hegła wprost zda się nie dostarczać odpowiedzi na pytanie o zasadność przekonania obydwu pisarzy. Ale mimo krytycznego doń stosunku obydwu, jednak Hegel inspirował i ich protest był wymierzony przeciwko niewątpliwie widocznemu w filozofii twórcy „ostatniego systemu filozoficznego” uzależnieniu człowieka jako jednostki (uzależnieniu, które pociągnęło za sobą skutek pod postacią ego) od historii, obyczaju, państwa i prawa, zasad (ogólnie rozumianych) życia obowiązujących w określonej epoce. Całość filozofii Hegła to znacznie więcej niż system i dlatego wykorzystując chociażby jego dialektykę, metodę triady, możliwe było potraktowanie jednostki uwikłanej w historię jako tezy, której zaprzeczenie pod postacią antytezy jest czymś innym niż jednostka, czymś, czego dialektykę

wyłożył już Hegel w swojej *Fenomenologii ducha*, gdzie analizę człowieka możemy prześledzić jako refleksję nad ideą (teza), przyrodą (antyteza) i duchem (synteza), co w istocie znaczy, iż człowiek jako synteza efektywnie jest duchem właśnie. Nie jest więc już duszą (jak u Platona), lecz zgoła czymś innym, i wspomniani wyżej pisarze zadali pytanie, czym człowiek zatem jako duch (nie dusza) jest. Twierdzenie, iż zajęli się wyłącznie subiektywnością (głównie Kierkegaard), nie jest w pełni zasadne. Gdyby dosłownie, a nie tylko z powodu konsekwencji stosowanej przez Hegla metody, wiązać ducha z istotą człowieczeństwa, przypomina on (duch według Hegla) raczej jaźń w rozumieniu Schellinga. U Kierkegarda zyskuje ona treść niemal namacalną, wyobrażalną, u Nietzschego zaś wyraźnie wyczuwalną w wymiarze najważniejszej życiowej cechy: **godności**. Czy obaj odkryli możliwość psychologii bez duszy, rozważanej przez Kanta jako transcendentalna, a ich pisarstwo pełne emocji było tylko efektem stosowania redukcji fenomenologicznej, która miała po przedstawieniu subiektywnej emocjonalności (wobec niej obojętny bądź odporny na nią, z potocznego punktu widzenia, jest rycerz wiary), owego „najszeptniejszego człowieka” (nadczyłowiek nie jest skażony szpetotą), ukazać możliwość egzystowania taką, w której, gdyby rzecz umieścić w omówionym kontekście, nie jest się już człowiekiem emocjonalnym, lecz naprawdę myślącym? Czy emocjonalność jest tylko wzmocnieniem egzaltacji ego, które zadowolone z siebie uzyskało satysfakcję, postępując z duszą tak jak z każdym przedmiotem posiadania? Czy dusza zakryta płaszczem obłudy, którą Kierkegaard postrzega jako „lęk”, pociągający za sobą „bojaźń i drżenie”, zagłuszała również głos sumienia będącego „sędzią doskonałym” (według Kanta), a korzystając z tej ciszy, jak z przyzwolenia na heteronomię woli, popełnialiśmy też błąd, wmawiając sobie, iż to dusza go popełniała, popadając przy okazji w „winę” utraty miernika doskonałości, jako utraty ducha? Dotarliśmy bodaj właśnie do Sokratesa, który dostrzegł konsekwencje niezgodności człowieka, jako indywiduum, z duszą.

Uzyskiwanie dominacji przez ego zaczęło się już w starożytnej Grecji. Było to na tyle zauważalne, że Sokrates podjął walkę o duszę;

jego nauczanie miało być jej ratowaniem. Sokratycy próbowali przekonywać, że warto żyć szczęśliwie, lub przynajmniej bez trosk o ulotne i złudne dobra. Istotą nauczania Epikura było wskazywanie na fałszywe mniemania, do jakich dochodzimy, sądząc o dobru i przyjemności, gdy natura (poza naszym sądzeniem i wyobrażaniem) sama nam podpowiada, co dla nas dobre. Arystoteles za praktyczny sposób równoważenia życia uznał kontemplację, dodając, że wiecznie myślący Bóg jest szczęśliwy, gdyż nie interesują go indywidualia, przedmioty (odniesienie do ludzkiego indywiduum nasuwa się samo). Przykłady można mnożyć i nic dziwnego w tym, że Kierkegaard (autor pięknej książki *O pojęciu ironii*) i Nietzsche (autor równie pięknej pt. *Narodziny tragedii*, inspirowanej filozofią Schopenhauera i muzyką Wagnera) zauważyli u starożytnych próby zapobiegania podjęciu wyboru drogi rozwoju ego, który był podówczas jak dylemat na rozstaju, gdy z jednej strony obiecywała prawda (*aletheia*), z drugiej może bogactwo i sława, choć także prawda, lecz pod postacią sądu. Pierwszy w swoich czasach widział w Kopenhadze tylko zabitą dechami dziurę, z jednym teatrem, który miał mieszkańcom dostarczać rozrywki i zadość czynić całemu zapotrzebowaniu na kulturę. Drugi głośno przyznawał się do swych polskich korzeni, gardząc zacofanymi kulturowo Niemcami. Jasno widzieli skutki jakiegoś procesu upadku i zaczęli dociekać przyczyn, by wstrząsnąć sumieniami i obudzić umysły. Ktoś skomentował kiedyś ich poczynania, że wiele obiecywali, lecz niewiele dawali. Wydaje się jednak dzisiaj, iż było wprost przeciwnie, że dali z siebie zbyt wiele na owe czasy i dlatego (jak zauważyli Jaspers i Heidegger) zaczęto ich rozumieć dopiero w XX wieku. Każdy z nich, przeprowadzając na sobie samym analizę psychologiczną, odkrywając jaźń (w innym kontekście i nie za pomocą dedukcji w procesie budowania systemu, jak Schelling), wypowiedział się na pozór przeciwko filozofii bez psychologii, acz naprawdę za psychologią bez duszy (bez negowania istnienia tej ostatniej), jakby wiązanie duszy z indywiduum (ego) było przyczyną wyboru złej drogi (u Platona drogowskazem w takim wypadku był jeszcze mit, u Arystotelesa kontemplacja), upiększanej wyobraźnią, która podpowiadała, że zadowolenie z władzy, stanu posiadania, rozrywki

można potęgować w nieskończoność. Kiedy zatem Kierkegaard pisał o bojaźni, drzeniu i lęku, gdy o nim samym pisano, iż przeni-kał go strach (najczęściej dodając, że przed Bogiem z tego powodu, że jego ojciec się Boga wyparł), dotyczyło to lęków ego (nie tylko osobistych samego pisarza). Natomiast poza ego, jako człowiek jaźni przeciwstawił się Duńczyk całej drobnomieszczańskiej Kopenhadze, ba, całej ówczesnej Europie którą, jak napisał tłumacz *Bojaźni i drżenia* Jarosław Iwaszkiewicz w swoim „Od tłumacza” [1972], „wciągnął w wir swojego szaleństwa”. Jako człowiek jaźni był bez lęku i wobec społeczeństwa, i Kościoła, Boga czy „nieskoń-czoności”. Gdy więc Nietzsche grzmiał: „większość ludzi umiera jak zwierzęta” (aby w ten sposób umrzeć, trzeba pierw-iej tak żyć), z całą pewnością Kierkegaard do tej większości nie należał, jak też większość podówczas nie należała do „zakonu rycerzy wiary”. Czymże jednak owa ewentualna przynależność do tego zakonu miałyby być, na czym polegać lub czym właściwie są oznaki owej przynależności lub warunki ją umożliwiające, czyli czym jest (po-noć łatwa do zauważenia) jaźń i czym nieskończoność? Nietzsche udziela odpowiedzi na te pytania, lub raczej daje klucz do zagadki człowieczeństwa, wyjaśniając nam, jak działa godność. Ona to otwie-ra drzwi do człowieka, który – gdy jest człowiekiem godności – nie potrzebuje tym samym (i nie odczuwa potrzeby) zewnętrznych re-gulacji swoich zachowań na jakimkolwiek polu, w jakiegokolwiek dziedzinie.

Jeżeli zastanowimy się przez chwilę nad wypowiedzią Witt-gensteina, że największe i podstawowe znaczenie dla nauki mają tautologie (lub Fichtego zdania tożsamościowe), to zastanówmy się także nad nauką, jaka wynika z dociekań Nietzschego. Wynika z niej, że człowiek godności nie popełni czynu niegodnego. Czy to jest tautologia? Przypomnijmy zdanie, że odziedziczone po Gre-kach pojęcia nauki nie są ostre (to dobrze, bo nauka między innymi dzięki temu jest w rozwoju). Godność nie jest pojęciem precyzyj-nym. Możemy mieć mniej godności, gdy popełniając czyn podły, w jego konsekwencji nasza godność ponosi uszczerbek. To jest zro-zumiałe. Ale czy możemy mieć godności więcej? Raczej nie. Możemy się bodaj tylko bardziej godnie zachowywać, aby godność nie

ponosiła uszczerbku. To mało ostre pojęcie jest zatem – jak się wydaje – czymś jednoznacznym, podobnie jak byt, o którym Arystoteles pisał, iż jest pojęciem jednoznacznym, mimo iż na wiele sposobów możemy je definiować.

\*\*\*

Karl Popper, deklarując przekonanie, że jaźń istnieje [Popper, 1999, s. 145], zarazem zauważa, iż pytanie o to, czym ona jest, podobnie jak inne pytania typu „Co to jest?“, które „nigdy nie są owocne“, prowadzi do filozofii nazwanej przez niego „esencjalizmem“ („...bardzo wpływową filozofią, którą uważam za błędną“ [Popper, 1999, s. 143]). Niewątpliwie trudno jest jaźń zdefiniować, a niewykonalne jest wskazanie na nią czy to wprost, czy po skutkach działania. Zaczyna więc Popper od nader oględnej wypowiedzi, „że słowa »jaźń«, »osoba«, »umysł«, »dusza« i im podobne nie są synonimami, lecz mają nieco różne znaczenia dla wrażliwego ucha“ [Popper, 1999, s. 143]. W przypadku wszakże gdy temat rozważań lub dyskusji nie jest oczywisty, warto skorzystać z rady Arystotelesa i zacząć od dobrej definicji. Tego Popper nie czyni, lecz mimo iż używa pojęcia jaźń (*self*), jego rozumienie zdaje się bliższe terminowi umysł, który poddaje się analizie (dowodem tego jest praca Junga), lecz jest on w takim ujęciu czymś zdecydowanie innym niż to, co miał na myśli Schelling, upatrując, jak wspominaliśmy, źródeł jaźni w Bogu (czyli w istocie – myśląc „esencjalnie“). Nie znaczy to oczywiście, iż Schelling mógł podać prostą definicję jaźni (tak jak nie mógł podać prostej definicji Boga lub absolutu), jednakże jeżeli w różnicy rozumienia tkwi zarazem jakiś problem, to musi się on uwidocznić w próbie udzielenia odpowiedzi na pytanie o treść, zawartość jaźni. Przy rozumieniu esencjalnym treść w ogóle trudno wskazać i staje się jaźń czymś podobnym do absolutu w filozofii Schellinga, który definiować można tylko negatywnie. Jeżeli natomiast utożsamimy jaźń z umysłem, otwiera się przed nami pole do popisu, gdyż dowolność definiowania pociąga za sobą każdorazowo jakieś rozumienie tego, co pozwala nam rozpoznawać własną tożsamość. Toteż Popper twierdzi, że być świadomym bycia jaźnią, to być świadomym swojej tożsamości, „przez

okresy istotnej długości poprzedzielane stanami snu czy nieprzytomności” [Popper, 1999, s. 144]. Ale niemal w każdym przedmiocie ostatecznie o rozumieniu rozstrzyga wyjaśnianie genetyczne, czyli takie, w którym wskazać możemy na przyczynę zjawiska. Jeżeli jaźń jest umysłem oraz jako taka jest dla nas podstawą świadomości tożsamości, to wydaje się, iż przy uzupełniającym stwierdzeniu, że umysł nie jest mózgiem, nic już nie trzeba wyjaśniać, a wystarczy badanie treści umysłu, jaźni, pod kątem, jaki przyjmiemy, uznamy za właściwy, służący wyznaczonemu celowi. Badania mogą mieć charakter empiryczny bądź teoretyczny. Ale nie to decyduje o naszych przekonaniach, a nawet ich wynik zależy od przyjęcia poglądu na jaźń, że w ogóle istnieje, choćby jako umysł, który nie jest tożsamy z mózgiem. Jednakże, **jeżeli mózg jest istotnie komputerem kwantowym, to przyjąć możemy, iż umysł jest po prostu informacją.** Czy świadomość istnienia informacji jest jaźnią?

Wykazując, że poznanie ma charakter intencjonalny, dowodził tym samym Edmund Husserl, że ustalenie przedmiotu poznania także przebiega w sposób intencjonalny. Choć w intencji zawsze muszą występować jakieś przesłanki, bardziej lub mniej obiektywne, nie zawsze są one przyjmowane świadomie, a przesłanką automatycznie niemal akceptowaną jest odkryta przez Leibniza zasada indywidualacji. Dzięki niej możemy przedmioty, zdarzenia, fakty porządkować w łańcuchy przyczyn i skutków, już podług zasad jakiejś określonej ontologii. W zależności od przyjętej ontologii z kolei powiązania przyczynowo-skutkowe otrzymują określony kształt, pożądaną formę. Jest to tym bardziej widoczne w interesującej nas tutaj kwestii, która dotyczy przecie organizmów, a te, jak zauważa Popper, są „układami otwartymi”: „Wymieniają one cząstki materialne (i oczywiście energię) z otoczeniem: posiadają metabolizm. Niemniej są one identyfikowalnymi osobnikami. Są identyfikowalne nawet w trakcie swego rozwoju: są identyfikowalnymi procesami dynamicznymi; czy może lepiej – układami materialnymi podlegającymi wymianie materii. Kiedy mówimy o organizmie, często zapominamy o tym, ponieważ w dostatecznie krótkim czasie organizm jest w przybliżeniu układem zamknię-

tym, prawie tak jak kryształ” [Popper, 1999, s. 161]. Wskazując na tę cechę organizmu, nie podejmuje jednak Popper rozważań na temat życia, czyli nie stawia pytania o to, czy życie musi się wiązać wyłącznie z indywidualnym organizmem, co w konsekwencji prowadzi już u niego do stanowiska, że i jaźń ma charakter indywidualny. Tym samym poza zakresem swoich dociekań stawia przypuszczenie, iż jaźń może mieć charakter ponadindywidualny, że może stanowić jakąś wspólnotę, np. sugerowaną (lub raczej wnioskowaną) przez Husserla „wspólnotę transcendentálną”. W ramach tej ostatniej bez znaczenia byłoby już dyskusowanie różnic między jaźnią, umysłem, życiem w jego przesłance, by tak rzec, pozamaterialnej, co implikowało mylne rozróżnienie między materią ożywioną (i wyobrażaniem „ożywienia” materii) a nieożywioną, gdy materia, z definicji, jako to, co percypowane, jest jedna (kłopot z percepcją tak zwanej materii ciemnej pozostawmy fizykom).

Przywiązanie do stosowania zasady indywidualności powoduje, że jaźń kojarzymy z indywiduum i w konsekwencji próbujemy wyobrazić sobie jako obiekt (lub *quasi*-obiekt), co nie jest przecie możliwe. Wydaje się, iż tą drogą zmierzała myśl Poppera, który wiążąc jaźń z organizmem, rozważania prowadzi tak, jak gdyby to organizm decydował o tym, czym jaźń jest: „Tak więc zmieniająca się jaźń, która jednak pozostaje sobą, jest, jak można przypuszczać, oparta na zmieniającym się indywidualnym organizmie, który jednak zachowuje swoją indywidualną tożsamość” [Popper, 1999, s. 161]. Zależność jaźni od organizmu pozbawia nas możliwości przyjęcia jakichkolwiek podstaw teoretycznych jej omówienia, a analiza empiryczna (jako właściwa mimo wszystko psychologii) zaowocuje zawsze danymi, które dotyczyć będą warunków zależnych od okoliczności życia, a nie genezy jaźni jako autonomicznej cechy naszego życia duchowego. Rzecz nie w tym, aby przyjmować możliwość istnienia takiej autonomii, lecz w tym, że przyjęta przez Poppera przesłanka w postaci indywidualnego organizmu jest za mało abstrakcyjna, by stać się podstawą teorii. Nawet jeżeli przyjmujemy, że budowanie teorii jaźni należy wykluczyć, zależność widoczna w cytowanym wyżej fragmencie zda się implikować pragmatyzm sytuacyjny, prezentowany w starożytności przez

s sofistów, gdzie jedyną podstawą wartości wiedzy bądź czynu był zmieniający się historycznie w swej treści tak zwany obyczaj: od logiki sytuacyjnej po sytuacyjną etykę. Przeciwni takiej postawie lub intencji byli Sokrates, Platon i Arystoteles, a ich przekonanie o istnieniu idealnego i obiektywnego odniesienia dla naszych sądów i postawy w działaniu najlepiej uzasadnił Stagiryta, stwierdzając, iż najlepszym, idealnym sposobem myślenia jest kontemplacja (greckie *theoria*).

Myślenie najlepsze, czyli idealne, w postaci kontemplacji, w naszym wykonaniu jest naśladowaniem permanentnego funkcjonowania „boskiego rozumu” [zob. *Metafizyka*, XII, 9]. Mamy możliwość takiego myślenia i ono to winno sięgać ponad indywidua, poza zasadę indywiduacji, a jako takie, możemy dzisiaj dopowiedzieć, stawać się dopiero przesłanką teorii we współczesnym tego słowa znaczeniu. Tak jak Platona możemy nazywać twórcą filozofii, tak Arystotelesa twórcą nauki, gdyż w sądach o znaczeniu poznawczym, wobec których stosujemy kryterium adekwacji (sąd prawdziwy to taki, któremu odpowiada coś w rzeczywistości), przesłanka niedyskursywna ma większe znaczenie (podobnie jak pojęcie niedefiniowalne lub sąd niedowodliwy) niż dyskursywna, właśnie z tego powodu, że nie dotyczy jakiegokolwiek indywiduum. Mówiąc inaczej, mimo iż Platon dokonał odkrycia możliwości przeobrażenia świata mitu w dyskurs, to dopiero Arystoteles ujął w swej logice zasady takiego przeobrażania, przedstawiając je w postaci systemu nauki przygotowawczej, wstępnej. Będąca w istocie usankcjonowaniem dwuwartościowej logiki Platona, jako zarazem jej uzasadnienie, logika Stagiryty była już *explicite* filozofią poznawania. Do poznawania dochodzić może z powodu istnienia intuicji poznawczej, acz jego treść jest oczywiście dyskursywna, toteż nie zrywając przecie związków z intuicją, jest ono dwojakiej natury: mito-logicznej, archetypowej (od czego nie są bynajmniej wolne nauki szczegółowe; zob. np. o wpływie mentalności na tworzenie teorii [Penrose, 2004, s. 990 i n.], wyobrażeniowej, intencjonalnej z jednej strony i analitycznej z drugiej. Postępowanie poznawcze podług wykładni tylko jednej ze stron, przynajmniej dla nas, ludzi, nie jest możliwe (powiedzmy ogólnie, że reprezentując

pierwszy typ, bylibyśmy poetami, reprezentując drugi, autykami). Dwie skrajności – gdy poeta poznaje inny świat, dotknięty autyzmem także inny, są jak bieguny, między którymi porusza się, egzystuje nasze ego, trzymając się w miarę możliwości kursu wytyczonego przez fundatorów naszej cywilizacji.

Uogólnienia, których każdy może dokonywać, cechuje zbyt duża dowolność, by mogły służyć innym celom niż ideologiczne. Nie należy zatem oczekiwać w wyniku ich przeprowadzenia uzyskania jakiejś prawdy, ale skoro dotyczą cywilizacji, środowiska społecznego ludzi, mówią nam coś o naturze ludzkiej, o jej adaptacyjnych cechach, o talencie przystosowawczym, zdolności przystosowywania się do najszerszego spektrum warunków, także tych, które sam stwarza. Ta zdolność przystosowywania się podług niektórych otwiera przed ludzkością okno już nie tylko na świat, ale i na Wszechświat, acz w relacjach międzyludzkich przejawia się dość specyficznym, jako konformizm tak zwanej milczącej większości, podatnym właśnie na manipulacje ideologiczne. By mówić o życiu, które nie toczy się tylko z powodu inercji, lecz z przyczyny właściwej mu dynamiki zwieńczonej inteligencją, konieczne jest uwzględnienie innych możliwości życia niż te, które dyktuje nam samolubne ego. Pozostając w sidłach jego uzależnień, z lękiem patrzymy na świat „nieskończoności i wieczności” (o czym pisał Kierkegaard), nie zdając sobie sprawy z tego, że istnieje w nas prawdopodobnie inny punkt odniesienia, nazywany jaźnią, która nie zna lęku, ale też nie zna racji (zob. niemal ilustrację takiego stanowiska w: [Kierkegaard, 1976, rozdział „Ultimatum”]). **Jaźń nie zna racji ego.** Nie znaczy to, że jest irracjonalna, lecz że ma, jak to ujął Pascal, racje serca, których nie zna rozum (dodać winniśmy, iż rozumność ego). Zatem każda świadomość ma właściwość poznającej, lecz by mówić o poznaniu akceptowanym przez naukę, intelekt właściwy świadomości musi spełniać funkcje poznawcze podporządkowane zasadom, pośród których dla przykładu Kant, który pierwszy podjął się analizy „czystego intelektu” (czyli przygotowania *a priori* do poznania w ogóle), za najważniejszą dla poznania analitycznego uznał zasadę sprzeczności, dla syntetycznego zaś zasadę syntezy (można też powiedzieć, że zasadę Jedni), dla

której „wszystkie dane naoczne [czyli dane intuitywne – dop. R.L.] są wielkościami ekstensywnymi” [A 162, B 202].

Zasady stosujemy najczęściej bezwiednie, acz tylko w poznaniu, które Platon nazwał prawdziwym, nadając mu nazwę *episteme*. Ono też stanowi bazę, osnowę i rdzeń nauki i bez niego wszelkie inne rodzaje poznania nie spełniają wymogów przed nauką stawianych. Nawet gdyby uznać ją za współczesny mit, za złudne uznać pretensje do obiektywnego poznania, dowodzić, że jesteśmy dopiero w poznawaniu świata „na końcu początku”, obietnica korzyści, jakie ona daje, jest silną pokusą i siłą napędową rozwoju zarazem, a wyobrażenia „wysoko rozwiniętych cywilizacji”, dysponujących środkami wystarczającymi do tego, aby przetrwać każdy kataklizm w skali kosmosu, związane z troską o nasze przetrwanie, usprawiedliwia wszelką ciekawość i dociekliwość badaczy. Nadto w naszych czasach szczęśliwie jesteśmy świadkami uzupełniania się dwóch, przez wieki zdawało się nie do pogodzenia stanowisk, humanistycznego, dla którego centrum badań stanowi człowiek (w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, kim lub czym jest), oraz przyrodniczego, jako kontynuacji filozofii *physis*. Na konsekwencje wynikające z odmienności nastawienia badawczego (humanistycznego i przyrodniczego) wskazywali sofiści, Sokrates, sokratycy i Platon. Próbowali stanowiska te godzić ze sobą Arystoteles o tyle tylko ze skutkiem pozytywnym, że dobrze zdefiniował przedmiot badań, jako rzecz, do której odnosi się nasze o niej orzekanie, czyli w znaczeniu logicznym zdanie zwane sądem. Po wielu stuleciach dualizm racjonalnej filozofii Kartezjusza (albo jemu przypisywany) – jak się wydawało – ostatecznie przesądził o niemożliwości pogodzenia stanowisk co do ważności tematyki badawczej, gdyż człowiek stał się „posiadaczem” duszy jako „substancji myślącej”, należąc zarazem do bezdusznego świata natury, przedmiotów jako „substancji rozciąglej” (połączenie między tymi „substancjami” zapewniała co prawda zdaniem francuskiego filozofa szyszynka, ale nie określił, na jakiej zasadzie). Dopiero psycholog i psychiatra, a więc empirysta, Karl Gustaw Jung, już w czasach nam bliskich wyraził przypuszczenie o zbieżności świata natury i życia duchowego, przynajmniej dającej się postulować w badaniach naukowych.

Jednakże postulat zbieżności nie zmienia tego, że problem umysłu nadal pozostaje tajemnicą. Chociaż Roger Penrose powołuje się na konkretne odkrycia i oparte na nich tezy, mówiące o usytuowaniu w mózgu procesów obserwowalnych, a odpowiedzialnych zarazem za myślenie (lub procesów zachodzących jako obserwowalny fakt zwany myśleniem), to jednak generalne rozróżnienie umysłu i mózgu pozostaje dlań aktualne, czyli umysł zdaje się czymś autonomicznym, zaś autonomia ta przez wieki dawała właśnie asumpt do przypuszczeń o istnieniu duszy. Przypuszczenia wynikające ze spostrzeżenia zasadniczej różnicy między fizykalnymi, obserwowalnym zjawiskami a stymulującym nasze życie i działania myśleniem są – jak się jednak wydaje – niewystarczającą hipotezą istnienia duszy oraz ducha, dlatego mniemać także możemy, iż u podstawy takich hipotez leżało jakieś wewnętrzne doświadczenie, albo nawet doznania czegoś „zewnętrznego”, dające powód do twierdzeń o istnieniu świata wręcz „pozazmysłowego”, w którym dusza, duch, jaźń mogłyby samodzielnie egzystować.

Popper (w cytowanej pracy [1999]) staje przed dylematem, czy uznać istnienie duszy i jaźni w znaczeniu ezoterycznym, ontycznie, czy raczej analizować je jako należące do „świata 3” wręcz wytwory towarzyszące efektywnie życiu duchowemu człowieka. Niemniej bierze pod rozwagę różne stanowiska, pomijając zasadność ich formułowania, i w problemie istnienia duszy znajduje analogię u Leibniza, dla którego monady (niepodzielne jednostki metafizyczne) są „rzeczami samymi w sobie” i jako takie „duchami czy duszami”.

Dla nauki konstatacja powyższa nie ma właściwie żadnego znaczenia, gdyż wyraża jedynie osobiste przekonanie. Ale Leibniza zdanie o monadach można wyrazić także we współczesnym języku inaczej, tak mianowicie, że jednostka metafizyczna jest tym, co ujmuje teoria (jako jednostkę teoretyczną), nie konkretnie umieszczony przedmiot w przestrzeni i czasie, percypowany zmysłowo (włącznie z użyciem aparatury badawczej), lecz jego model, percypowany nie zmysłami, lecz analogicznie, „oczyma duszy” (według Platona i podobnie w stanowisku Rogera Penrose’a). Przedmioty realnie, fizycznie istniejące, ciała, jak pisze

Popper, są „powierzchnością” monad („przestrzenną całością po monadach”) [Popper, 1999, s. 99].

Dociekanie „wnętrza” ciał, przedmiotów, owocuje teorią ujmującą formalnie istotę rzeczy. Ale istnieje ona także poza formalnym opisem naukowym, jako rzecz sama w sobie (Popper przypomina nam Kanta), lub coś niematerialnego, dlatego „panpsychizm wydaje się wygodnym rozwiązaniem problemu wyłaniania się umysłu we wszechświecie; umysł był zawsze w nim jako wewnętrzny aspekt materii” [Popper, 1999, s. 100], a w każdym razie wobec niej pierwotny logicznie i faktycznie. Skoro umysł kojarzy się ze świadomością, to w jednej definicji możemy zawrzeć odpowiedź na pytanie, czym one są. Oczywiście odpowiedź nie będzie wskazaniem „przedmiotu”, gdyż to raczej świadomość dokonuje reifikacji. Zatem definicja może polegać jedynie na wskazaniu funkcji, acz Popper czyni jednak krok w stronę „przedmiotu”, odróżniając aktywną świadomość od pasywnej, która jako jaźń (utożsamiona ze świadomością) „jest stosunkowo bierna i bez wątplenia prawie całkowicie zależna od tego, co dostarcza ośrodkowy układ”, dodając, że „są to sprawy dobrze znane” [Popper, 1999, s. 153]. Przedmiotowy, materialny, cielesny nośnik jaźni jest dobrze znany, ale słówko „prawie” nakazuje pomyśleć, że świadomość-jaźń nie zależy całkowicie od tego nośnika, nie jest wyłącznie konsekwencją jego biologii, przebiegu procesów fizycznej i chemicznej natury. Wygląda to w poglądzie Poppera tak, jak gdyby świadomość, będąc konsekwencją istnienia jej biologicznego podłoża, miała swoją istotę w tym, że żyje własnym życiem, stanowiąc świat niezależny od procesów biologicznych, analogicznie do postulowanego istnienia równie autonomicznego „świata 3”. „Nie rodzimy się jako jaźnie” [Popper, 1999, s. 154], czyli nie stanowi jaźń gotowego i skończonego systemu zawartości naszej świadomości. Ale czym ona jest, wyjaśnia Popper jakby bezwiednie, gdy pisze, iż „musimy się nauczyć tego, że jesteśmy jaźniami” [Popper, 1999, s. 154], co znaczy, iż musimy się nauczyć, że każdy nie tylko jest świadomością, ale też ma świadomość swojej świadomości i dopiero ona okazuje się jaźnią, co w zestawieniu z twierdzeniem Hegła o przeobrażaniu się świadomości nikczemnej ducha subiektywnego (gdy człowiek

jest wyłącznie subiektywnie) w świadomość nieszczęśliwą ducha obiektywnego, gdy spostrzegamy, że ten drugi jest także jaźnią, jest dostrzeganiem świadomej świadomości innego człowieka. Inny przestaje być wówczas dla nas wyłącznie istotą świadomą, a tym samym przestajemy być obserwatorami świadomości, tego, że inna istota jest obdarzona świadomością, i wchodzimy w świat możliwości, w którym do rozpoznania jest jaźń, stanowiąca dla nas zarazem jakby zaproszenie do uczestnictwa w świadomości innego, poprzez jego jaźń. Tego winniśmy się uczyć, a jest się czego uczyć, gdyż obserwacja jaźni innego człowieka nie prowadzi do wiedzy o nim takiej, która byłaby znajomością. Jaźń bowiem, jeżeli się z nią nie rodzimy (jak jest według Poppera), nie jest wiedzą *a priori*. Gdybyśmy więc chcieli uzyskać pewność jej poznania, potrzebna byłaby do tego jakaś wykładnia *a priori*, która mogłaby stanowić podstawę aksjomatyki, sądów, o których prawdziwości byłibyśmy przekonani bez wątpliwości. Nadzieję znalezienia takiej podstawy orzekania w filozofii, stanowiącej punkt wyjścia nauki, pokładał Kartezjusz w swej formule *cogito ergo sum*.

Pisząc o *a priori* wiedzy (znajomości) czasu i przestrzeni, Kant znalazł wykładnię dla uzyskiwania poznania teoretycznego przedmiotów „możliwego doświadczenia”. Intuicja przestrzeni i czasu stanowi istotnie nie tylko warunek istnienia, ale i poznania przedmiotów, a w tymże poznaniu stanowi niedyskursywne źródło nauki, sądów składających się na jej gmach. Wyobraźnia może swobodnie operować na przesłankach intuitywnych, pomagając wprowadzać formalny opis np. punktu, linii, symbolu o funkcji, którą nazwiemy matematyką. Takie postępowanie jest wykluczone w przypadku każdego źle lub mało precyzyjnie zdefiniowanego przedmiotu badań, bo intencjonalnie nakierowane jest na konkret analogiczny do takiego, z jakim spotykamy się w dostępnym bezpośrednio percepcji przedmiocie świata zakresu makro. Pomijając już kwestię zasadności ekstrapolacji naszych doznań istnienia przedmiotów tego zakresu na świat mega i mikro, zauważyć musimy, że to intencjonalne nastawienie na poznanie przedmiotu, sformułowanie jego teorii nawet najbardziej banalnej, którą możemy wyrazić chociażby w prostej definicji (mającej przecie także postać

sądu), nie tylko prowadzi nas na manowce w przypadkach takich, gdy za przedmiot badań przyjmujemy duszę, ducha, umysł bądź jaźń, ale i w całej humanistyce. Gdy zatem Kant analizował zasadność podstaw naukowych dziedzin w jej obrębie, skupiając się na poszukiwaniu możliwości formułowania sądów pewnych (za takowe uznał syntetyczne *a priori*), traktował w sposób identyczny nauki ścisłe i humanistyczne, nie dostrzegając nawet tego, że poznanie naukowe zasadza się na logice dwuwartościowej. Dopiero Fichte formułowanie sądów w oparciu o taką logikę wyjaśni jako wynik „zdolności duszy”, a Schelling jako rezultat stosowania kategorii granicy. Od czasu Kanta zaczęło się zatem badanie naszego przygotowania do poznania, czynione podług tezy, mówiącej, że to intelekt konstytuuje przedmiot, a poznanie jest tego efektem. Uczniowie Kanta dostrzegli także, iż w przypadku poznania człowieka istotne jest coś innego niż wypowiedź ujęta w formę sądu, coś, co jest raczej manifestacją ducha i woli (Fichte) lub ukoronowaniem ewolucji rzeczywistej Wszechświata (Schelling). Zatem konstytuowanie przedmiotu poznania, w tym szczególnym przypadku, gdy to my mamy nim być, jest równoznaczne z konstytuowaniem siebie samego, a uczenie się jaźni, jak ujął to Popper, jest tyleż uczeniem się siebie, co żywotnej konstytucji kogoś innego. Jeżeli więc chcemy uczciwie i realnie tak siebie, jak innych ludzi traktować nie przedmiotowo, lecz jako podmioty, winniśmy „uczyć się jaźni”. Nie tylko w takim ogólnym zarysie da się przedstawić płynący z uczenia się jaźni pożytek, lecz i pod postacią konkretnej korzyści dla każdego, zwłaszcza gdy zajmuje się nauką lub po prostu jest zainteresowany samorozwojem, bo uczenie się jaźni jest uzyskiwaniem (choć w filozofii transcendentalnej jest to raczej odczytywaniem) samowiedzy. „Jak uzyskujemy samowiedzę? Twierdzę, że nie przez samoobserwację, lecz przez stawanie się jaźnią i przez rozwijanie teorii na temat jaźni” [Popper, 1999, s. 155].

Mimo iż terminu samowiedza używa Popper w znaczeniu psychologicznym, jako wiedzę o sobie, w rozważaniach na temat jaźni widoczne jest jednak podobieństwo do znaczenia filozoficznego, gdzie samowiedza rozumiana jest jako aprioryczne źródło wiedzy wszelkiej. Wrażenie głębokiego nieporozumienia pojawiające

się w wyniku konfrontacji definicji terminu jest problemem tyleż językowym, co ontologicznym. Obydwa pogodził jednak kiedyś, wiedziony genialną intuicją, Platon, dla którego uczenie się w ogóle czegokolwiek, siebie i kogokolwiek, było po prostu „przypomnaniem”. Szkopuł tylko w tym, że takie godzenie wymaga „wiary” (nie wiedzieć od czego zależnego przekonania) w istnienie autonomicznego bytu zwanego duszą, wraz z jej ewentualną metempsychozą. Możliwe jest jednak jeszcze inne pogodzenie, przez odniesienie się do Kanta, pomysłu na uprawianie filozofii jako badania naszego przygotowania *a priori* do poznawania w ogóle, wówczas nawet analiza nastrojów, emocji, reakcji psychicznych na otoczenie, charakteru i osobowości, składając się na psychologicznie rozumianą samowiedzę, zaowocuje najpewniej pragnieniem samodoskonalenia, czyli „uczenia się jaźni”. Jest ono także przez uczenie się siebie tworzeniem własnego życia duchowego (jak i życia potocznego w prozaicznym nawet wydaniu, gdy za jedyne kryterium oceny uchodzi zgodność z samym sobą, czego nauczał Sokrates, i uczciwość), w którym jaźń wydaje się **trwałą dyspozycją wyobraźni** do konstytuowania wymiaru swej egzystencji. Gdyby jednak miało być tak, że jaźń jest także trwałą informacją (taką jak ta, której przesyłanie jest możliwe dzięki kwantowej teleportacji), to wówczas jej odczytywanie byłoby równoznaczne nie tylko z poznawaniem siebie, ale i z uprawianiem nauki.

Kłopot ze zrozumieniem jaźni jest tego samego rodzaju, jak w przypadku prób opisywania układów dynamicznych. Uwidacznia się to także w terminologii [Popper wspomina o tym w: 1999, s. 157], gdy wyrażenia zdają się dotyczyć nieprzystających do siebie zagadnień, toteż Popper odwołuje się w końcu do tak zwanego doświadczenia, pytając o możliwość obserwowania jaźni, a skoro w rezultacie ma być ona tożsama z umysłem, odpowiedź twierdząca narzuca się sama. Czy jednak istotnie możemy obserwować własny umysł i kim wówczas jest obserwator, lub jeżeli umysł jest czymś działającym, to czym jest owo coś obserwującego? Takie postawienie sprawy wydaje się wynikać z przyjęcia jakiegoś niezbyt łatwo dającego się zdefiniować dualizmu. Najczęściej Kartezjusza obarcza się winą za utrwalenie dualizmu z powodu wprowadzenia

przezeń rozróżnienia między substancjami (duszą jako substancją myślącą oraz ciałem jako substancją rozciąglą), a wynika z niego przyjęcie możliwości „obserwowania” nie tylko ciała przez duszę, ale i umysłu, także przez duszę. Czytamy mianowicie (w *Regulae ad directionem ingenii*): „Celem studiów powinno być takie kierowanie umysłem, by o tym wszystkim, co mu się nastęrcza, wydawał sądy niezachwiane i prawdziwe” [za: Alquie, 1989, s. 175]. Jednak to nie umysł podlega obserwacji, lecz to, co wynika z jego działań. Nie możemy nim także kierować, gdyż obserwowanie wyników jego pracy umożliwia jedynie grę na dostarczonym materiale, grę wyobraźni. Jedyne kierowanie polega na dostarczaniu materiału do przemysłów oraz na panowaniu nad emocjami, które i tak z myśleniem mają niewiele wspólnego (za to wiele z wyobrażaniem). Najlepszą ilustracją tego, jak i na jakim podłożu umysł funkcjonuje, nawet gdy dostarczając sobie problemów (zwłaszcza w tak zwanym poznaniu naukowym), przekracza zniewalające go wyobrażenia, są wspomniane już Junga „archetypy i symbole”. Są one jakby schematami, podług których „myślimy”, działamy, projektujemy, nadajemy sankcji i wartości wszystkiemu w naszym życiu. U ich podłoża leży Całkowitość inaczej rozumiana w greckiej filozofii (jednia, postrzegana synoptycznie), inaczej w chrystianizmie. Psychologia „może poprzestać na konstatacji, że symbolika Całkowitości psychicznej zbiega się z obrazem Boga, nigdy jednak nie dowiedzie, że obraz Boga jest samym Bogiem lub że jaźń zastępuje Boga” [Jung, 1997, s. 226]. Ale „psychologia” starożytnych kształtowana na bazie mitu nie znała pojęcia jaźni, a pojęciu duszy dopiero Sokrates i Platon nadawać zaczęli takie znaczenie, że u Arystotelesa klaruje się już pogląd, podług którego można mówić o jej substancjalności. Przysługujące jej cechy wyróżniają ją w świecie tak, że uzasadniają zarazem przekonanie Platona o tym, iż została stworzona przez Demiurga. Byt reprezentowany przez Demiurga i przez Boga pozostaje wszak Jednią lub całkowitością, którą dopiero Kant zinterpretuje nie jako transcendentną, lecz transcendentalną, czyli pospołu taką, która jest faktycznie (ontycznie), jak i która determinuje poznanie u jego źródeł (a rozpoznawana jest jako idea transcendentalna). To mityczna (u Platona) postać

Demiurga wprowadza transcendencję w świat, z jednej strony zgodnie z Platońską logiką dwuwartościową (jej podstawą są zasady jednia i diada), z drugiej zgodnie z przypisywanym mu aktem stworzenia, w działaniu podobnym do wytwarzania przedmiotów przez rzemieślnika. Z perspektywy Arystotelesa patrząc, Demiurg byłby już postacią wyalienowaną z bytu, z Jedni lub z Całkowitości, co u Junga znajduje swe odzwierciedlenie w takim poruszeniu myśli (lub znaku kondycji psychiki człowieka), w którym tożsamy z Anthroposem „jest on niejako ofiarą własnego aktu stworzenia, ponieważ zostaje pojmany przez Physis, w którą wstępuje” [Jung, 1997, s. 226]. Inaczej mówiąc, człowiek jako stwórca samego siebie, uświadomiwszy sobie owo „stworzenie”, sformułował mit o pojmaniu człowieczeństwa przez Physis (naturę materialną). Człowieczeństwu przypisując ciągle naturę boską, w człowieku widzi już jedynie echo tej pierwotnej i transcendentalnej doskonałości (Kant powiedziałby może, iż echem tym jest rozum, zaś śladem boskości intelekt). Podobnie wypowiada się Jung: „Obraz anima mundi albo Praczołwieka utajonych w materii wyraża istnienie transcendentnego wobec świadomości centrum, które właśnie ze względu na jego czworakość [Jung w „gnostyckich symbolach Jaźni” szuka możliwości zobrazowania „jednej jedynej idei transcendentalnej” (Jung, 1997, s. 225) – dop. R.L.] i krągłość ujęliśmy jako symbol Całkowitości. Możemy przy tym jedynie wysunąć ostrożną hipotezę, iż chodzi tu o całkowitość psychiczną [przesłanką takiego ujęcia może być „całość” substancji, zwanej psyche – dop. R.L.] (na przykład świadome + nieświadome), mimo że historia symbolu dowodzi, że zawsze używano go jako obrazu Boga” [Jung, 1997, s. 226].

Wyobrazeniowy świat archetypów i symboli, istniejący realnie jako pożywka dla trwałej dyspozycji duszy, zwanej wyobraźnią, sugeruje to, co i jak pisze Jung (jako praktykujący terapeuta). Jednakże świat myśli, którą nazywamy transcendentalną, a więc będącą nie tylko trwałą dyspozycją duszy, kieruje się innymi prawami swojej własnej rzeczywistości (która raczej już pożywką nie jest), a w nim wywód Junga prowadzący do konstatacji o istnieniu transcendentnego wobec świadomości centrum jest chybiony, gdyż

„transcendencję” podszeptuje świadomość świadomości, podczas gdy świadomość sama (uwaga o połączeniu tego, co świadome i nieświadome, nie jest przecie dla Junga, jako myśliciela, czymś niemożliwym), nie wymaga żadnej gradacji lub transcendencji, a tym bardziej ich nie narzuca.

\*\*\*

Parmenides przekonywał, że można zobaczyć Jednię (jako prawdę rozumianą na zasadzie aletheistycznej). Zapoczątkował tym tradycję, nazywaną w filozofii, ogólnie mówiąc, idealizmem. Jung zwraca się jednak o świadectwo nie do kogoś, kto wskazał na intuitywne przesłanki poznania i wiedzy, ale do mistyka („którego pisma leżały przez sześćset lat w prochu zapomnienia niewątpliwie dlatego, że jego czas jeszcze nie nadszedł” [Jung, 1997, s. 222]) dającego świadectwo wiary jako scalającej lub demonstrującej „jedność psychiczną”. Przytacza słowa Mistrza Eckharta z kazania *Beati pauperes spiritu*: „Człowiek, który ma osiąść ubóstwo, musi żyć tak, żeby (nawet) nie wiedział, że nie żyje ani dla siebie samego, ani dla prawdy, ani dla Boga. Raczej musi on być tak wolny od wszelkiej wiedzy, żeby ani nie wiedział, ani poznawał, ani odczuwał, że żyje w nim Bóg – i więcej jeszcze: powinien być wolny od wszelkiego poznania, które w nim żyje. Albowiem kiedy człowiek przebywał (jeszcze) w wiecznej istocie Boga, wtedy nie żyło w nim nic innego” [Jung, 1997, s. 222]. Dalej Jung pisze: „I dlatego człowiek powinien »miłować« Boga w następujący sposób (ponownie cytując Eckharta): »Masz Go kochać jako nie-Boga, jako nie-ducha, jako nie-Osobę, jako nie-obraz, i jeszcze więcej: jako czyste i jasne Jedno, oddzielone od wszelkiej dwoistości. A w tym Jednym powinniśmy pogрузić się na wieki, przestając być czymś, a stając się niczym. Tak nam, Boże, dopomóż. Amen«” [Jung, 1997, s. 222].

Parmenides nie nawoływał do wiary, a jedynie przekonywał, że „widzenie” Jedni jest postrzeganiem prawdy. U Platona podstawę dialektyki stanowi „postrzeganie synoptyczne”, bez którego poznanie w ogóle nie jest możliwe, a gdy Jednię zinterpretujemy jako Junga Całkowitość, łatwo możemy wyobrazić sobie, że bez jej postrzegania nie może być mowy o prawdzie aletheistycznej, gdyż

doświadczenie uczy nas, że nawet przy drobnej dezintegracji osobowości mamy kłopot z obiektywną percepcją i oceną otaczającej nas rzeczywistości. Zatem dopiero w tym miejscu, czyli w odniesieniu do Całkowitości (i Jedni) rozchodzą się drogi poznania i wiary, a dostrzeżenie tego faktu może być zdaniem sobie sprawy zarazem z istnienia nieskończonej liczby kombinacji w próbach ujęcia tego, co nazywamy bytem, lub w przypadku człowieka egzystencją, i możemy odczuć wówczas, jak to ujął Kierkegaard, iż „nie mamy racji”.

Wobec Wszechświata, Bytu, Boga, „nie mamy racji”, choć odpowiadająca za racjonalne myślenie półkula naszego mózgu się racji domaga. Niejako w odpowiedzi na te wymagania potrafimy konstruować modele Wszechświata, definiować pojęcie Bytu i dociekać jego istoty, dyskutować o Bogu i jego „słowie”. Wiedza nasza w tak abstrakcyjnej przecie tematyce pochodzi z tego samego źródła, co wiedza matematyczna, która jest modelowym językiem używanym w każdej dyscyplinie naukowej. Jednakże nie ma ona (matematyka), wraz ze swym językiem, zastosowania w owej tematyce abstrakcyjnej, dla wielu ulotnej, bądź przyjmowanej ewentualnie pod rozważę z powodu wiary lub przekonania. Przekonania zazwyczaj są mylne w swej iluzorycznej zależności od dokonywanych przez nas wyborów, a podobnie i wiara zda się od wyboru zależeć. Jednakże jeżeli istotnie jest ona egzystencją, jest też poza naszym wyborem. Zmieniać możemy wyznania, ale nie wiarę samą (gdyż jest ona bezprzedmiotowa, co Mistrz Eckhart wyraża przez pojęcie „nie-Boga”), a jej treść zda się zależeć tylko od poddającej się świadomej penetracji tego, co dla jednych jest samowiedzą, dla innych umysłem lub świadomością czy jaźnią.

W procesie kreowania własnego wizerunku pod postacią ego człowiek Zachodu odchodził od tożsamości autentycznej, którą zdaniem Greków dawało *bios theoreticos* (życie kontemplacyjne), a zapominając o mitach, zapominał też o swej więzi z kosmosem – do czasów współczesnych, kiedy to nauka zaczęła na nowo odkrywać dawną perspektywę. Zainteresowanie naukowe nie jest jednak równoznaczne z zainteresowaniem duchowym, występującym w kontemplacji i charakterystycznym dla mistyków:

„Ogarniający całe Universum duch Mistrza Eckharta znał, sam o tym nie wiedząc, hinduskie pradoświadczenie równie dobrze, jak gnostyckie...”, pisze Jung [Jung, 1997, s. 222]. Toteż kreowaniu ego towarzyszyło odchodzenie od grożącej dezintegracją osobowości myśli kontemplacyjnej, a uzyskiwane tym sposobem iluzoryczne poczucie stabilności i bezpieczeństwa (dezintegracji pozostawione zostało rozstrzygnięcie ostateczne, pod postacią śmierci) nadawało egzystencjałowi wiary inny charakter, charakter wiary w Boga transcendentnego. Słowa Junga są niemal komentarzem (choć dotyczą cytowanego Mistrza Eckharta): „Takie wypowiedzi na temat istoty Boga ilustrują przemiany w łonie obrazu Boga przebiegające równolegle do zmian stanu świadomości ludzkiej, choć nie dałoby się powiedzieć z całą pewnością, które z nich są przyczyną, a które skutkiem. Obraz Boga nie jest bowiem jakimś zmyśleniem – jest to przeżycie *sua sponte* przystępujące do człowieka; mógłby się on o tym przekonać aż nadto dobrze, gdyby zaślepienie przesądami światowymi nie przysłańało mu prawdy” [Jung, 1997, s. 222].

## Nieskończoność

Nie powinniśmy oczekiwać jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, czym jest nieskończoność. Nie jest ona bowiem czymś, gdy niejako z definicji nie ma granic czy brzegów, nie możemy jej obserwować (nawet pośrednio, za pomocą aparatury). Toteż John Barrow, podejmując temat, zauważa, iż nie możemy mówić o jednej nieskończoności, lecz o różnych jej rodzajach, choć może trafniej byłoby powiedzieć, że problem nieskończoności ma różne aspekty, zależnie od tego, w jakiej dziedzinie nauki czy szeroko rozumianej kultury występuje. Inaczej podejździe do niego teolog, inaczej filozof, fizyk czy matematyk. Dla wyobraźni potocznej nieskończoność jest czymś niepojętym, a choć możemy o nieskończoności myśleć, stanowi ona wyzwanie dla logiki. W potocznym wyobrażeniu utożsamiamy nieskończoność i brak granic, jak zauważa Barrow, dodając jednocześnie: „Ciekawe, ale jednak tak

nie jest. Istnieją skończone obiekty, takie jak powierzchnia kuli bilardowej, które wcale nie mają granic” [Barrow, 2008, s. 13]. Skończoność nie tylko oznacza, że obiekt został wykonany, ukończono nad nim pracę, ale w tym przypadku skończoność jest wyznaczona średnicą. Podobnie nasza Ziemia ma skończony promień, ale po jej powierzchni możemy podróżować nieskończenie (jak dla nas) długo i w zasadzie bez ograniczeń. Analogiczny jest także model Wszechświata (zwanego zamkniętym), mający kształt kuli, acz przyjmowany nie z powodu idealności tej bryły (jak uważał Platon), lecz szacowanego wieku, który wyznacza średnicę  $R_t$ . Aczkolwiek adekwatność takiego modelu potwierdzają dane empiryczne (promieniowanie reliktowe i ucieczka galaktyk), z filozoficznego, by tak rzec, punktu widzenia jest on niedostatecznie przekonujący, gdyż stawiając pytanie o to, co było przed Wielkim Wybuchem, sugerujemy niemal, że pytamy o to, co było przed „początkiem” (jak i że w ogóle był jakiś początek, acz udzielanie odpowiedzi współcześnie nie jest bynajmniej niemożliwe), a możliwe jest także, iż wspomniane dane empiryczne nie zostały poprawnie zinterpretowane. Model Wszechświata otwartego (w pierwszym iloczynie średnicy był dodatni, w drugim ten iloczyn jest ujemny) nie implikuje pytań kłopotliwych, co nie znaczy wcale, iż ostatecznie opisuje Wszechświat, a znaczy tylko tyle, że został zaproponowany jako ilustracja graficzna tezy, mówiącej, że Wszechświat jest nieskończony i nieograniczony (w pierwszym jest nieograniczony, jak powierzchnia kuli, lecz skończony).

Pierwszy ze wspomnianych modeli niewątpliwie bardziej przemawia nam do wyobraźni, gdyż analogicznie jak jakikolwiek inny przedmiot ma swoje granice (wyznaczone prędkością światła), kształt i określoną wielkość (wiek). Drugi tylko jako rysunek odpowiada oczekiwaniom wyobrażeń, gdyż przypomina siodło (dlatego zwany jest „modelem siodłowym”). Ale obydwa model zawierają w sobie zagadkę tendencji umysłu do wyobrażania sobie rzeczy znanych, napotykanych już wcześniej, choć wspólne w obydwu przypadkach jest coś, co stanowi wytyczną wielu poszukiwań badawczych, co wydaje się cieniem atawistycznego odruchu sprawdzania zawartości przedmiotów (zwłaszcza jadalnych), gdy

„zawartość” jest zarazem objętością (lub zależną od objętości, czyli od „średnicy”). Mówić, a raczej myśleć, że Wszechświat ma „zawartość”, to tyle co sugerować zarazem, iż dowiedzieć się możemy o tym, z czego się składa (by wnioskować później o jego istocie i pochodzeniu), tylko przez rozbijanie tego, co napotykaamy (a co nazywamy materią), na coraz to mniejsze cząstki. Jest to całkiem owocna droga badań, zatem nie deprecjonując ich wyników i tychże wyników znaczenia, gdy jesteśmy przy analogiach, zauważmy podobieństwo działań inteligentnych istot, które zaliczamy do świata zwierząt, także badających zawartość przedmiotu (nie tylko jadalnego), w tym celu przecie, aby „zobaczyć” (lub posmakować), z czego się składają. „Rozumienie” części składowych materii na poziomie sympatycznej szympansicy, która w laboratorium, zapytana o to, jak się czuje, odpowiedziała „byłam dzisiaj smutna, a nawet płakałam” (faktyczne zdarzenie), najlepiej uformowanej w kształt niemal przysłowiowego banana, niewątpliwie spowodowałyby albo pytanie „z czego banan się składa” (od strony szympansicy: co to znaczy składać się), albo co znaczy składać i rozkładać (może po wieloletnim treningu, tj. nauczaniu), na które kiedyś Platon, zadawszy je sobie (nie co do składowych banana, lecz kosmosu), odpowiedział, iż tylko Bóg to wie, ale żaden człowiek. Ktoś, kto nie jest Platonem, powiedzieć może, tylko człowiek to wie, ale żaden szympans. Wiedza, mówiąc inaczej, jest kwestią perspektywy, zależy od środowiska, tradycji kulturowej, filozofii, punktu widzenia oraz intencji, nie od wielkości mózgu, lecz od jego złożoności (jako wyniku ewolucji). Nauka wiedzy nam dostarcza, ale nie zawiera w sobie żadnej racji utożsamiania tego wytworu kulturowego z rzeczywistością (jak to ujął Fichte: wiedza nie jest rzeczywistością, właśnie dlatego że jest wiedzą)<sup>1</sup>. Toteż metoda „dzielenia” przedmiotu na części składowe zaspokaja ciekawość, lecz jest tylko etapem, który bodaj musi przejść poznający lub mający aspiracje poznawcze podmiot (kimkolwiek lub czymkolwiek

---

<sup>1</sup> Podobne zdanie wyraził Goethe: „Kto nie odróżnia teorii od rzeczywistości, jest jak ktoś nieodróżniający rusztowania od budynku” [z podpowiedzi Recenzenta].

by był, bo każde racjonalne myślenie o jakimś przedmiocie wymaga inicjacji polegającej na przekroczeniu Jedni lub, jak kto woli, wyjścia poza Platonską i Parmenidesową jednię i skorzystania z zasady *diady*), aby w którymś momencie stwierdzić, że o wartości wiedzy nie przesądza obiektywny charakter poznania i formowanych teorii (gdyż to pozostaje w obrębie przekonań), ale moc sprawcza, nazywana praktyką, doświadczeniem, wdrażaniem teorii itd., która z kolei czyni zadość naszemu rozumieniu przez wiązanie przyczyn i skutków. Droga zda się otwarta w „nieskończoność”, ale jej przebycie jest przecie niemożliwe. Dlatego zadowolaliśmy się wyobrażeniem takiej możliwości, które podporządkowane jest transcendentalnej idei wszechcałości (jak powiedziałby Kant), a to, co w nieskończonym łańcuchu przyczyn i skutków sytuujemy jako przedmiot, jest przedmiotem transcendentalnym. Jeżeli „dowody” Tomasza do czegoś się odnoszą, to właśnie do takiego przedmiotu. Na takim wnioskowaniu, tzn. analizując, czy cokolwiek jest możliwe „w nieskończoność”, Tomasz oparł swoje „drogi do Boga”, nazywane dowodami z tego powodu, że mają postać sylogizmu, sylogizmy zaś według Arystotelesa były dowodami prawdziwości sądów, zatem Tomaszowe „dowodziły” prawdziwości sądów, mówiących, iż jest coś, „co wszyscy nazywają Bogiem”.

Uczynienie możliwym dyskursu o Bogu, co istotnie bardziej oddaje zwrot samego Tomasza, mówiący, że jego sylogizmy to „drogi do Boga”, to tyle, co wykazanie istnienia racjonalnych podstaw dociekania o „przedmiocie”, czyli o tym, co jest domeną i celem teologii. Ale tak jak sąd nie dowodzi istnienia czegokolwiek (prócz naszych wyrażonej w nim opinii czy przekonań), tak gdy już snujemy rozważania na temat czegoś istniejącego realnie jako wyróżnionego w świecie indywiduum, dociekać możemy „nieskończonych” (leżących w nieskończonej przeszłości i przyszłości) przyczyn jego zaistnienia (przyczyn jako składowych) i wówczas każdy przedmiot (w nieskończoności) jest bytem lub – jak wyraża to panteizm Spinozy – Bogiem (czyli Bóg „jest wszystkim”). Inaczej mówiąc, możliwość myślenia na sposób transcendentalny jest w sobie kreatywna absolutnie, czyli umożliwia „pomyślenie” każdego przedmiotu albo, gdy chcemy definitywnie odróżnić myślenie

od wyobrażania, pomyślenie każdego możliwego teoretycznie lub dla teorii, co już automatycznie niejako powoduje stawianie przed teorią naukową wymogu ogólności. Spełnia go tylko teoria poprawnie sformułowana (jak dla przykładu teoria kwantów, która nie dość że jest dostatecznie ogólna, to jeszcze nielokalna). Problemem jednak w myśleniu (i poznawaniu) naukowym jest coś innego. To mianowicie, jak pogodzić kryteriom ogólności z zasadą indywidualności odnoszącej się nieuchronnie do każdego przedmiotu.

Najbardziej nawet prosty namysł podpowie nam, że czym innym jest przedmiot teorii, a czym innym ten, którego istnienie percypujemy (w końcu „teoria” to także sąd). Pomijając psychologiczne różnice między ludźmi, czy też różnice zdolności percypowania i idących w parze z nimi różnice przekonań, jedynym poziomem pożądanej obiektywności jest teoria, wspólnota opinii, sądu, na dodatek dająca się odnieść do „możliwego doświadczenia” (zwrot Kanta). Toteż gdy informacjom o percepcji towarzyszyć musi zaufanie, teorię każdy, kto tylko dysponuje odpowiednim przygotowaniem naukowym, winien móc ocenić obiektywnie i do tej oceny właśnie termin „obiektywne” (kiedy mamy na myśli poznanie) się odnosi. Jakby w oczekiwaniu na przemiany jakościowe w nauce, gdy zdaje się ona – jak ujął to Frank Wilczek – „na końcu początku”, przeświadczenie o obiektywnym poznaniu obiektywnie istniejącej rzeczywistości przechodzi do historii, albo też, mówiąc inaczej, coraz więcej miejsca w świadomości ludzi nauki zajmuje przekonanie, że mimo iż przecie istnieniu obiektywnego świata nikt nie przeczy, to jednak nasz związek z tymże światem jest na tyle głęboki, że w skrajnych obszarach rzeczywistości poznawanej nie możemy być li tylko obserwatorami. Zmiana paradygmatu nauki idzie w parze ze zmianami świadomości (lub tego, jak jesteśmy jej świadomi), ale ciągle aktualne jest pytanie tak o istotne cechy świadomości (oraz w jaki sposób wpływają one na nasze poznawanie), jak świata. Poniekąd pytania te pozostawia w zawieszeniu Roger Penrose, wyrażając przekonanie, iż „fenomen świadomości” powstał „na zewnątrz w świecie fizycznym” i „korzysta z procesu OR” [czyli z „obiektywnej redukcji” stanu kwantowego – dop. R.L.] [Penrose, 2004, s. 992]. Powiązanie obiektywnej redukcji z grawitacją daje

efekt iście porażający naszą wyobraźnię, gdyż redukcja, stając się grawitacją, umacnia zasadę antropiczną: gdyby nie było obiektywnej redukcji, nie byłoby grawitacji, gdyby nie było grawitacji, nie byłoby gwiazd i planet, gdyby nie było planet, nie byłoby Ziemi, gdyby nie było Ziemi, nie byłoby nas. Co jest więc do pomyślenia, jest też do wyobrażenia, ale w tym akurat wypadku, wbrew pozorom banału, problem naukowej natury jest nader ważki, gdyż dotyczy, związku matematyki z rzeczywistością albo pomyślenia za pomocą matematyki (i wypowiedzenia w jej języku) tego, co faktyczne. Dlatego Penrose stawia pytania, które w takich okolicznościach nasuwają się tyleż automatycznie, co uporczywie zarazem: co to jest rzeczywistość [Penrose, 2004, s. 988], którędy wiedzie do niej droga [Penrose, 2004, s. 971], a w konsekwencji niejako, jaki jest status ontologiczny teorii fizycznych (i jaki jest w nich widoczny wpływ mentalności).

Jeżeli „mentalność” będąca wynikiem świadomości także wchodzi w skład „fenomenu fizycznego” powstającego „na zewnątrz”, to jakie jest jej odniesienie konkretne do „zewnętrznego” świata? Nie chodzi oczywiście o to, gdzie jest w nim ona umiejscowiona, lecz o to, co miało w naturze wpływ zasadniczy na wykreowanie świadomości. Pytanie to, zadane w ślad za Regerem Penrose’em, w kontekście fizykalnego redukcjonizmu wydaje się źle lub zgoła bezzasadnie postawione, gdyż świadomość w takim światopoglądzie postrzegana jest tylko jako wynik złożoności funkcji układu zwanego mózgiem. Ale gdy zrezygnujemy ze stosowania zasady racji dostatecznej, nie tylko z powodów światopoglądowych, lecz z racji wyboru głębszego poziomu całkowicie przeciw przedmiotowym badaniom, to sama rzeczywistość narzuci nam konieczność odejścia od tej zasady i wówczas „zewnątrz” znaczy tylko tyle, że przekracza (świadomość) ograniczenia, jakie ma każde z naszych indywiduów i zarazem przekracza zasadę indywiduacji. Mówiąc inaczej, pojawienie się świadomości musimy traktować, bądź też rozumieć i rozważać, nie jako efekt mechanicznego wpływu czynników czy to zewnętrznych, czy wewnętrznych, lecz jako sytuację teoretyczną, obecną w akcie, czyli w nieskończoności, a zatem jako „sytuację” transcendentną, w której lub dla której istniała ona „zawsze” (tj. poza

indywiduami). W postulowaniu takiego rozumienia i interpretowania leży też analogia do problemów, jakich następcza mechanika kwantowa, co dla Rogera Penrose'a jest powodem (choć nie-uświadomionym) analogii procesów mentalnych i kwantowych. Jest jednak mało lub zgoła nieistotne, czy wpieryw założymy tożsamość myślenia z procesami kwantowymi, jakie zachodzą w mózgu, czy też odwrotnie, wpieryw założymy „zewnętrzny” (w wyjaśnionym wyżej znaczeniu) status świadomości. To, co istotne, tak czy inaczej sprowadza się do problematyki procesów kwantowych albo tylko tak rozumiany problem myślenia (i świadomości) da się ująć w ramy teorii. Powodem lub przesłanką tego jest prozaiczne słówko „punkt”.

Od czasów Pitagorasa punkt traktowany był jako odpowiednik liczby 1, tym samym jako podstawowy element konstrukcji matematycznych. Z łatwością wyobrazić możemy sobie przeprowadzane przez punkt linie proste, wyznaczające odcinki punkty na prostych, konstruowanie trójkątów, kwadratów, badanie zależności, stosunków między nimi zachodzących, aż po naliczanie liczb kwadratowych i sześciennych (jak czynili pitagorejczycy). Słowa punkt używać możemy dla określenia położenia, wynikania, oznakowania czegoś i wydaje się ono bardziej elementarne lub podstawowe dla początku konstytuowania ontologii przedmiotu niż wydedukowane przez Schellinga pojęcie granicy. Jednakże intuicyjne rozumienie terminu punkt stanowi zarazem podpowiedź, iż nie może on spełniać funkcji kategorii ontologicznej, gdyż z tego powodu, że nie ma otoczenia, nie ma też znaczenia fizycznego, a wyłącznie abstrakcyjne, matematyczne. Używanie go w potocznych zwrotach nie stanowi także o wartości ontologicznej, choć odzwierciedla jakieś funkcje myślenia, takie chociażby, które czynią zadość naszej potrzebie sytuowania przedmiotu poznania. Jednakże abstrakcyjny charakter może znaczyć także tyle, co zwodniczy.

W przypadku geometrii euklidesowej jej konstrukcja wpieryw uchodziła za idealną, później za wyidealizowaną, wreszcie, po pojawieniu się geometrii nieeuklidesowych stwierdzono, że jej zastosowanie jest ograniczone wyłącznie do poręcznych przedmiotów skali makro. Podobnie jak inne pojęcia ogólne, także punkt

można na wiele sposobów definiować i definiowanie rozwijano jakby wraz z narastającym przekonaniem (bodaj od czasów Gaussa) o zawodności tego narzędzia, którego podstawy wymyślili starożytni. Ostatecznie na styku zagadnień zakresu stosowania aparatury matematycznej i jej formalnego języka oraz ontologii i jej adekwatności do poznawanego przedmiotu pojawiać się zaczęło w XX wieku spostrzeżenie o konieczności zmian jakościowych w nauce. Lee Smolin podjął wyzwanie eksplikacji tego wyczuwanego, póki co, zjawiska w fizyce, sięgając do monadologii Leibniza.

Nieokreśloność monady, definiowanej jako minimum metafizyczne, może przywodzić na myśl szukania podobieństwa do obiektów teoriokwantowych. Jednak nieokreśloność znaczy tyle, co wskazanie możliwości (otwartej drogi do...) formułowania teorii, gdy nieoznaczoność dotyczy obserwacji obiektu, przy użyciu parametrów pędu i położenia. Dlatego monada z definicji obiektem nie jest i obserwacji „zewnętrznej” nie podlega. Niemniej z racji jej teoretycznej jedności możemy o niej mówić w odniesieniu do innej, choć tylko przez porównanie (u Leibniza jest to możliwe dzięki różnicom jakościowym między monadami), i w końcu o ich wielości.

Skoro punkt w mechanice kwantowej ma bardzo urozmaicone otoczenie, to zapewne dlatego, że zależy ono od teorii, która otoczenie to wypełnia. Nie przestaje być on wszakże tym samym co punkt rozumiany intuicyjnie, w przeciwieństwie do obiektu świata kwantów, którego intuicyjnie nie zrozumiemy. Mirosław Chrostowski, chcąc przybliżyć nam powody takiego niezrozumienia, porównuje obiekt teoriokwantowy, który znajduje się w stanie superpozycji do obracającej się szybko monety: „nie da się powiedzieć, czy moneta ma w nim [w obrocie – dop. R.L.] wartość »0« czy »1«” [Chrostowski, 2008, s. 21], gdyż nie widzimy ani orła, ani reszki. Dodaje jednak: „gdybyśmy zrobili obracającej się monecie zdjęcia dostatecznie szybkim aparatem, zobaczylibyśmy, że obiekt wciąż ma dwa stany, orła i reszkę, które wcale nie znikły. Natomiast superpozycja nie jest zwykłą mieszaniną stanów pierwotnych. To zupełnie nowy stan, w którym moneta – gdyby podlegała prawom mechaniki kwantowej – naprawdę byłaby jednocześnie

i reszką, i orłem, w każdym miejscu i w każdej chwili. Na żadnej fotografii z superkamery nie zobaczylibyśmy ani reszki, ani orła, bo ich po prostu by nie było. Superpozycja jest tym zjawiskiem kwantowym, które umiejętnie wykorzystane pozwoliłoby zwiększyć wydajność komputera kwantowego wielokrotnie” [Chrostowski, 2008, s. 21].

Stan superpozycji teoretycznie może trwać w nieskończoność, choć w eksperymencie łatwo ulega zaburzeniu. Dla wielu fizyków obiekt teoriokwantowy nie jest monadą (badaj wyjątkiem jest Lee Smolin), co znaczy przede wszystkim, że może obiekt taki mieć otoczenie i chociaż może także być „punktem”, nie jest tym samym co punkt matematyczny, którego otoczenie jest nieskończenie bliskie. Fizycy nie lubią, gdy w ich obliczeniach pojawia się nieskończoność, acz można powiedzieć także inaczej: trudno byłoby w nieskończoność oczekiwać wyników eksperymentu. Jednakże, jako że w konfrontacji świata kwantów i świata makro liczy się perspektywa, powiedzieć możemy, iż nieskończoność jest także kwestią perspektywy. Z perspektywy nieskończoności kot ze słynnego eksperymentu Schrödingera jest ani żywy, ani martwy, lub też zarazem martwy i żywy, jest to jednak perspektywa innego czasu, czasu boskiego.

## II. CZAS BOSKI

Gdy w swoich rozważaniach na temat bytu jako takiego w dziele znanym obecnie pod tytułem *Metafizyka* (tytuł taki nadał dziełu wydawca, Andronikos z Rodos) dotarł Arystoteles do problematyki teologicznej, próbował sobie wyobrazić, co też robi i o czym myśli wieczna istota, czyli Bóg. Nie skorzystał z podpowiedzi Platona, podług którego boski kreator, czyli Demiurg, stworzył świat wraz czasem (co by znaczyło, że pytanie o działanie i myślenie boskie dotyczy tylko jakiejś części „wieczności”), lecz starał się dociec, jak pracuje umysł (być) trwający, bez warunków początkowych, rzeczywistość wiecznie, mając do dyspozycji takie rozumienie wieczności, jakie intuicja tylko mogła podówczas myślącemu człowiekowi podpowiedzieć. Zastrzegając, że stwarza to „pewne problemy”, stwierdza wpraw, iż „boski Rozum” wydaje się „najbardziej boski ze wszystkich rzeczy”. Stosując zasadę eminencji, stworzył filozof przed sobą możliwie najszersze pole widzenia i zadał pytanie: „o czym On myśli” [*Metafizyka*, 1074b], odpowiadając zgodnie ze wspomnianą zasadą, iż niewątpliwie „myśli o tym, co jest w najwyższym stopniu boskie i najwartościowsze”, a jeżeli „rozum boski nie jest aktem myślenia, lecz potencją, można rozsądnie przypuścić, że ciągłość myślenia jest dlań nużąca” [*Metafizyka*, 1074b]. „Rozsądnemu przypuszczeniu” trudno zaprzeczyć, bo możemy sami stwierdzić, jak permanentne myślenie byłoby dla nas nużące. Lecz przecie nie o ludzki rozum i ludzkie myślenie chodzi. Zatem czy rozstrzygnąć ma różnica między myśleniem rozumianym jako akt a myśleniem rozumianym jako potencja? Jaki jest jednak w obydwu

przypadkach przebieg i tematyka myślenia? Podobnie w XX wieku Stephen Hawking zapytany o cel swoich dociekań odpowie, że chce zrozumieć, „jak myśli Bóg”, zaś Michio Kaku [2010] wskaże na kilka analogii do „boskiego czasu”.

Ukrytym podłożem refleksji Arystotelesa była chęć odgadnięcia myśli Boga. Ten naiwny i czczy na pierwszy rzut oka zamiar miał jednak swoje źródło w czymś, co ponownie nazwać możemy intuicją (lub intuitywną przesłanką) myślenia człowieka dociekliwego, stawiającego pytania, a sposób, w jaki to czynił, miał wpłynąć na wytyczenie kierunku, w jakim podążała cywilizacja Zachodu, rozwijając filozofię i kreując niejako przy okazji dyscypliny nauki. Tak więc pytanie „jak i o czym On myśli” ma u podstaw przekonanie o istnieniu dających się pomyśleć praw natury, a zatem praw racjonalnych. Nie był to pomysł oryginalny i nowy, bo Grecy znali pojęcie logosu, odpowiadające takiej hipotezie czy stanowisku, a pitagorejczycy wręcz wypracowali, by tak rzec, drogi do Boga (i bogów), do jego (ich) myśli (przez matematykę) i uczuć, emocji (przez misteria). „Droga przez matematykę” nie jest z kolei pomysłem przebrzmiałym, bo współcześnie matematyk i fizyk teoretyk Stephen Hawking, mówiąc o swoich badaniach, także (acz z pewną dozą humoru), prezentuje takie przekonanie, przecie nie jako jedyny będąc „mostem” między starożytnymi a naszymi czasami, gdyż filozofia Rogera Penrose’a (także matematyka i teoretyka fizyki) niemal wyrasta z głównego wątku filozofii Platona. Pochopny byłby jednak wniosek, że nie odeszliśmy zbyt daleko od tego, co było wiedzą o świecie, jaką znali Grecy, gdyż zarówno w formułowaniu teorii, jak i w empirii różnica wiedzy jest wręcz przepaścią. Jednak bez obaw postawić możemy tezę, że niewiele, albo zgoła wcale nie jesteśmy inni jako ludzie, a tylko środki technologiczne życia zostały (przez ludzi oczywiście) zmienione. Czy zmieniło się nasze myślenie, analizowane i rozumiane poza obyczajem (lub jak dzisiaj byśmy powiedzieli, niezależnie od kultury), czy zmieniły się nasze *modi* (podług Carla Gustava Junga psychologiczne, archetypowe wykładnie) myślenia?

Gdy to, co zwiemy myśleniem, zależy od przedmiotu, winniśmy raczej mówić o wyobrażeniach. To one zaprzatają nasze

umysły i pchają nas ku odkryciom, wynalazkom, tyleż z tego powodu, że ułatwiają nasze życie, ile też w najbardziej odległej perspektywie dla zabezpieczenia naszej egzystencji i dla zachowania gatunku. Zatem znużenie, o którym pisze Arystoteles, jako że jest myśleniem o czymś, dotyczy wyobrażania. Toteż czyni on zastrzeżenie: „Być bowiem aktem myślenia i być przedmiotem myśli to nie to samo” [*Metafizyka*, 1074b].

Akt myślenia nie jest odnoszony do przedmiotu materialnego, nawet wyobrażanego. Dlatego „boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu” [*Metafizyka*, 1074b]. Myśli o sobie nie przedmiotowo, lecz podmiotowo. Jak to jest możliwe, jak się dokonuje, znajdujemy dalej u Stagiryty: „nie ma różnicy między przedmiotem myśli a myślą w przypadku tworów niematerialnych, wobec tego myśl boska i jej przedmiot będą te same, tzn. będą tworzyć jedność” [*Metafizyka*, 1074b].

Dążenie do uzyskania i zachowania jedności samego myślenia nie jest nam obce, a zdaniem Junga istnieje widoczny motyw w symbolice działań umysłu i jest nim mandala. Także do całości zmierza nasze poznawanie świata (co dla niektórych teoretyków stało się przesłanką przekonań, choć powinniśmy powiedzieć, że raczej marzeń o możliwości sformułowania „teorii wszystkiego”, co komentuje Paul Davies stwierdzeniem, że gdyby istniała jedyna teoria ostateczna, Bóg byłby zbędny [Davies, 2008, s. 225]), i na intuicji całości (Jedni według Parmenidesa) się zasadza. Bez tej intuitywnej przesłanki i podstawy każda myśl byłaby *precedenssem*. Tak więc „jedności” (jedni, całości) dotyczy tylko intuicja, tylko ona ją prezentuje, ujmuje lub – by tak powiedzieć – rozumie, choć intuicja specyficzna, bo poznawcza (Parmenides na nią wskazał, ale wyjaśnił funkcję i znaczenie dopiero Immanuel Kant, nazywając naocznością), będąc przez to także syntezą *a priori* (według Kanta), czyli umożliwiającą syntetyzowanie i syntetyczne wnioskowanie. Bodaj prościej ujął to Arystoteles: „...myśl ludzka albo raczej myśl bytów złożonych istnieje w pewnym okresie czasu (bo nie posiada swego dobra w tym czy w innym momencie, lecz jej najwyższe dobro, będące czymś różnym od niej, osiągnane jest w całym okresie czasu),

tak myśl boska myśli samą siebie przez całą wieczność” [*Metafizyka*, 1075a].

Znając tok rozumowania Arystotelesa i sposób rozwiązywania problemów, z jakimi przyszło mu się borykać, możemy dodać, że „dobro” to cel (myśl więc zmierza do jakiegoś „dobra” jako do swojego celu, analogicznie jak w przypadku, gdy „miejsce” jest czymś, do czego zmierza, jak pisał, każda rzecz (przedmiot) ze względu na swoje dobro; zauważmy tutaj, że nieznanym było wówczas pojęcie grawitacji, zatem spadanie ciała „w miejsce”, jak rozumował, odbywało się ze względu na jej „dobro”).

Obserwowanie i poznawanie świata, gdy ma się do dyspozycji tylko fizykę jakościową (Arystoteles był twórcą takiej właśnie fizyki), jest jak poszukiwanie „dobra” (następny punkt rozważań filozofa ma tytuł „O istnieniu Dobra w świecie”). Dobrem myśli jest „całość”. Ta jest dostępna tylko intuicji, a intuicyjne (intuitywne) myślenie to kontemplacja. Zatem kontemplacja jest „dobrem”, do którego zmierza nasze myślenie. Nie musi mieć ona charakteru religijnego czy filozoficznego, gdyż przecie jest nią także namysł głęboki w nauce. Dla Rogera Penrose’a myślenie w chwilach natchnienia ma „uderzający aspekt”, jest nim mianowicie „jego globalny charakter” (przykładem podawanym przez tegoż autora jest pomysł, na jaki wpadł Poincaré: „idea, która przyszła mu do głowy w mgnieniu oka, obejmuje ogromny zakres matematyki”) [Penrose, 1996, s. 463].

Skoro myśl boska jest aktem (potencją w kontekście myślenia o przedmiocie), a ten jest wieczny, czyli pozaczasowy, to czy kontemplacja także jest aktem, a więc myślą poza czasem? (Interesującą i trochę rozrywkową lekturą może być książka Iana Wilsona *Mind out of Time*). Czy wówczas, gdy mówimy o czymkolwiek poza czasem, czy to „coś” rzeczywiście jest, a więc do jakiej to rzeczywistości należy „boski umysł” lub też jakiej rzeczywistości dotyczy kontemplacja, gdy jej efektem staje się częstokroć olśnienie, odkrycie, nowa idea, lub wręcz teoria?

Zaufanie do nauki jest bodaj wystarczającym powodem po temu, by negować istnienie jakiegokolwiek pozaczasowego bytu. Czas wydaje się kategorią dobrze ukonstytuowaną i usytuowaną w nauce, niezbędną zwłaszcza w badaniach empirycznych, gdyż

obserwacja polega na ustaleniu następstwa zdarzeń mierzonych w czasie właśnie. W badaniach teoretycznych natomiast uzasadnianie istnienia czasu przyjmuje kształt formalnej refleksji nad jego właściwościami. Czy jednak nie powtarza się wówczas jakaś archetypowa historia analizy związków formalnych abstrakcji, idei, symboli, które sami przecież tworzymy? W ferworze dyskusji lub dociekań uchodzi to naszej uwagi i zapominamy nawet, że znane nam są przekazy o sporach na temat liczby aniołów (lub diabłów) na czubku szpilki. Ale twórcy filozofii zadbali o pomyślną przyszłość swojego „wynalazku”, toteż pojęcia, terminy języka filozofii nie tylko są definiowalne, lecz także ich użycie jest dobrze uzasadnione. Czy wraz z obecnością terminów greckich w języku nauki współczesnej obecne jest w niej nadal takie uzasadnianie, jakie mieli starożytni?

Uzasadnienie empiryczne pojęcia czasu nie zaprzętało zbytnio umysłu Platona czy Arystotelesa, bo i eksperyment naukowy nie istniał (choć po starożytnych pozostały ślady konstrukcji, które nawet obecnie mogą nas wprawiać w zdumienie i podziw), lub przeprowadzać go mogli ewentualnie tylko w wyobraźni (było to także ponoć ulubionym zajęciem Alberta Einsteina, jako tzw. „eksperyment myślowy”). Ale uzasadnienie teoretyczne „wyobrażone” przez Platona, tego „wynalazcy filozofii”, jak wyraził się Norbert Whitehead (a podane w postaci mitu), takie mianowicie, że Demiurg stworzył świat wraz z czasem, we współczesnej kosmologii znajduje swoją analogię, a czas według filozofa jest w tym opisanym przez niego dziele stworzenia „naśladowaniem wieczności” (gdy sam nie jest wieczny). Bardziej interesujące i inspirujące jest przedstawienie pomysłu istnienia „świata liczby” (do którego często nawiązuje Penrose), będącego wskazaniem na możliwość dyskursywnego zapisu struktury logosu (wraz z zasadami; zasadzie diady dwójka... itd., zatem są one logicznie wcześniejsze niż liczby), czyli, mówiąc językiem współczesnym, zobrazowania, odtworzenia i opisu działań intelektu.

Platon szukał sposobu wyjaśnienia związku między myśleniem intuitywnym i dyskursywnym, jakby zagadką dla niego

było, skąd się bierze dyskurs i jakie jest pochodzenie „wiedzy”, z której ona (jako z możliwości) wynika. Arystoteles nie przyjął odpowiedzi mitologicznej swojego mistrza (o „przypominaniu”), lecz znalazł własną, pod postacią „myślenia boskiego”, czyli kontemplacji, będącej jakby naszym uczestnictwem w boskim działaniu (myśleniu). Uczestnictwo to jest sporadyczne, bo nikt z nas nie jest bytem wiecznym, ale jest też uczestnictwem w wieczności, jak wychodzenie z ram czasu, jak ich przekraczanie. Czy w związku z tym jest też transcendowaniem czasu? Na takie pytanie, acz nie z powodu dylematu Arystotelesa, da odpowiedź dopiero w XX wieku Stephen Hawking. Ale Arystoteles nie tylko daje inspirujące przykłady refleksji, lecz także antycypuje poglądy współczesnych nam kosmologów, pod postacią (istniejącej już w wielu wariantach) zasady antropicznej. W jego *Fizyce* czytamy: „Mógłby też słusznie ktoś zapytać, czy istniałby czas, czy nie, gdyby dusza nie istniała? Bo gdyby nie było kogoś liczącego, to by również nie było tego, co się 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 dadzą się ująć w liczbę, wyznaczają czas” [*Fizyka*, 223 a].

W wypowiedzi Arystotelesa wyraźnie pobrzmiewa nuta nauk Platona. Dusza, jako forma ciała, a zatem coś analogicznego do idei lub zasady (albo też synteza obydwu), istnieje w naturze, należy do świata realnego, choć nie przedmiotowego (byłoby zresztą wielce niewygodne i krępujące brać czyjaś duszę za rękę). Roger Penrose jest pewien, że świadomość i umysł nie są tym samym co mózg, lecz nie potrafi dociec istoty świadomości (i umysłu), mimo że kierunek jego poszukiwań rysuje się obiecująco (prowadzi do świata kwantów). Stagiryta był pewien (a jego pewność wskazuje na to, że wyrastała z osobistych doznań), że umysł jest tym samym co dusza, że tylko ona myśli, a jej myślenie pochodzi z natury, czyli – dodajmy – wyprzedza indywiduum. Zatem indywiduum (nasze ego) jest we wszech miar jakimś przypadkiem w naturze i nic dziwnego w tym, że wielu uważa, iż przypadkiem dla nas niekorzystnym,

bo będącym wbrew naturze samej. Niejako myśląc też w taki sposób, Arystoteles z przekonaniem stwierdza, że Bóg nie tylko nie myśli o indywiduach, ale też indywiduów nie kocha (w: *O duszy*), a sam jest kochany i na to zasługuje.

Rozumienie natury w kontekście nieprzedmiotowym i nieilościowym zainicjował Sokrates. Zapewne zapytany, jak wpadł na to, że poznawanie natury przez obserwację prowadzi donikąd, powiedziałby z właściwą sobie ironią, że podpowiedział mu to jego Daimonion. Zwrócenie się ku człowiekowi, wsłuchiwanie się w „głos wewnętrzny”, spowodowało zainteresowanie tym, co może poznać intelekt (hasło Sokratesa „poznaj samego siebie” miało znaczenie nie tylko psychologiczne i terapeutyczne). Wątek przewodni dociekań po Sokratesie przejął Platon, modyfikując źródła argumentacji, oraz Arystoteles, wprowadzając już „pojęcia dojrzałe” (by posłużyć się zwrotem Hegla) w miejsca mitów. Platon, wiedziony intuicją lub mówiąc inaczej, wykorzystując przesłankę intuitywną myśli dyskursywnej (a jest ona obecna w jego dialektyce), oczyma wyobraźni „widzi” początek czasu. Posługuje się jednak logiką dwuwartościową; jednia, indyferentny stan bytu, nie zawiera sprzeczności, a zatem i zmian, które muszą zachodzić w czasie. Początek był więc w mniemaniu filozofa jeden, co odpowiada współczesnemu twierdzeniu kosmologów o jednym, dobrze dostrojonym przy doborze parametrów, początku naszego Wszechświata, różnego od wszechświatów równoległych albo siostrzanych (według Hawkinga). Arystoteles przejął logikę Platona i także wiedziony intuicją „widział” początek czasu, wiążąc go ze zmianą i ruchem. Wyobrażenia te wpisane były w grecką „kulturę widzenia”, w której przedmiot musiał być skończony i możliwie idealny, dobrze wykonany (nawet Demiurg według Platona działał jak rzemieślnik, składając z elementów najlepszy, „bo nie znał zazdrości”, czyli nie chciał nikogo w dziele stworzenia naśladować świat). Ale „początek” postulowany jest tylko wtedy, gdy stosowana jest w dociekanii logika dwuwartościowa. Nie dostrzeżę tego na przykład C.F. von Weizsäcker, dociekając istoty nauki Parmenidesa [Weizsäcker, 1978], mimo iż czyni słuszne spostrzeżenie, że z „metafizyki dwóch principiów” (jedni i diady) powstało

jakieś „rozwinęte matematyczne przyrodoznawstwo” [Weizsäcker, 1978, s. 490]. Zauważyć należy, po pierwsze, że nie „jakieś”, lecz całe, funkcjonujące i rozwijające się przynajmniej do końca XX wieku matematyczne przyrodoznawstwo, po drugie, jako że podporządkowane było „metafizyce dwóch principiów” (czyli, jak to tutaj ujmujemy, logice dwuwartościowej), szło za nim całkowicie bezwiednie i zgoła niepotrzebnie nasze (należałoby chyba dodać, że ludzi Zachodu) „wyobrażanie”. Dlatego „początek” jest nie tyle czymś do pomyślenia, ile do wyobrażenia i bynajmniej nie *a priori* koniecznym.

Od ukazania się książki Weizsäckera wiele się w nauce zmieniło. Myślą wartościową jest w tym dziele powiązanie problemu rozumienia teorii kwantów z filozofią starożytnych Greków, głównie Parmenidesa, Platona i Arystotelesa, i wykazanie, że tam tkwią ciągle korzenie zachodniej nauki, od których nie potrafimy się oderwać, mimo świadomości ograniczeń, jakie zależność taka za sobą pociąga. Dla przykładu możemy posłużyć się cytatem: „Jeśli w ogóle musi być coś takiego jak początek [...] musi on być jeden”. Autor tych słów nie pyta nawet, czy możemy po prostu użyć liczby mnogiej, i kontynuuje, zmierzając do konkluzji dotyczącej myśli Parmenidesa: „W jaki jednak sposób początek może być Jeden [ów „sposób” bodaj jest tutaj prawdziwie problemem – dop. R.L.], jeśli wydziela z siebie (pociąga za sobą, wyjaśnia) Wielość? Jeśli początek ma być Jeden, w takim razie nic poza nim być nie może. Musi on być wszystkim: jedynka jest całością. Otośmy doszli do Parmenidesa z Elei. Lecz czy rzeczywiście jesteśmy już przy nim?” [Weizsäcker, 1978, s. 492].

Wyrażona na końcu powyższego cytatu wątpliwość jest rozwijana w podsumowaniu wcześniejszego dyskursu autora: „Doszliśmy do wniosku, który jeśli jest prawdziwy, przeczy wszystkiemu, od czego zaczęliśmy. Dyskursywnie słuszną konkluzją byłoby, że dokonaliśmy *deductio ad absurdum*: nie może być parmenidowskiego Jednego, a więc również jedynego principium, a więc w ogóle żadnego principium w ścisłym sensie. Nie doszliśmy do Parmenidesa” [Weizsäcker, 1978, s. 492].

Argumentowanie przy użyciu „jeśli” i „jednak” (jak określa Weizsäcker swoje dociekania, przywołując też zwrot Heideggera –

„argumentowanie wokół”) jest jak ślad dwuwartościowej logiki, która tok myślenia wytyczała. Nie doprowadziła do zbliżenia się do idei Parmenidesa, gdyż nie jest ona ideą logiczną, lecz intuicją. Zatem inicjuje logikę i dyskurs, ale nie wprowadza do nich żadnych elementów analitycznych. Wprowadza natomiast element syntetyczny lub inaczej – w każdej analityce element ten jest *a priori* obecny, jako synteza *a priori*. Gdy więc następuje trudności zrozumienie wprowadzonego przez Kanta zwrotu synteza *a priori*, pomocne będzie rozpoznanie etymologii słowa synteza (od greckiego terminu *syn*, czyli Jednia, jak czyni to np. Heidegger) lub wyobrażenie sobie, że cokolwiek ktoś myśli (i cokolwiek myśl wyobraża), odnosi to zawsze do szerszego kontekstu, ostatecznie do jedności, bez intuicji (wyobrażenia) której tak myślenie, jak i wyobrażanie byłyby incydentalne.

Bez wątpienia nasze postrzeganie świata makro (w którym wszystko jest dającym się wykorzystać skończonym przedmiotem), użycie przedmiotu kojarzone być musiało z poznawaniem i uzyskiwaniem oraz gromadzeniem informacji i umiejętności. Ale dopiero abstrahowanie z informacji, uogólnianie przesłanek empirycznych tworzyło wiedzę, jako wiadomość, którą można ująć, przedstawić i przekazać pod postacią symboli, czyli za pomocą języka. Dlatego wiedzę często w filozofii kojarzono z wiarą, gdyż abstrakcja jest tym, co umysł ogląda najbardziej bezpośrednio, w postaci wysublimowanej, acz konkretnej, idealnej i realnej zarazem, pozadyskursywnej, ale w logicznych korelacjach, wiadomości jak z innego świata, „świata idei”. Czy postulowanie teoretyczne (lub interpretacje badań teoretycznych) istnienia światów równoległych nie ma w takim myśleniu przypadkiem swojego źródła?

Carl Weizsäcker ukazuje nam „dzień powszedni nauki”, pisząc, iż fizyka „polega na sądach ogólnych, których w tej ogólności nie można potwierdzić ani też z logicznym rygorem sfalsyfikować doświadczeniem” [Weizsäcker, 1978, s. 493]. Fizycy wierzą jednak w moc eksperymentu, nie tylko myślowego, a postęp technologiczny niesie nadzieje na coraz to nowsze odkrycia, potwierdzające przewidywania teorii. Pozostaje jednakże w poznawaniu

odwieczny niemal motyw, który wspomniany autor nazywa „postrzeganiem naukowym”, a to nie dotyczy percepcji zmysłowej aktualnej, lecz potencjalnej (potocznie się wyrażając) i spodziewać się winniśmy, że możliwej (lub, korzystając ze zwrotu Kanta, możliwego doświadczenia), co źródłowo rzecz biorąc, jest „postrzeganiem postaci” [Weizsäcker, 1978, s. 493]. Sięga ono daleko, w nieznanne obszary myśli, wyobraźni i rzeczywistości, jakby przywołując archetypy lub sprawdzając logiczne możliwości istnienia czegokolwiek, co jest „do pomyślenia”. Jak jednak to, co jest „do pomyślenia”, odnosi się do rzeczywistości, jak i jaką rzeczywistość oddaje? Z problemem tym boryka się Weizsäcker, poszukując odpowiedzi na pytanie, czym jest prawda (w części trzeciej swej książki), aby w końcu stwierdzić, że jest nią przystosowanie człowieka do życia w świecie [Weizsäcker, 1978, s. 402], a jej formułowanie zależy od okoliczności, celów itp., bo „żaden zasób ludzkiego poznania nie ma niezmiennej »niszy ekologicznej«, w której byłby absolutnie prawdziwy” [Weizsäcker, 1978, s. 401]. Dla człowieka zatem prawda absolutna nie istnieje, a nawet jeżeli ma ona jakiś status w świecie, nie będzie nam dostępna. Nic więc nie pozostaje nam innego, jak zadowolić się „poglądem ludzi” (nawiązując do Parmenidesa), a w nim postrzeganiem postaci: „Lecz również wielkie nowe kroki w nauce polegają na takich postrzeżeniach postaci dotąd ukrytych, którym przypisujemy znamiona prostoty, ogólności i abstrakcyjności” [Weizsäcker, 1978, s. 493].

Ilustracje poetyckie (w filozoficzny wymiar ujęte) takiego postrzegania w starożytności znajdujemy u Parmenidesa i Platona. W historii filozofii często ich systemom nadaje się miano nauki, choć raczej z tego powodu, że czegoś przecie nauczali. Nauczanie wynikało jednak także z jakiegoś poznawania, innego niż filozofów przyrody, bo z poznawania postaci „o znamionach ogólności i abstrakcyjności”. W mitologicznym jeszcze świecie, w którym Grecy prowadzili dyskurs, używając niedojrzałych pojęć, takie postaci, jak bogini ukazująca Parmenidesowi świat Prawdy lub Demiurg w dialogach Platona, były alegoriami. Prócz wzbudzania estetycznego poruszenia te postaci dawały także do myślenia. Poemat Parmenidesa zapewne powodował u czytającego refleksję

nad tym czy posiada „widzenie całości” (czy ma zdolność postrzegania synoptycznego), lektura dialogów natomiast, prócz nauki myślenia dialektycznego, bodaj zadumę nad sensem tego świata, istniejącym od jakiegoś podjętego z rozmysłem i w czystej intencji „czynu”. Demiurg to także postać mitologiczna, której Platon nie utożsamiał z Bogiem. Stwarzając świat według wzorów idei, postępując wobec zasad i mając do dyspozycji jakąś pierwotną substancję, nie dokonał tego dzieła z nicości. Ale czy istotnie inaczej wyglądało tak zwane stworzenie z nicości? Nie można powiedzieć, że Bóg nie stosował „zasad”, czyli że postępował niezależnie od logiki. Różnica między aktem Demiurga a aktem Boga polega raczej na czymś innym, na tym mianowicie, że Bóg jest obecny w świecie (teologowie spirali się tylko co do tego, czy ingeruje w losy świata), natomiast Demiurg, jak rzemieślnik po wykonaniu swojego dzieła, jest obserwatorem zewnętrznym. Jest jednak możliwe, jak pisze Michał Heller, że żyjemy w takim właśnie, „zamkniętym wszechświecie Friedmana”, gdyż „dane obserwacyjne takiej możliwości nie wykluczają” [Heller, 2002, s. 86].

Gdy dla wyjaśniania niektórych właściwości Wszechświata niezbędne jest przyjęcie lub postulowanie istnienia obserwatora, Demiurg wydaje się wygodną hipotezą metafizyczną, intuicją ukrytą w micie. Komfort myślenia wszakże pociąga za sobą taką niedogodność, że przyjmujemy zarazem, iż Wszechświat nie tylko jest zamknięty, ale jest też przedmiotem, tzn. że do jego opisania wystarcza ontologia tradycyjna. Natomiast „obecność” Boga nie wyklucza przedmiotowości teoretycznej świata (tego, że może być przedmiotem badań naukowych), ale wyklucza klasyczną ontologię (nie tę, którą implikuje mechanika kwantowa), spełniając też warunek „obserwacji”, ważny w kwantowej kosmologii. Michał Heller nie wiąże Boga z obserwacją świata nie-przedmiotowego, pisząc: „Kosmologowie chętnie używają metafory Boga, stwarzającego świat. Ponieważ wielu czytelników bierze tę metaforę zbyt dosłownie, wolę posłużyć się Platońskim obrazem Demiurga, boskiego rzemieślnika, który, wpatrzony w świat odwiecznych idei (matematyki!), konstruuje wszechświat” [Heller, 2002, s. 86]. Ale intuicja Platona była inna niż współczesnego teoretyka, bo

matematyka według filozofa starożytnego jest wynikiem zasad, w hierarchii ważności logicznej stoi niżej, gdyż jest jednak już czymś „postrzegany”, a to, co postrzegane, z czegoś przecie wynika. Idee, choć wieczne, także podlegają zasadom. Są one co prawda materialem wypełniającym fenomenologiczne pole możliwości „rzeczy” do pomysłenia, ale podlegają regułom kojarzenia według zasad. Zatem kreacjonizm Demiurga i Boga różni się ostatecznie tylko tym, że pierwszy miał do dyspozycji jakiś substrat, drugi natomiast „nic”, które współczesny kosmolog może nazwać próżnią (ściśle ją przy okazji definiując).

Różnica w dysponowanym materiale nie jest dostatecznym powodem ewentualnego sporu. Natomiast jest nim sytuacja Kreatora, czyli obserwacja i uczestnictwo, bynajmniej nie banalne słowa i zjawiska na terenie mechaniki kwantowej. Ale Michał Heller ma więcej sympatii do Demiurga (Bóg jako osoba niezbyt przystaje do myślenia fizyków i kosmologów) z powodu wyobrażenia, że ten „dotyka osobliwości”, czyli jest stwórcą wszechświata jako jakiegoś przedmiotu „zewnętrznego”, w którym nie przebywa (nie jest więc żadną miarą „uczestniczącym”). Nawiązując do przekonań obecnych w chrystianizmie, powiedzieć możemy, iż nie staniemy po śmierci przed Demiurgiem, lecz przed Bogiem „uczestniczącym”, oraz tym, który wszystko widzi i słyszy, zna nasze uczynki, myśli i intencje. Jeżeli wyobrażamy sobie wszechwiedzącego obserwatora „zewnętrznego”, to wyobrażamy sobie naiwnie. Natomiast jest miejsce na wyjaśnienie takiej wiedzy w hipotezie mówiącej, że nasze mózgi działają na zasadzie komputera kwantowego, a jako takie mają wiedzę o nas, i gdy zasadne jest przypuszczenie, że tak samo działa Wszechświat „partycypujący” (według teorii J.A. Wheelera, o czym była mowa w mojej książce *Eseje 1* [2009]), to wyrażenie „stawać przed obliczem Boga” jest oczywistą przenośnią dla zrozumienia tego, co w nas samych jest **moralną pamięcią**, którą zwieemy sumieniem, szeroką świadomością, którą zwieemy jaźnią, umysłem, przez Platona i Arystotelesa nazywanym duszą. Pamiętamy także czas, lecz w świecie kwantów nie ma on znaczenia, toteż pamięć naszego mózgu, jako wspomnianego komputera, od czasu nie zależy (choć w życiu doświadczamy, jak pamięć słabnie

z czasem). Stworzenie przez Demiurga czasu byłoby zatem równoważne z kreacją świata makro, materii innej niż pierwotna, nieokreślona, jak *apeiron* postulowany przez Anaksymandra, a może i cząstek posiadających masę. Bóg natomiast, by pozostać przy tych porównaniach, byłby tylko twórcą „zasad” (które rozwinęły się później w matematykę).

\*\*\*

Lektura dzieł Schellinga, a zwłaszcza zapoznanie się z jego *Systemem filozofii przyrody*, skłonić nas może do refleksji nad źródłami naszej wiedzy o Wszechświecie, poza tą, której dostarcza astronomia i astrofizyka. Stosując wnioskowanie dedukcyjne „z Absolutu”, krok po kroku przedstawił Schelling dynamikę ewolucji rzeczywistej tak, iż odpowiada ona naszym przekonaniom o obecnym stanie uogólnionych (modelowych) hipotez na temat tego, jak Wszechświat się rozwijał. Od materii „pierwotnej”, poprzez korpuskularną i polową, światło, dające możliwość pojawienia się życia i inteligencji śledzić możemy wyobrażenia „epok”, przez które Wszechświat przechodził (zob. także [Liberkowski, 2007]). Nie ma w systemie filozofa miejsca na stwórcę typu Demiurga, jest tylko miejsce na Absolut, który równie dobrze nazywać możemy Bogiem. Mimo obrazowego przedstawienia przez Schellinga ewolucji rzeczywistej, Wszechświat nie jest oglądanym przedmiotem, nie ma granic ni brzegów, zaś jego stan początkowy (w sensie logicznym) jest w nim obecny, jak Akt według Arystotelesa lub początek, który, jak ujmuje to Heller, „jest wszędzie” (dodać możemy, że i zawsze) [Heller, 2002]. Zapewne konkretyzacja teoretyczna przedmiotu badań powoduje, że Demiurg jest odpowiednikiem współczesnego badacza, który co prawda odtwarza tylko proces kreacji, ale i w zaangażowaniu nieuniknionym wyobraźni widzi i „dotyka” tego, co za pomocą teorii próbuje opisać. „Oczywiście, Demiurg w swojej twórczej działalności musi w jakiś sposób dotykać osobliwości” [Heller, 2002, s. 86]. „Dotykać” oczywiście w przenośni, ale widzenie jest już doznawaniem bezspornym, gdyż „widzimy” działania przeprowadzane za pomocą liczby. Dotykanie osobliwości wyobraźnią to jak manipulacja obliczeniami, próby

dopasowywania języka do wyobrażeń lub na odwrót: „Mówiąc językiem teorii przestrzeni strukturalnych, Demiurg musi posługiwać się funkcjami rozciągniętymi na osobliwości. Ale wówczas, z jego perspektywy, wszystko redukuje się do punktu, cała historia wszechświata – od początku do końcowej osobliwości – staje się jedną chwilą. Demiurg, jeżeli zechce, może oczywiście zawęzić funkcje do czasoprzestrzeni (pomijając osobliwości), i wtedy, przyjmując perspektywę obserwatora wewnętrznego, może obserwować, co dzieje się w tym świecie” [Heller, 2002, s. 86].

Redukcja do punktu nie jest wcale złym efektem, bo po pierwsze przestrzeń składa się z punktów (choć nie każda), po drugie ewentualnie nowa definicja punktu jest wyzwaniem, a jedynym dyskomfortem dla teoretyka może być zniknięcie czasu (o możliwości bezczasowej fizyki zob. [Heller, 2001, s. 121-124]) lub jego utożsamienie z przestrzenią (z czym sobie radzi Hawking, wprowadzając do swoich teorii „czas urojony”), które nie przysporzy wszak zmartwień teologowi, gdyż „Teologowie już dawno twierdzili, że Bóg istnieje poza czasem i »z jego punktu widzenia« cała historia Wszechświata dzieje się »w jednym teraz«, a więc w pewnym sensie jest tylko chwilą” [Heller, 2001, s. 121-124]. Ciekawym efektem jest także możliwa zmiana miejsc, z obserwatora zewnętrznego, na wewnętrznego, z Demiurga obserwującego obiekt, jak się to czyni w nauce, na Demiurga „partycypującego”. Być może dlatego właśnie „kosmologowie chętnie używają metafory Boga”, będącego jednocześnie, czyli też poza czasem w dwóch sytuacjach naraz, a może także z tego powodu, iż kosmologia jest pokrewna dziedzinie pełnej metafor, jak pisze, czyli fizyce. Konsekwentnie, jeżeli nasz mózg działa jak komputer kwantowy, to poniekąd niezależnie od czasu. Jeżeli Wszechświat działa jak komputer kwantowy, to także poniekąd niezależnie od czasu. Demiurg jest istotnie „boskim rzemieślnikiem”, ale czy dzięki naszemu komputerowi kwantowemu jesteśmy partycypujący, „obserwowani” i jednocześnie obserwujący? Do tych pytań winniśmy dodać uwagę Hellera: „Przestrzegam jednak przed zbyt dosłownie rozumianymi teologicznymi interpretacjami zamkniętego modelu Wszechświata, podobnie zresztą jak i wszystkich innych modeli kosmologicznych

[nie od rzeczy będzie przypomnienie „modelu” Platona, który stwierdził, iż Wszechświat jako idealny musi odpowiadać idealnej bryle, jaką jest kula, a więc uwaga ta dotyczy także wypowiedzi filozofa starożytnego – dop. R.L.]. Interpretacje takie w najlepszym razie wskazują na niesprzeczność pewnych teologicznych lub filozoficznych koncepcji, ale ich wykorzystywanie do wyciągania wniosków wykraczających »poza ten świat« jest zawsze zabiegiem metodologicznie mocno ryzykownym” [Heller, 2001, s. 86-87]. „Nasz model [...] odgrywa rolę ważnego narzędzia badawczego”, dodaje cytowany autor, ale aż kusi przytaczać wypowiedzi o istocie, genezie i strukturze świata pochodzące z innych „nauk” tzw. ezoterycznych lub występujące na Dalekim Wschodzie, by zapytać o możliwość oceny racji i adekwatności wypowiedzi, a w rezultacie o nasze do nich zaufanie. Mylne przekonanie o tym, że rozstrzyga empiria, uwidacznia się przy spostrzeżeniu, iż owe „inne nauki” także bazują na doświadczeniu, choć oczywiście praktycznym, w przeciwieństwie do teoretycznego. Wspólny jest jednak głęboki namysł, będący doświadczeniem, także głębokim. Nie możemy deprecjonować nauki Zachodu, mimo chwil zwątpienia, jakie miewają badacze, jak i nie doceniać praktyki kontemplacyjnej, gdyż w obydwu przypadkach są to działania człowieka poszukującego. Praktyka lub teoria z jednej strony są kwestią wyboru zainteresowań, z drugiej wynikiem preferencji kulturowych. Być może jednak różnice te zniweluje wspomniany wyżej komputer, który naszą głębię doświadczenia, mimo iż zapewne długo ją będziemy sobie cenić, zastąpi niewiarygodną szybkością obliczeń.

Wyobraźmy sobie skonstruowanie komputera kwantowego jako wygodnego i wydajnego narzędzia, którego moc obliczeniowa przyćmi wszystko, czym człowiek dotąd dysponował. Ale jeśli istotnie jest tak, że takie komputery, jako nasze mózgi, już w naturze występują, to kto jest ich dysponentem? Czy w przypadku oczekiwań nowej konstrukcji nie mamy do czynienia z marzeniami naszego ego, czyniącego użytek z komputerów obecnie dostępnych, marzeniami o coraz to wygodniejszym życiu, o coraz to szybszych pojazdach itd.? Jeżeli skonstruowanie maszyny okaże się niewykonalne, na pocieszenie pozostanie nam nasza własna inteligencja,

a jest ona wcale wydajna, jak pokazują naukowcy z University of Bristol i z Massachusetts Institute of Technology, którzy zaproponowali algorytm kwantowy wykorzystujący „sprytny pomysł” pozwalający „na otrzymanie najbardziej istotnych danych o rozwiązaniu bez wykonania pełnego obliczenia” [Castelvecchi, 2010].

Można zapytać, „skąd my to znamy” – przecież także potrafimy w taki sposób dokonywać obliczeń, a jeżeli jeszcze zapytamy, czy gdzieś dokonują się pełne obliczenia, to odpowiedź brzmi: w naszym mózgu. W przypadku maszyny musimy jej podać do takich działań odpowiedni algorytm, wtedy brakujące obliczenia, powiedzmy, dokonują się gdzieś tam (skonstruowany komputer kwantowy być może takich obliczeń dokonywałby w równoległych wszechświatach, o czym pisałem już w *Eseje 1* [2009]). Wydaje się zatem, że łatwo przekraczamy granice naszego świata, a racjonalne wyjaśnienie jest takie, iż przekraczamy tylko granice dyskursywnego myślenia i granice świata skali makro, w kontemplacji także, przynajmniej takie możemy mieć towarzyszące temu stanowi wrażenia; **przekraczamy granice czasu**. Kontemplujący lub, jak kto woli, pochłonięty głębokim namysłem teoretyk także przekracza te granice, a wymaga tego wręcz nauka, dla której poziomy badań świata mega i mikro nie są dostępne bezpośrednio obserwacji. Jeżeli ktoś uważa, że tylko teoretycy i kontemplujący mędrcy dokonują „przekraczania”, być może nie wie, co robi jego własny mózg albo co robi jego własny umysł, a mówiąc językiem Platona, co robi dusza. Brak takiej wiedzy można za Augustynem nazwać „zapominaniem siebie” (ma nas, zdaniem Augustyna, chronić przed tym wolna wola, gdyż „zapomnienie”, jego zdaniem, jest złem). Od takiego „zapomnienia” miałby być wolny komputer kwantowy, różniący się od naszego mózgu tym, że nie byłby świadom algorytmu albo nie mógłby go opracować (choć może tylko do czasu), nie byłby też świadom siebie, nie mógłby „zapomnieć siebie”, no i nie miałby wolnej woli (której by zresztą nie potrzebował, jako owej ostoji pamięci o sobie).

Wyobrażanie sobie tego, co skonstruować może człowiek, oparte jest na silnej przesłance ontologicznej, że to, co skonstruowane, będzie ewentualnie mogło naśladować działanie naszego intelektu

lub funkcjonowanie naszego ciała. Jest ona zatem cezurą zarazem między podmiotem a tym, co przedmiotowe, która to przesłanka (i cezura), ujmując rzecz bardziej potocznie, znaczy tyle, że nie będzie możliwe stworzenie przez człowieka życia (mimo marzeń niektórych naukowców), „skonstruowanie” człowieka (pod tym względem niejaki ostrzeżeniem jest podanie ludowe o Golemie, postaci ludzkiej, acz bezwolnej i bezrozumnej, ulepionej z gliny i powołanej do życia za pomocą praktyk kabały) ani „skonstruowanie”, mózgu. Jeżeli taka cezura ontologiczna jest faktem, nie musimy się obawiać, że komputer kwantowy będzie powieleniem naszego mózgu.

Nonszalancki stosunek do przyrody, natury, „stworzenia” wynika z ignorancji, w której już Sokrates upatrywał źródła ludzkiego zła. „Przekraczanie” ignorancji uczy pokory (bodaj Newton powiedział, że jego badania nauczyły go pokory). Zwąc się „koroną stworzenia”, najczęściej w ogóle nie rozumiemy, na czym nasza wyjątkowość w świecie miałaby polegać<sup>1</sup>. Gdy uświadomimy sobie, że Wszechświat potrzebował miliardów lat, praktycznie nieskończenie długiego czasu na to, aby wykreować życie, inteligencję, świadomego „obserwatora” (a więc i tę zagadkę frapującą np. Rogera Penrose’a, jaką jest sama świadomość), jednym skokiem myśli, powiedzmy, „**ekstazą wyobraźni**”, skreślamy problem lub racjonalnie argumentujemy, konstatując (bez wskazania porządku logicznego), że to przecież w końcu my jesteśmy rozumni, a nie Wszechświat. Ostatecznie możemy się zgodzić – czyniąc coś w rodzaju ustępstwa, będącego kompromisem wobec faktu niezrozumienia istoty Wszechświata, jego nieskończoności lub wieczności – że działa on jak komputer kwantowy, zatem że tylko poniekąd myśli. Lecz w jaki to sposób tak widziany przez nas Wszechświat stworzył coś doskonalszego od siebie, bo inteligencję? Jeżeli jednak świat taki, jakim go widzimy, jest symulacją (lub wydaje się nam być symulacją), stać nas na wysiłek umysłowy

---

<sup>1</sup> Próbuje nas o wyjątkowości człowieka przekonywać James Le Fanu w książce *Niezwykła istota*. Ale to raczej Wszechświat jest niezwykły, a człowiek w nim jest „zwyczajny”.

zastosowania zasady racji dostatecznej, aby postawić pytanie: kto, lub co, jest tejże symulacji racją dostateczną, lub ostateczną (nie dostrzegając przy okazji, że ta ostateczna nie ma racji, co dla Kierkegaarda staje się powodem poszukiwania nieredukowalnej, a więc „poza racją”, podstawy naszej egzystencji). Jest zgoła ludzkim pytaniem następujące: kto skonstruował komputer zwany Wszechświatem. Ludzkim też zgoła było kiedyś pytanie, kto skonstruował zegar zwany Wszechświatem (gdy zegary były ostatnim cudem techniki). Ale nadziei kosmologów, że wyjaśnienie, jak powstał Wszechświat, pozwoli na rozwiązanie wszystkich niemal problemów naukowych, trudno nie doceniać, nawet gdyby słowo początek nie miało w świecie fizyki ostatecznego sensu ontologicznego, będąc jedynie, póki co, jakąś ekstrapolacją naszych doznań w napotykanii przedmiotów. Inaczej mówiąc, słowo początek ma swoje racje i może dlatego łatwiej jest mówić kosmologowi o Demiurgu, wobec którego, jak się wydaje (gdy jest on rzemieślnikiem), możemy mieć jakieś racje, domniemywać nawet tego, że stworzył świat wraz z czasem.

Praca rzemieślnika, kierującego się dającym się odgadnąć planem, ujmowanym w idee (pomysły, a zatem i coś do pomyślenia), logicznym i bezinteresownym (bo Demiurg, jak już wspomnieliśmy, „nie znał zazdrości”), zasadami generującymi matematykę, wydaje się zachętą do tworzenia fizyki ilościowej; pomysły (chwile olśnienia), logika, miara, zasady prowadzące do konkluzji (teorii), wnioski stanowiące przesłanki hipotez, obrazy „całości” inicjujące dyskurs, poszukiwanie alternatywy, czyli weryfikacja, a dalej ewentualnie falsyfikacja, nowa hipoteza (choćby w poezji mitu zaklęta), to tylko zmaganie się z pytaniem: „co, człowiecze, potrafisz pomyśleć, a co potrafisz zrobić?”. Pomyśleć możemy wszystko, co jest do pomyślenia (które to stwierdzenie wygląda na grę słów, podobną do wypowiedzi Wittgensteina, że o czym nie można powiedzieć, o tym należy milczeć, gdzie gra polega na zestawieniu zdań, z których pierwsze jest przypuszczeniem, że czegoś nie można, drugie zaś nakazem, że się powinno). Wyobraźnia nam podpowiada, że wszystko, choć tak naprawdę nie wiemy nawet, co znaczy „pomyśleć”. Ta sama wyobraźnia podpowiada nam, że wszystko możemy

zrobić (co Kierkegaard skomentował, że tak myśli ktoś, kto jest albo bardzo młody, albo głupi, zaczynając dociekać, co znaczy być „tu i teraz”), i obydwie podszepty wyobraźni mają swoje uzasadnienie, gdyż „wszystko” najpewniej wykonał Wszechświat w czasie swojej ewolucji, a my, poznając, śledzimy – odtwarzając jego dzieło. Dociekanie zatem „racji” Demiurga było u Platona czymś w rodzaju próby budowania fizyki ilościowej, tym bardziej że na wykładach ezoterycznych nauczał matematyki. Jego niechęć do obserwacji i empirii spowodowała, że nie doceniał też eksperymentu, a ten dopiero pozwoliłby na wiązanie formalnego języka z rzeczywistością makroskopową. Inna rzecz, że tę małą sobie ceniał, pozostawiając ją widzeniu oczyma ciała. Tak więc widzenie „oczami duszy” przysłoniło mu oczy fizyczne, cielesne.

Natomiast prawdopodobnie z powodu braku zainteresowania matematyką, Arystoteles nie wpadł na pomysł tworzenia fizyki ilościowej, lecz może dzięki temu właśnie zawdzięczamy filozofowi piękny przykład fizyki jakościowej, która mogłaby się wydawać anachronizmem w naszych czasach, gdyby nie treść merytoryczna tej nauki, stanowiąca wartość przez to, że Stagiryta starannie i wnikliwie definiował pojęcia (zgodnie z wymogami stworzonej przez siebie logiki), które przez to uzyskały u niego dopiero „dojrzały” kształt. Szukając źródeł współczesnego myślenia naukowego, Weizsäcker skupia się na Parmenidesie i Platonie, gdyż u nich znajduje podstawę tegoż myślenia, czyli intuicję Jedni. Ale czym innym jest intuicja, a czym innym dyskurs i dialektyka. Toteż gdy Jednia u Arystotelesa staje się Bytem, uzyskuje także realność, wychodząc poza intuitywną przesłankę myślenia w ogóle. Arystoteles zaczyna zadawać pytania o to, co jest i jak jest, za punkt wyjścia przyjmując Byt. Ogólne pojęcie, jakim była Jednia u Parmenidesa, u Platona okazuje się wspaniałą możliwością dedukcyjnego wnioskowania (Jednia, potem sprzeczność, czyli diada, następna sprzeczność – różnica, triada itd.). Równie ogólne pojęcie Byt (stojące najwyżej w hierarchii pojęć w logice Stagiryty) to także początek wnioskowania dedukcyjnego, ale już nawiązującego do rzeczywistości (makroskopowej), prowadzonego za pomocą pojęć (dojrzałych), a pojęcia musiały się wykazywać adekwatnością do rzeczy, tak jak

prawda miała wykazywać się adekwatnością sądów do rzeczy (lub zdarzeń). Adekwatność ustalona przez Arystotelesa obowiązywała przez długie stulecia, aż po pierwsze zwątpienie, które wyraził David Hume (dotyczyło ono różnych kategorii ontologicznych z wykazu Arystotelesa – głównie kategorii przyczyny), przez obudzonego „z drzemki dogmatycznej” (przez Hume’a) Kanta, po Weizsäckera, który skonstatował, że nie zna znaczenia (i przesłanek definiowania) używanych w nauce pojęć.

W definiowaniu Arystoteles był mistrzem. Choć jego definicje mogą się wydać dzisiaj karkołomne, były one jednak „adekwatne” do paradygmatu ówczesnej nauki. Przełom w tymże paradygmacie nastąpił dopiero w XX wieku za sprawą teorii kwantów (Michał Heller uważa, że u podstaw „dziwności mechaniki kwantowej [...] leży nieprzemienność” [Heller, 2002, s. 91]), teorii, paradoksalnie, także czegoś nieobserwowalnego, podobnie jak Byt. Byt pozostał pojęciem filozoficznym. Terminy takie jak atom, cząstka (cząstki), odnoszą się już do konkretnych zjawisk świata fizyki, sytuacji i eksperymentów. Mimo iż widzimy światło, nie postrzegamy jednego fotonu, acz eksperyment (np. z dwiema szczelinami, o którym będzie mowa dalej) pozwala zaobserwować jego zachowanie. Choć mówi się o przedmiotowości badań świata subatomowego, to tylko na zasadzie analogii do tego, co percypowalne, bowiem żadna z cząstek nie jest stanem izolowanym. Wzajemne ich powiązania i zależności pozwalają, przy użyciu zasady racji dostatecznej, na badanie ich właściwości. Zasada racji implikuje także pytanie o genezę cząstek i dlatego tak bardzo przemawia do naszej wyobraźni teoria Wielkiego Wybuchu. Oczywiście nie tylko dla naszego myślenia o świecie i dla jego badania ma znaczenie wspomniana zasada, gdyż rzeczywistość fizyczna także zda się jej podlegać. Wyjaśnianie genetyczne na kanwie tej zasady czyni też oczywistym to, że sami składamy się z materiału „wyprodukowanego” przez Wszechświat, i choć przesadą byłoby powiedzieć, że w skład tego materiału wchodzi także światło, nie zanegujemy przecież tego, że miało ono wpływ na pojawienie się życia (wpływ decydujący, co jako pierwszy, by historycznie rzecz odnotować, twierdził Schelling), jak teraz ma na jego podtrzymanie, ani też tego, iż

**warunkiem życia jest energia** (choć nieco komplikuje nam rozumienie lub wyobrażenie tego warunku tak zwana ciemna energia).

Cząstki, w tym także fotony, obserwować możemy za pomocą narzędzi i dzięki eksperymentom. Obserwować także możemy Wszechświat, nie tylko jako ten, który dostępny jest astronomii, astrofizyce, kosmologii i fizyce teoretycznej, lecz także na zasadzie partycypacji. Jest ona czymś bardziej oczywistym i codziennym, niż mogłoby się wydawać, gdyż kosmolog nie odbywa przecie wycieczek fizycznie „do początków czasu”, lecz doprowadza go do nich matematyka, ogląda więc Wszechświat za pomocą obliczeń. Skoro w świecie kwantów obserwacja wpływa na wynik eksperymentu, to kosmolog jest w sytuacji, którą możemy nazwać partycypowaniem, czyli uczestniczeniem w „początku” (uczestnictwo nie jest oczywiście świadomą manipulacją) Wszechświata, czyli Wszechświat jest takim właśnie dlatego, że istnieje obserwator (co nie ma nic wspólnego z żartem, mówiącym, że Księżyc istnieje dlatego, że patrzy na niego mysz). Prościej mówiąc, Johna Wheelera teoria partycypacji wskazuje na konsekwencje tego, że na poziomie kwantów czas nie istnieje, zatem każda obserwacja takiego właśnie świata jest dotknięciem wieczności, wiecznej teraźniejszości, wiecznego początku. Warunkiem jedynym eksperymentu z Wszechświatem jest inteligencja, co także da się prościej ująć, tak mianowicie, że inteligencja ma swoje źródło w świecie kwantów, w głębokiej rzeczywistości lub, by skorzystać z wyrażenia Davida Bohma, w „ukrytym porządku”. Gdy Wheeler twierdzi, że każde nasze działanie wpływa na „początek” Wszechświata, to zadać sobie możemy pytanie o konsekwencje takiego wpływania. Odpowiedź na nie jest prosta. Wpływa nie nasza wyobraźnia, nie heteronomiczna wola, lecz inteligencja wyłącznie, a ta nie wywiera skutków namacalnych, materialnych, rzeczowych, czy w jakikolwiek sposób podlegających percepcji. Zatem skutkiem jedynym oddziaływania inteligencji jest partycypacja właśnie, **udział**, by tak rzec, **inteligencji w inteligencji**. Teoria Wheelera jest tylko wypowiedzią fizyka o fakcie, a faktem jest, że jesteśmy częścią Wszechświata (ten zaś, być może, częścią multiwszechświata) – faktem zinterpretowanym od strony inteligencji.

Wejrzenie w świat bez czasu w eksperymencie z Wszechświatem (partycypacja jest permanentnym eksperymentem) to pogranicze fizyki ilościowej. Aspekt estetyczny, lub jakościowy takiego wedługładu ma analogie ezoteryczne. Jedną jest „umysł poza czasem”, drugą istnienie duszy poza ciałem (o takiej możliwości wypowiadamy się w kontekście „wiary”, czyli przekonań, lub tak zwanego doświadczenia osobistego), trzecią wspomnienia osób przywróconych do życia po tak zwanej śmierci klinicznej, które wspominając swoje wrażenia, często mówią, że „tam” nagle wszystko stało się dla nich zrozumiałe, że „tam” wszystko jest proste. „Tam” – powiedzmy, że w świecie wyłącznie inteligencji (by odnieść się do teorii Wszechświata partycypującego) – nie spotyka się świadomość z, by tak rzec, przedmiotem, nie jest ona świadomością woli (tak autonomicznej, jak heteronomicznej), nie jest świadomością ego, ale przecież istnieje, istnieje i może powrócić „tutaj”. Ta druga obecność jest dla niej wówczas, jak powiedziała by Martin Heidegger, obecnością „wrzuconą w bycie”, obecnością woli, mającej do wyboru (jak u Kierkegaarda „Albo-albo”) autonomię lub heteronomię, „teraźniejszość” w autonomii lub przeszłość i przyszłość czasowej już heteronomii. Tak czy inaczej w świecie „woli i przedstawienia” (według Schopenhauera), bycia osobą lub bycia jednostką, bycia inteligencji lub wyobraźni. Jakże często nasze dylematy egzystencjalne i poznawcze wynikają z prób łączenia stanów świadomości, zachowania się (lub przetrwania) jednostki i samorealizacji osobowej, pozostawienia autonomii woli (w tym też wolności, dla której Kant znalazł wzorzec i wymiar transcendenentalny) i zachowania swobody wyboru. Choć starożytni Rzymianie przekonani byli co do tego, że sprzeczności się uzupełniają, to jednak zauważyć łatwo możemy, iż są nie do pogodzenia, nie do pogodzenia „tutaj”, **w ludzkim świecie, który nie zna teraźniejszości.**

Eksperyment z Wszechświatem trwający permanentnie jest efektywny, gdyż przezeń Wszechświat jest też twórczy. Nie polega on oczywiście na tym, że ten specyficzny przedmiot poznania czynimy „poręcznym”, choć Michio Kaku dopuszcza taką możliwość naszego działania w bardzo odległej przyszłości. Można jednak

zaryzykować twierdzenie, że Wszechświat wypracował mechanizm obronny przed tego typu zakusami. Jeżeli tak, to najpewniej jest on znany „inteligencji” (lub inaczej, jest jej wytworem), a zatem znany jest także nam (z pewnością jednak, jeżeli mechanizm taki działa, nie odzwierciedli go żadna z naszych teorii dopóty, dopóki będą one miały charakter „przedmiotowy”).

Mimo iż w pełni zasadnie Wszechświat można nazwać podmiotem, raz to z powodu wspomnianej teorii Wheelera, dwa z powodu tego, że jest on twórczy (jak zauważył Popper), nic to nie znaczy w nauce i dla nauki, choć skłania do refleksji nad pytaniem, czy stosowane przedmiotowe kategorie ontologiczne nie determinują zbytnio myślenia o tym, czym jest rzeczywistość i czy nie one właśnie są powodem dylematów, z którymi jako pierwszy w nauce XX wieku borykał się Weizsäcker. Wobec rozwoju nauki, techniki i technologii ewoluowanie naszego myślenia jest procesem powolnym, acz zauważalnym. Jest on oczywiście w jakimś stopniu przez naukę wymuszany, ale bez wątplenia wiąże się także z naszym rozwojem duchowym, ze zmianami świadomości, które według psychologii transpersonalnej choć jakoś sprzężone z kulturą (której nauka jest częścią), od niej nie zależą. Dlatego wyniki eksperymentu z Wszechświatem (czyli partycypacji, w czym nie ma żadnej analogii do eksperymentowania na przedmiotach w jakiegokolwiek z dyscyplin nauki), jak i jakichkolwiek eksperymentów z cząstką, jako że nie dotyczą zjawisk oczywistych (gdy oczywistość rezerwujemy dla świata makro zakresu) trudno interpretować, nawet mimo dobrej teorii. Mechanice kwantowej cząstek (i kwantowej kosmologii) wymyka się tradycja ontologiczna dobrze zadomowiona w potocznej mowie, toteż na poziomie świata subatomowego przeprowadzić eksperyment (jako obserwator) i opisać go („zobaczyć”) **nie znaczy zarazem – zrozumieć.**

Myślenie w badaniach naukowych podporządkowane jest odkrytym przez Leibniza zasadom, racji dostatecznej i sprzeczności. Pierwsza dotyczy faktów empirycznych, rzeczy i ich powiązań o charakterze przyczynowo-skutkowym, druga sądów i myślenia dyskursywnego. Przedmioty i fakty, które opisuje teoria kwantów, są zbyt dyskretne, aby dostrzec zachodzące między nimi relacje

jako przyczynowo jednoznaczne. Sądy, ogólnie mówiąc, choć w każdej teorii stanowią system koherentny, to jednak niezupełny, gdyż wyrażają tylko opinie (osądzenie). Przy tendencji poznania, która, jak ujął to Kant, wyznaczana jest przez regulatywną zasadę wszechcałości, trudno się dziwić temu, że owa wszechcałość „widziana” intuicyjnie (jak u Parmenidesa – Jednia) pozostaje odległym celem, do którego dążąc krok po kroku, ulegamy wrażeniu, że droga przed nami wiedzie w nieskończoność. Mimo iż drogę tę widzimy oczami wyobraźni, to wyobraźnia zarazem stanowi balast, a jego zawartością jest ontologia, z pojęciami „wymyślonymi”, by powiedzieć za Weizsäckerem, przez starożytnych Greków. Rzeczywistość wydaje nam się tedy manifestacją (bądź realizacją) „ukrytego porządku” (którego dociekał David Bohm), zaś życie manifestacją (bądź realizacją) **ukrytej informacji**.

David Hume, poddając krytyce kategorie ontologiczne, poniekąd zrobił miejsce dla zreformowania myślenia filozoficznego. Wypełnił je dopiero Immanuel Kant, zadając pytanie o istotę dwóch, zdawać by się mogło oczywistych pojęć, przestrzeni i czasu. Korzystając z podpowiedzi Leibniza, który zanegował realne istnienie przestrzeni, twierdząc, że jest ona tylko odległością między przedmiotami, myśliciel z Królewca powiązał to, jak o czymś myślimy, z Bytem, zaś powiązanie takowe nazwał transcendentnym, gdyż i tak wynikało ono z syntezy, czyli z jedności, niedostrzegalnej dla tych, którzy myśleli niedostatecznie głęboko lub nie kontemplowali, lub też nie wykorzystywali owego *bathos*, głębi doświadczenia podług Kanta. Nie dokonał był zatem autor Krytyk żadnego innego „przekroczenia”, prócz tego, że wyszedł poza tradycyjne rozumienia tak przedmiotu poznania, jak i poznającego podmiotu, a jego filozofię postrzegać możemy jako opartą na intuicji syntezy naukę wnioskowania dedukcyjnego. Synteza *a priori* ukazana jest już na początku pierwszej *Krytyki*, w *Estetyce transcendentnej*, gdzie intuitywna „znajomość” przestrzeni i czasu, jako przedreceptywna zmysłowość (lub też geneza, możliwość zmysłowości receptywnej, która musi funkcjonować w czasie i przestrzeni, czymkolwiek ostatecznie ontologicznie by one miały być), jest też podmiotową możliwością tworzenia, konstruowania matematyki.

Podkreślana wielokrotnie przez Kanta jedność apercepcji, jako transcendentальной, sugerować może wniosek, że system matematyki jest jakimś zbiorem reguł i prawd, skończonym i zupełnym. Takiego wniosku Kant nigdzie nie wysnuł, lecz platoński rys jego filozofii widać w przekonaniu o matematyczności natury. Zatem to natura jest matematyczna, a także nasz umysł, z niej się wywodzący.

Nasza intuicja poznawcza, jako naoczność, nie jest tylko „pamięcią” matematyki, tak jak życie samo nie jest tylko formalnej natury (nawet jeżeli przyjmiemy za Arystotelesem, że dusza jest formą ciała), bo człowiek nie jest tylko duszą. Naoczność niejako oddaje tę ambiwalencję: dusza-ciało lub ciało-umysł. Z jednej bowiem strony, tkwiąc korzeniami w ontyczności, jest nieskończonością lub poznaniem nieskończonym, z drugiej, znajdując się w świecie ciała i przedmiotów, tych ostatnich dotyczy i projektuje poznanie skończone. W świecie tego, co skończone (przedmiotowe), naoczność uwidacznia się poprzez intelekt (dopiero intelekt ją przedstawia dyskursywnie) tak, jak życie uwidacznia się poprzez ciało, jako organizm. W takim projektowaniu i „wytwarzaniu” (*stellen*), by użyć słów Heideggera, „daje o sobie znać swoiste przed-stawienie (*Vor-stellen*) myślenia. Metafizyczną istotę tak »wytwarzającego« intelektu współokreśla wprawdzie charakter owego »z samego siebie« (samorzutność), ale nie zostaje ona w ten sposób uchwycona w samym swym rdzeniu” [Heidegger, 1989, s. 37]. „Rdzeniem” jest – jak się wydaje – samorzutna intuicja poznawcza, naoczność. Jej ambiwalencja natomiast uwidacznia się w tym, lub przez to, że ma dwa oblicza (być może w naszym myśleniu obecna tylko za sprawą dwuwartościowej logiki, zafundowanej nam przez Platona). Jedno jest takie, że skończoność poznania jest istotnie tylko wynikiem „naoczności odbiorczej” albo w taki sposób właśnie działającej. Odbiorczą naoczność nazywa Heidegger także „myślącą” [Heidegger, 1989, s. 37], bo w rzeczy samej myślimy o czymś raczej, niż o niczym, jak już zauważył Arystoteles, a „coś” zawsze jest „odbierane”, albo idąc za Heideggerem, „tylko dla poznania skończonego istnieje w ogóle coś takiego jak przedmiot” [Heidegger, 1989, s. 38]. Drugie, że naoczność występuje

także w nieskończoności (co daje powód do przypuszczeń, że poza czasem), będąc istotą intuitywną (bez dyskursu) poznania nieskończonego, o którym tak pisze Heidegger: „Jeżeli zaś chodzi o poznanie nieskończone, to nic, co już jest, nie może być tym, do czego winno by się ono stosować” [Heidegger, 1989, s. 38]. Ale „jest” znaczy tyle, co bycie przedmiotowe, gdyż przecie nieskończoność także jakoś „jest” (według Arystotelesa co prawda tylko potencjalnie). Zatem gdy aktualnie jest to, co przedmiotowe, potencjalnie to, co podmiotowe i nieskończone, poznanie ostatnie jest podmiotowej natury. Bodaj takie właśnie znajduje Heidegger u Kanta. Nie jest jednak z Kantem w zgodzie (zapewne mając tego świadomość) w użyciu terminu poznanie, który twórca metody krytycznej rezerwował dla nauki. Poniekąd zasadnie, gdyż trudno wyobrazić sobie poznawanie bez konkretnego, niekoniecznie świadomego celu lub zgodzić się na to, że sama działalność intelektu czy rozumu, będąca – by się tak wyrazić – życiem immanentnym umysłu, była zarazem jakimś poznawaniem, za wyjątkiem sytuacji poznania (bezpośredniego dla umysłu) transcendencji. Czy można sytuację taką wykluczyć?

Gdy w potocznym przekonaniu znaczenie poznawania wydaje się nierozzerwalnie związane z czymś, co może utematyzować, a nawet zobaczyć (jak liczby, nuty, obrazy itp.), to zdaniem Heideggera jest ono „stosowaniem się do...”. Nieskończone poznanie natomiast nie stosuje się do niczego, a mimo to „jest oglądaniem naocznym”. Cóż zatem i jak „widzi” takie oglądanie? Wprowadza nas na ten zagadkowy teren widziany przez naoczność filozof w taki sposób, że „poznawanie (*Erkennen*) nieskończone [...]”, jak pisze, „pozwala powstać bytowi samemu”, co znaczy, iż „poznawanie absolutne ujawnia byt w tym umożliwieniu powstania i każdorazowo ujawnia go sobie jako coś »tylko« powstającego dzięki możliwości powstawania, tzn. ujawnia go sobie jako po-wstanie (*Ent-stand*)” [Heidegger, 1989]. W jaki sposób możemy zrozumieć tę wypowiedź (dyskurs), jeśli nie przez uruchomienie własnej wyobraźni? Podpowiada nam ona, że chodzi tutaj o taki sam stan „ogładania”, o jakim pisał Parmenides, który „dostrzegł” byt jako Jednię, a więc bez indywidualnych przedmiotów (nawet tych

abstrakcyjnych). Jednia, mówiąc językiem prostszym, jest w nauce współczesnej (lub dla ludzi nauki) hipotezą badawczą, nieświadomie czynionym założeniem jedności świata, w którym poszukuje się elementów na tę jedność się składających i docieka tego, w jaki sposób się na nią składają. Naoczność jest intuicją tej jedności. Ale intuicja ta ma także swoją dynamikę, którą Fichte nazwał „mocą ducha”, powodującą, że duch (umysł) „ustanawia” tożsamość, czego nie jest w stanie uczynić percepcja. Gdy Fichte w sądzie tetycznym swojej *Teorii wiedzy* pisze:  $A = A$ ,  $Ja = Ja$ , nie roztrząsa ewentualnych różnic między stronami tych równań, które mogłoby dostrzec bystre oko (nawet jeżeli by chodziło o różnicę jednego atomu w tym atramentowym zapisie), lecz stwierdza, co widzi umysł. Bez „mocy” ustanowienia pierwszego równania nie bylibyśmy zdolni myśleć logicznie. Bez „mocy” ustanowienia drugiego nie bylibyśmy w stanie żyć zdrowi psychicznie. Kierkegaard plastycznie niemal to nam przedstawia jako „rozpacz, że się nie jest świadomym swojej osobowości [...]”; rozpacz, że się nie chce być sobą; rozpacz, że się chce być sobą” [Kierkegaard, 1972, s. 146].

Podobieństwo do Heideggera na tym polega, że „widzenie” bytu u drugiego jest widzeniem siebie prawdziwie, lub prawdziwym, u pierwszego z nich. Mimo iż Kierkegaard używa terminu „osobowość”, jak wynika z kontekstu rozważań, ma na myśli to, co nazywamy jaźnią, gdyż ona raczej jest świadectwem naszego bytu, który rzadko kształtuje indywiduum, choć przejawia się jako osobowość. Ale podobieństwo tematu, a może i tożsamość, u obu pisarzy dotyczy jeszcze bodaj czegoś głębszego, co sięga korzeniami, użyjmy tu takiej formuły, pojawienia się stworzenia. Rozpacz u Kierkegarda jest co prawda wyłącznie (jak się nam wydaje) ludzkim uczuciem (zwierzęta w chwilach krytycznych emanują tym, co nazywamy rozpaczą), ale w nagiej postaci jest jak zew bytu samego, by żyć, by być, by przetrwać. Jest też jak świadectwo życia samego w nagiej postaci, zdolnego trwać, zdawać by się mogło, bez organizmu. Taką energię życia, dynamikę bytu Heidegger określa jako „po-wstanie”. Był więc po-wstaje po-sobie samym. W tym po-wstawaniu jest „ujawniony naoczności absolutnej”, czyli absolutnej intuicji poznawczej (kosmologiczne analogie są obecne w hipote-

tezach samoobserwującego się Wszechświata oraz w J.A. Wheelera teorii partycypacji, albo też w różnych wersjach zasady antropicznej), która „widzi” własne wystoczenie się, widzi i pamięta. „Ujawniony byt”, byt widzący siebie, to jak „zobaczenie” w nagłym pojawieniu się światła, przeistoczenie materii pierwotnej (jak to ujmował Schelling) w taką, jaką znamy dzisiaj i z jakiej się składamy. Gdzieś w głębi naszej pamięci ciągle jesteśmy także tą pierwotną materią (może ktoś sobie dopowiedzieć, że tak zwaną ciemną, czyli tym, co stanowi ponoć około 90 procent materii Wszechświata), a także w głębi tej pamięci „widzimy” przeistoczenie się jej i wystoczenie się tego, co nas już wykreowało (światło jest tutaj tematem nie do pominięcia i pisze o nim zarówno Schelling jako o warunku życia, jak i Lee Smolin [zob. Schelling, 1979; Smolin, 2008]), acz nie materii samej przecie, gdyż ta (jako wyłącznie świat percypowany, choćby potencjalnie) nie ma mocy kreacji. Tak więc zacytujmy ponownie Heideggera: „byt zostaje ujawniony naoczności absolutnej, »jest« on właśnie w swym stawaniu-się (*Zum-Sein-Kommen*). Jest on bytem w sensie bytu w sobie, tzn. nie jako przedmiot. Dlatego, ściśle rzecz biorąc, nie trafia się w istotę poznania nieskończonego także wtedy, gdy się stwierdza: to naoczne oglądanie dopiero w trakcie oglądania wytwarza »przedmiot«” [Heidegger, 1989]. Najpewniej i najpierwej „ogłądać” możemy byt, od strony psychologicznej rzecz biorąc, a więc i wspólnej nam wszystkim, co nie znaczy, że dla każdego takiej samej, jako archetypy i symbole, a od strony logicznej – jako „przedmioty” formalne, zwłaszcza matematyki. Pierwsze stymulują nasz rozwój osobowy i kulturowy, drugie nasz rozwój umysłowy w takim zakresie, w jakim jest on poznającym umysłem. Zatem „ogłądanie nieskończone” jest w gruncie rzeczy obecnym w naszej świadomości świadectwem dynamiki bytu samego, dynamiki, która nas wykreowała i którą znajdujemy u podłoża każdego „poznania skończonego”.

Jest nieco mylące stwierdzenie Kanta, że człowiek jest istotą skończoną. W swoich rozważaniach antropologicznych zawarł taką uwagę, będąc przekonany, że nasz gatunek nie będzie już ewoluował. Obserwacja ewolucji wewnątrzgatunkowej w przypadku człowieka jest w rzeczy samej trudna, lecz jej dalszego trwania

w każdym razie nauka nie wyklucza. Chociaż jako „skończony” może być człowiek interpretowany także w znaczeniu takim, o jakim pisze Heidegger, czyli jako przedmiot badań np. w naukach medycznych. Jednak człowieczeństwo, czyli ludzka podmiotowość, nie ma żadnej „skończoności”, nawet jeżeli ograniczona jest wydolność naszego biologicznego mózgu lub, mówiąc inaczej, do podmiotowości stosują się inne kategorie ontologiczne, czego zapowiedzi (jeżeli chodzi o konieczność ich odkrywania) w *Kanta Krytykach* są wyraźnie widoczne.

Najczęściej używa Kant w odniesieniu do człowieka terminu osoba i choć go nie definiuje, wyraźnie widać odróżnianie jej (osoby) od jednostki. Problematyka społeczna, w której jest miejsce na rozważania o państwie i prawie, moralności i etyce, psychologii i teologii, zdaje się schodzić na dalszy plan wobec nadrzędnego tematu naszej umysłowości. Czyniono Kantowi zarzuty z tego powodu, że zredukował człowieka do rozumu, pominął zaś całkowicie kwestię uczuć, emocji, doznań. Niesłusznie (jak i w wielu przypadkach, które wymieniał Reinhold, gdy zarzuty nawet wzajemnie sobie przeczyły), bo ten pierwszoplanowy temat rozważany był jako najwyższa instancja naszego poznawania, stosunku do świata, zachowań oraz do innych ludzi, instancja, która nam daje moc działania i orzekania. Możemy czerpać wiele radości z obserwacji pozytywnych emocji, np. małego dziecka, podzielać z kimś żal w cierpieniu, nawet w empatii z kimś radować się lub smucić, ale nie będzie to znaczyło, że kogoś poznajemy. Rozpoznajemy, owszem, czyjaś emotywną stronę życia wewnętrznego, skalę reakcji, paletę uczuć, a rozpoznając uzyskujemy dane do tego, by mieć pewność, że będziemy wyróżniać jednostkę w tłumie. Poznawanie jednak zaczyna się wtedy, gdy zadajemy sobie pytanie nie o to, jak ktoś reaguje, lecz jak myśli, niezależnie od warunków życia, obyczaju, stanu zdrowia czy światopoglądu.

Człowiek rozumny według Kanta nie miałby być pozbawionym emocji, wrażeń, doznań (bez emocji byłibyśmy aniołami, w każdym razie nie ludźmi przecie). Te jednak, jako naturalne, jako nieuniknione i powszechne (acz znowu nie w takim samym natężeniu i wartości u każdego), są słabą przesłanką refleksji nad

istotą człowieczeństwa, bo przesłanką empiryczną. To przecie, co uważamy za nasz wyróżnik w świecie przyrody, jest rozumne na wskroś, jak postulowana lub zakładana w nauce przejrzystość przyrody. Umysł, rozum przejrzysty dla nas nigdy nie będzie, gdyż nie jest możliwe napisanie dlań algorytmu. Albo, mówiąc językiem filozofii Kartezjusza (aczkolwiek wbrew niej), nigdy umysłem nie pokierujemy tak, aby dotarł on do wszystkich swoich zakamarków, ujawniając zarazem siebie jako całość, choć bez wątplenia ona istnieje jako synteza (według Kanta synteza *a priori*). Ale nawet gdyby dla naszego umysłu jakaś istota ze świata bardziej rozwiniętej cywilizacji (istniejących np. według klasyfikacji M. Kaku) algorytm taki zechciała napisać, nie będzie miał on dla naszej świadomości innego znaczenia, jak tylko jako jakieś jeszcze inne, niż się spodziewaliśmy, przejawianie się i działanie (z konkretnymi efektami), niezrozumiałe, niepojęte dla znakomitej większości ludzi fatum. W końcu to nie my bylibyśmy świadomymi tegoż algorytmu twórcami, a jest nieprawdopodobne zgoda, aby świadome jego wytworzenie zrozumiałe być mogło dla nas, jako istot tylko świadomych swojej świadomości. Inaczej mówiąc, świadomość bezpośrednia algorytm taki jest w stanie zapisać, lecz w naszym przypadku, istot świadomych swojej świadomości, ewentualność taka wydaje się czymś niewykonalnym. Wydaje się, lecz dla czego się wydaje, gdy ciągle pretendujemy do istot zdolnych do obiektywnego opisywania świata albo opisywania świata takiego, który „obiektywnie” istnieje (bez znaków „”, należałoby napisać: „w sposób nieredukowalny”)? Otóż, wyobrazić sobie możemy trwający 70 000 lat rozwój naszego gatunku, który „od razu” był „współczesny”, i wyobrażenie to opisać w taki sposób, że przez cały ten czas, w skali czasu Wszechświata trwający tak długo jak mgnienie oka, „uświadamianie sobie” stawało się zarazem zapominaniem, uświadamianie sobie świadomości, mówiąc inaczej, stawało się, albo też odbywało się, dokonywało, jako „zapominanie świadomości”. Zapewne mamy w pamięci ślady tego procesu. Kant, aczkolwiek pierwsi sam przyznawał filozofującym transcendentalnie starożytnym, zadał pytanie o to, czy zapomnieliśmy także podmiotowość świata.

Jak się wydaje, zauważalnym problemem człowieka współczesnego, lecz już naszych czasów, jest „ego” jako efekt owego zapomnienia świadomości, które mitologicznie przedstawiane jest jako przypowieść o grzechu pierworodnym (powiedzmy przy okazji, że jest to jeszcze jedna jego interpretacja). Lecz czy prawdziwym problemem, jako zadanie, które gdzieś w uświadomionej świadomości się pojawia, nie jest próba tejże świadomości (samej) odtworzenia, przywrócenia do życia lub naszego życia na niej oparcia? Niewątpliwie pojawi się takie pytanie: czy jest to w ogóle wyobrażalne. Jeżeli jest, to czy wyobraźnia powieść nas jest zdolna na powrót ku świadomości samej? Z niej przecie wyrosła, więc czy do niej powróci? Wyobrażalne, albo do pomyślenia, są dwie drogi, obydwie jako konsekwencje pytań (acz spodziewać się teraz możemy dociekań takich oto: czym jest wyobrażanie, a czym jest myślenie?) o to, dokąd zmierza nauka. Wśród jej przedstawicieli pojawiają się wątpliwości, czy istotnie nasze poznawanie rzeczywistości ma charakter obiektywny i oczywiście idą za tymi wątpliwościami argumenty, choć przypuścić raczej można, iż jest tak, jak w przypadku próbujących swoich sił w komponowaniu muzyki, gdy stwierdzają, że nic już przy użyciu klasycznej harmonii i w takiej też skali napisać nowego się nie da. Pozwólmy sobie na dwie dygresje. Po pierwsze, powszechna zdawałoby się „wiara” w naukę w pewnym sensie odpowiada naszemu pragnieniu (jest jego konsekwencją) powrotu do „świadomości” (żartem dodajmy, iż mamy nadzieję, że nauka pozwoli nam powrócić do Raju). Po drugie, zapytajmy, **czy nauka nie jest tylko stymulacją rozwoju świadomości.**

\*\*\*

Kosmolog brytyjski Fred Hoyle był autorem wypowiedzi, które po dzień dzisiejszy są powtarzane w publikacjach zawierających próby uogólniania osiągnięć teoretycznych i badań empirycznych, że „Wszechświat robi wrażenie wyregulowanego, z góry zaplanowanego”, „jak gdyby jakiś superintelekt »zabawiał« się prawami fizyki”; wspomina o tym Paul Davies, dodając ze swej strony: „Takie wrażenie jest zasadne” [Davies, 2008, s. 16-17]. Poszukiwanie i odkrywanie regularności, logiki związków między zjawiskami

musi wywołać wrażenie istnienia jakiegoś pierwotnego i najbardziej podstawowego „planu”, gdyż na milcząco przyjmowanym założeniu, że takowy jest do odkrycia, się opiera. Jakby zdając sobie z tego sprawę, Paul Davies komentuje: „Na pozór Wszechświat rzeczywiście wygląda, jak gdyby został zaprojektowany przez inteligentnego stwórcę w celu powołania istnienia świadomych istot” [Davies, 2008, s. 16-17]. Owo „na pozór” jest raczej nie na miejscu wtedy, gdy nauką jest poznawanie zjawisk, a więc jakby z definicji – „pozorów”. Jedyne, czego w tej sytuacji naukowego poznawania możemy być pewni, to prawd matematycznych, przez które Roger Penrose znajduje swoją „drogę do rzeczywistości”. Należą one (owe prawdy i „droga”) tak samo do rzeczywistości, jak należy do niej nasz mózg, a z nim umysł. Toteż niemożność oglądania zarówno umysłu, jak i Wszechświata, gdy silnie mamy zakorzeniony nawyk poznawania, rozumianego jako oglądanie właśnie, powoduje, że oczekujemy analogicznego do świata makro „rozumienia” świata kwantów, a w konsekwencji pojawiają się paradoksy. Fizycy jednak zadziwiająco skutecznie sobie z nimi radzą, jakby godząc się z tym, że są one konieczne (Kant analizował je jako błędy, które, można by rzec, mają transcendentálną naturę).

Paradoksy mają swoją historię, poczynając od aporii Zenona z Elei, który poprzez swoje *aporie* zapytał, czy powinniśmy mieć zaufanie do percepcji zmysłowej, czy do logiki (intelektu) [zob. też w: Liberkowski, 2009]. Pojawiły się one wraz z filozoficznymi załączkami nauki (i zyskiwały stopniowo status tradycji filozoficznej), co samo może się wydać paradoksalne, ale w tych załączkach właśnie powtarzalne było nastawienie na poznawanie (u Greków też na wytwarzanie) przedmiotu. Wiązało się to, powtórzmy, z rozwiniętą „kulturą widzenia”, w której tylko Pitagorejczycy i Platon budowali filozofię opartą na przekonaniu o możliwości widzenia „przedmiotów” abstrakcyjnych. Zakończeniem procesu budowania ontologii przedmiotu były kategorie zestawione przez Arystotelesa. Nauka tutaj znajduje swoje źródło, stając się dociekaniem prawdy empirycznej o świecie percypowanym zmysłowo tak, lub takiej, by nie była ona w sprzeczności z intelektem (by empiria mogła się znaleźć w polu nakreślonym przez teorię. Poznawanie

stawało się coraz bardziej „teoretyczne”. **Takiego kierunku rozwoju nie wyznaczyła żadna inna kultura**). Konsekwencje tego wyjaśnił Kant. Zwrócił naszą uwagę na fakt, że percepcja to tylko doznania i bez zaangażowania intelektu nie stanowi ona doświadczenia. Ale „W świecie zmysłów, nawet przy najgłębszym badaniu jego przedmiotów, nie mamy do czynienia z niczym innym jak tylko ze zjawiskami” [A 45, B 62], toteż „rzecz sama w sobie” (lub percepcja rzeczy, bez udziału intelektu) nie jest przedmiotem nauki, a co najwyżej może, jak pisze Paul Davies, być „przedmiotem” nauk okultystycznych. „Słowo okultyzm pierwotnie oznaczało „poznanie ukrytej prawdy”, a poszukiwanie wrót do okultystycznego świata było jednym z głównych dążeń wszystkich kultur, poczynając od mitów australijskich Aborygenów, określanych angielskim słowem Dreaming (Śnienie), po mit o Adamie i Ewie i spożyciu zakazanego owocu drzewa poznania dobra i zła. Pojawienie się wywodu rozumowego i logiki nie wykorzeniło zwodniczego pojęcia ukrytej rzeczywistości. Starożytny grecki filozof Platon porównywał świat do gry cieni na ścianie jaskini. Wyznawcy Pitagorasa byli przekonani, że liczby mają mistyczne znaczenie. Również Biblia nie jest wolna od numerologii...” [Davies, 2008, s. 17].

W przytoczonym fragmencie jest sporo nieściśłości, lub inaczej mówiąc, wnioski są zbyt ogólne. Sprostowanie bodaj najważniejsze winno dotyczyć mitu jaskini. Nie chodzi w nim o to, że świat jest porównywany do gry cieni, lecz że przykuci łańcuchami do ściany ludzie, jako zniewoleni, widzą tylko cienie na ścianie, nie mogąc lub nie chcąc poznać rzeczywistości, od strony której pada światło – **nie wiedząc, że poznanie wyzwala**. Porównywanie świata do gry cieni ma znacznie krótszą historię, choć prawdą jest, że od zarania dziejów towarzyszyło ludzkości przekonanie, ubierane w mity, o istnieniu ukrytego porządku, ukrytej prawdy itd. Coś na podobieństwo przekonań o ukrytej prawdzie znajdujemy w filozofii budowanej za pomocą „dojrzałych pojęć”, a więc już nie mitu, dopiero u Artura Schopenhauera. Dla gdańskiego filozofa (tak, był gdańszczaninem, o czym mało kto pamięta), świat „przedstawia” nam coś, co wydaje nam się, by użyć terminu Heideggera, „wyistaczaniem”. Tyleż jest ono tego świata twórczym

(czy wytwórczym) działaniem, co naszą „drogą do rzeczywistości”, jakby umysł (nasz) i świat spotykały się na jakiejś scenie wspólnego przedstawienia, o którym nie możemy do końca powiedzieć, czyjego jest autorstwa: naszego umysłu (z jego zdolnością do transcendowania) czy świata (z jego zdolnością do kreowania bytów).

Od czasu jak tylko nauka zaczęła wpisywać się w historię naszej cywilizacji, zadajemy sobie pytania, kto ma rację: czy my, transcendując, poznajemy świat obiektywnie, a rozwija się tylko nasze poznanie i brak cierpliwości powoduje wrażenie „ukrytego porządku”, czy świat, który, ujmijmy to nieco prowokująco, robi z nami co chce, a więc, powiedziała by Schopenhauer, nie tylko jako taki ma wolę, ale i nią jest (wysuwanie takich twierdzeń oczywiście jest antropomorfizowaniem, acz podobnym do tego, które kryje się za twierdzeniem Poppera, że Wszechświat jest twórczy). Natomiast współczesny mit o grze cieni (lub kilka takich „mitów”) znany jest w nauce za sprawą fizyków, matematyków, kosmologów (choć cezury zainteresowań chyba się już zatarły) i ze zdumieniem można przy okazji zauważyć, że ich „drogi do rzeczywistości”, choć nie są tożsame, są ze sobą zbieżne. Czy znaczy to, że kierunek, w którym one zmierzają, jest jeden, dla wszystkich najwyraźniej jakoś widoczny? Bez wątplenia wyraźnie widoczny jednak nie jest. Często możemy się spotkać z pytaniami, dlaczego poglądy filozofów są tak bardzo różne, że wzajem najczęściej się wykluczają, rzadko z pytaniem, dlaczego poglądy naukowców są tak różne, bo różnicy tej niemal nie zauważamy, gdy porównywania bądź wymiany podejmują się oni dokonywać w języku formalnym, nadto liczące się w świecie stanowiska przedstawiają pod postacią teorii. Ale przesłanki wykorzystywania języka formalnego są niekiedy zaskakujące i one to stanowią istotę pomysłowości badaczy, gdy teorie zdają się tylko skutkiem tej pomysłowości. Pomysłowość i odkrywczność mają swoją psychologię. Mają także swoją filozofię, bo poznanie w ogóle bierze się z filozofii (umiłowania mądrości, której źródłem według Arystotelesa jest zdziwienie), a jest ono według Kanta „myślowym oglądaniem naocznym (*denkendes Anschauen*)” [za: Heidegger, 1989, s. 30]. To myślowe oglądanie naoczne, lub oglądanie w naoczności, czyli w intuicji poznawczej,

pomaga „widzieć” ideę, liczbę, zasady (czyli relacje wzajemne idei, liczb itp.) i nie jest bynajmniej wyobrażeniem. Oglądanie idei nazwie Schelling w swojej *Filozofii sztuki* darem geniuszu, twórczą możliwością przekraczania skończoności. Oglądanie naoczne zatem, jako jeszcze nie widzenie, lecz dopiero jego możliwość, ale jako myślenie zarazem, choć nie o przedmiotach, jest „nieskończone”. Zdaniem Heideggera pozwala ono lepiej zrozumieć nasze potoczne, codzienne, przedmiotowe, analizowane przez Kanta poznanie skończone. „Istota skończonego poznania ludzkiego jest objaśniona za pomocą skontrastowania jej z ideą nieskończonego poznania boskiego, »intuitus originarius«. Poznanie boskie jest wszakże – nie jako [poznanie] boskie, lecz jako poznanie w ogóle – naocznością” [Heidegger, 1989, s. 31].

Poznanie nieskończone nie uwzględnia kategorii ontologicznych, gdyż samo jest poza dyskursem, lecz, można rzec, kategorie takie ustanawia. „Poznanie boskie jest takim przedstawieniem, które w trakcie oglądu naocznego dopiero stwarza dostępny dla naoczności byt jako taki” i, przytacza Heidegger kapitalną uwagę Kanta [B 71], „takie [...] musi być wszelkie jego [Boga] poznanie, nie może zaś być myśleniem, które wykazuje zawsze jakieś ograniczenie” [Heidegger, 1989, s. 31] Znaczy to, że spór wokół teodycei Leibniza wynikał z niezrozumienia idei podstawowej, która pojawiła się tyleż w umyśle filozofa, co w jego fenomenologicznie ugruntowanej i zorientowanej wyobraźni: Bóg, tworząc świat, nie myślał, lecz poznawał. Jako że poznawał nieskończenie, zatem nie „coś”, poznawał transcendentalnie. Z tego powinien Kant wyciągnąć wniosek taki, że i starożytni filozofowie „myśleli na sposób transcendentalny” raczej, pierwiej poznając. Znajdujemy później u Fichtego stosowną uwagę, że nie jest ważne, co jakaś filozofia mówi, lecz ważne jest, co czyni. Zatem filozofia jest czynem.

\*\*\*

Gdy J.A. Wheeler przedstawiał swoją propozycję „wszechświata partycypującego”, „idei (czy też jak wolał sam Wheeler, »pomysłu na ideę«), jak pisze Paul Davies [2008, s. 13], mógł otwarcie mówić, iż ma „nieodparte poczucie, że istoty ludzkie są częścią

wielkiego planu, który widzimy jedynie w zarysie” [Davies, 2008, s. 13]. Zarys ten musi się pojawić nieodzownie i zawsze wtedy, gdy „myślimy transcendentalnie”, czyli gdy poznajemy tak, że jest to „boskie poznanie, gdy w naszym myśleniu obecne jest „poznanie bezpośrednie”. Nasza wyobraźnia, acz z konieczności zmysłowa, czyli ograniczona czaso-przestrzennymi ramami, nie przeczy takiej możliwości, gdyż sama nie jest myśleniem, a tym bardziej poznaniem. Nie przeczy temu, że możemy przeprowadzić myślowy eksperyment Kanta (takie eksperymenty były ponoć także ulubionym stylem myślenia Einsteina), mianowicie usunąć z przestrzeni i czasu wszelkie przedmioty, pozostawiając przestrzeń i czas, a następnie spróbować, czy uda nam się proces myślenia (wyobrażania) odwrotny, czyli usunąć przestrzeń (Leibniz dowodził przecie, że ona nie istnieje, a Paul Davies pisze, iż „to raczej przestrzeń jest we Wszechświecie niż Wszechświat w przestrzeni”, choć zarazem zadając pytanie, „dlaczego grawitacja działa zgodnie z prawem odwrotnych kwadratów”, mógłby przez przypomnienie odpowiedzi Kanta, iż dlatego, że przestrzeń rzeczywista ma trzy wymiary, wskazać na „dowód” jej istnienia [Davies, 2008, s. 38, 230]) i czas (tak czy inaczej nie wiemy, jaki jest jego status ontologiczny), pozostawiając tylko przedmioty (dla Kanta eksperyment taki jest niemożliwy, co miało świadczyć o *a priori* zmysłowym – i wyobrazeniowym – charakterze czasu i przestrzeni). Nie przeczy także temu, iż możemy przeprowadzić eksperyment analogiczny, acz niejako ostateczny czy graniczny: usunąć z przestrzeni i czasu przedmioty, a następnie także przestrzeń i czas. Gdy nie ma już przedmiotów, nie ma czasu i przestrzeni, to tym samym nie ma myślenia (zwłaszcza myślenia o czymś). Ale mimo to, jak wynika z dociekań Heideggera, które uzupełniliśmy myślowym eksperymentem, może istnieć poznanie. Wyobrazić sobie możemy poznanie samego siebie, jako nieprzedmiotowego bytu, samoopoznanie Wszechświata, które w kosmologii nazywane jest samoobserwacją, a które w swojej prawdzie nie zależy od przestrzeni i czasu, gdy te są we Wszechświecie.

Banalna logika powyższych eksperymentów myślowych, w których więcej jest wyobrażania niż myślenia, pozwala przypuszczać,

że wprawiony w badaniach teoretycznych umysł dywagacje takie wykonać może nawet poza świadomie podejmowanymi problemami. Wyobraźnia zatem może podsuwać nam wątpliwości, wyrażane przez niektórych teoretyków, co do tego, czy w ogóle wiemy, co poznajemy lub czym jest rzeczywistość, gdy „większość Wszechświata składa się z czegoś, co nie zostało jeszcze ciągle zidentyfikowane” [Davies, 2008, s. 143], a hipoteza istnienia ciemnej materii i takiejże energii nie wydaje się ostateczną podpowiedzią na drodze ku identyfikacji tej większości. Wątpliwości biorą się zapewne stąd, że wyobraźnia, jako zmysłowa, ogranicza albo dopomina się o czynienie analogii chociażby do tego, co zna z potocznie jej dostępnego świata przedmiotowego. Mamy tendencję do czynienia rzeczy „poręcznymi” (według Heideggera), co pobudza nasze pragnienia i stymuluje kolejne wyobrażenia, powodując, że kierujemy uwagę na możliwości przystosowania i wykorzystania wszystkiego dla naszych potrzeb. Wyobrażamy więc sobie wykorzystywanie energii Słońca i analogicznie energii Galaktyki (o czym pisze M. Kaku), utworzenie przyjaznego życia środowiska poza Ziemią, wykreowanie nowej galaktyki, a także ewentualnie innego wszechświata (pisze o tym również Paul Davies [2008]), co zaowocuje jedyną możliwością oglądania wszechświata jako przedmiotu, „z zewnątrz”. W jakimkolwiek innym wypadku nie jest to możliwe (nawet gdy idzie o wszechświaty równoległe, o których może uzyskamy kiedyś jakieś informacje dzięki komputerom kwantowym). Brak zewnętrznej perspektywy budzi zwątpienie, czy obiektywnie można w ogóle Wszechświat badać, co formułuje Davies pod postacią pytania, czy nie jest tak, że prawa fizyki są tylko prawami lokalnymi [Davies, 2008, s. 183], a to by znaczyło, że ocena teorii kwantów (jako nielokalnej) jest chybiona. W sukurs zda się przychodzić (gdy pozostajemy przy przekonaniu o możliwości poznania obiektywnego) teoria strun. Choć dla kształtowania naszego poglądu na świat ma ona taką wadę, że nic jej nie łączy z klasyczną ontologią, to pozostawia miejsce dla ontologii fundamentalnej, w której „realność” nie jest pierwszoplanowym problemem. Widoczne jest to w dylemacie ontologicznym, pojawiającym się przy okazji pytania o możliwą, ewentualną lokalność praw natury,

odmiennych w różnych obszarach Wszechświata: „W rzeczywistości teoria strun otwiera prawdziwą puszkę Pandory z możliwościami. Zdziwiająca płodność tej teorii wynika z olbrzymiej liczby sposobów, na jakie można skompaktyfikować, »zwinąć« dodatkowe wymiary. [...] Kompaktyfikacja jest w teorii strun odpowiednikiem łamania symetrii. Na przykład prosty symetryczny kształt, taki jak duża sześciowymiarowa sfera, może się w spontaniczny sposób skurczyć, tworząc skomplikowany, wielowymiarowy labirynt pełen pokręconych mostów i rozwidlających się tuneli. [...] Istnieje niezliczona ilość różnych takich konfiguracji. Kluczowe znaczenie ma fakt, że prawa fizyki obowiązujące w pozostałej (nieskompaktyfikowanej) przestrzeni zależą od konkretnego kształtu zwiniętych wymiarów. Powiedzmy to dobitnie, jest to bowiem bardzo istotna informacja” [Davies, 2008]

Informacja bardzo istotna jest to bez wątpienia dla teorii strun, gdyż oto dowiadujemy się, że możliwe jest operowanie wymiarami, co znaczy, że możemy wyobrażać sobie rzeczywistość o dowolnej niemal liczbie wymiarów (choć nie dosłownie, czyli nie dosłownie wyobrażać sobie podług klasycznej ontologii i nie operować w rzeczywistości, realnie) oraz że „konfiguracje” są niczym innym, jak teoretycznym przewidywaniem tego, co jest „w środku czegoś”, niekoniecznie rzeczywistego (gdyby pytać o możliwości percypowania), a także że teoria strun zyskuje status jednej z dróg „do rzeczywistości”. Ale czy istotnie? Ostatnie pytanie można pominąć, gdyż wyobrażanie sobie i ujmowanie w dyskurs (sukcesem jest, że jest on matematyczny), to tylko dociekanie czegoś. Nie możemy, póki co, powiedzieć nawet, czego tak naprawdę dociekamy, znajdując się, jak ujął to Wilczek, „na końcu początku”, czyli wbrew marzeniom o teorii ostatecznej, że znajdujemy się na początku końca.

Operowanie przestrzenią, nawet wyłącznie za pomocą matematyki (co nie znaczy, że wyłącznie przestrzenią matematyczną), ma wszakże tę słabą stronę (w kontekście klasycznej ontologii), że w konsekwencji redukuje czas do przestrzeni (tak jest np. w teorii J. Wheelera, nazwanej przez niego geometrodynamiką – w skrócie GMD [zob. w: Grünbaum, 1973]. Możemy zatem uzyskać odpowiedź na

pytanie, czym jest czas, lecz nie każdego z teoretyków ona zadowala. Także moda, by tak rzec, na kwantowanie wszystkiego spowodowała pojawienie się pytania o możliwość kwantowania czasu. Jednakże odwołać się w tym wypadku możemy tylko do wyobraźni, która akceptuje liniowy przebieg czasu, a wówczas najmniejsza jego część dałaby się przedstawić pod postacią najkrótszego odcinka prostej, zaś gdy jest nim długość elementarna (tzw. długość Plancka), czas na niej (nijako między punktami A i B oznaczonymi na prostej) po prostu nie występuje albo, mówiąc inaczej, między wyobrażonymi punktami sygnał przepływa, jest przekazywany w trybie natychmiastowym, a więc poza czasem. Argumentacja taka, acz bardzo prozaicznie odwołująca się do naszych wyobrażeń, zachowuje jednak swoją moc także w przypadku czasu o różnej niż jeden liczbie wymiarów – analogiczną analizę przeprowadza Joao Magueijo, wychodząc od pytania o możliwość kwantowania grawitacji: „Kwantowa grawitacja oznacza [...] kwantową czasoprzestrzeń. Powinny istnieć niepodzielne, najmniejsze porcje długości i czasu: każdy upływ czasu lub odległość powinny się składać z pewnej liczby kwantów. Taki kwant długości to długość Plancka ( $l_p$ ), natomiast kwant czasu to czas Plancka ( $t_p$ ). [...] Zanim zaczniemy dokładnie to rozważać [...], musimy zdać sobie sprawę, że aby skwantować przestrzeń i czas, musimy mieć absolutny wzorzec długości (»pręt mierniczy«) i absolutny wzorzec czasu (»zegar«). Szczególna teoria względności zaprzecza jednak możliwości istnienia takich pojęć. Jeżeli zatem czas i przestrzeń są kwantowane, to takie kwanty muszą być absolutne, podczas gdy nie istnieje absolutny czas ani absolutna przestrzeń” [Magueijo, 2003, s. 209].

Gwoli sprawiedliwości winniśmy dodać, że to Einstein zaproponował eksperyment myślowy, nazwany przez niego „metodą sztywnych prętów i zegarów”. Jednakże możemy przeprowadzić własny eksperyment, przed którym nie wzdragałby się żaden twórca fantastyki naukowej i przesunąć długość elementarną o wielkość taką samą prostopadle do niej albo obrócić tę długość dookoła własnej osi. Oczywiście posunięcia takie w świecie logiki matematycznej nie są możliwe, gdyż długość elementarna nie ma otoczenia. Ale mimo to zapewne podobnie rozumował (lub wyobrażał

sobie) J.A. Wheeler, konstruując swoją geometrodynamikę (GMD), w której czas jest tożsamy z fluktuacją przestrzeni, a przestrzeń dynamiczna powstaje właśnie jako skutek przesuwania płaszczyzny w kierunku prostopadłym do niej. Oczywiście sztywny „pręt” ( $l_p$ ) nie podlega fluktuacji, ale przestrzeń jako całość owszem. Przypadek obrotu (wyobrażonego)  $l_p$  wokół osi kreuje praktycznie nieograniczoną liczbę wymiarów (co jest jak wejście kuchennymi drzwiami do teorii strun, tej „teorii czegokolwiek”, jak wyraził się Andy Albrecht [za: Magueijo, 2003, s. 214], która „musi” kwantować czasoprzestrzeń, mimo iż nikt, jak dotąd, nie zdołał tego dokonać, i dlatego oparta na tej teorii „wielka unifikacja”, jak pisze Magueijo, „pozostaje w sferze myślenia życzeniowego” [Magueijo, 2003, s. 213]), zatem dla teorii jest to zabieg bezużyteczny lub taki się na pierwszy rzut oka wydaje. Ale nie jest bezużyteczny dla wyobraźni, bo oto w fantastyce naukowej „widzimy” nieskończoność, jak przez „wrota czasu”, a świat zjawisk wydaje się tylko grubym przybliżeniem czy odzwierciedleniem logiki nieskończoności – przed czasem, lub mimo niego. Teoria strun przedstawia nam świat, który „na poziomie fundamentalnym” różni się bardzo od świata cząstek. Nic w tym dziwnego, gdyż „cząstki” doskonale funkcjonują w naszym wyobrażeniowym świecie przedmiotów makro zakresu, natomiast ich wyobrażanie nie musi być, i nie jest, tożsamy z tym, co ma nam do zaproponowania Wszechświat.

Michio Kaku, podejmując temat pomysłu Richarda Feynmana i Johna Wheelera na wyjaśnienie przyczyny istnienia antymaterii („jest ona zwykłą materią poruszającą się wstecz w czasie” [Kaku, 2009, s. 272]), podejmuje też egzotyczny temat prekognicji i stwierdza na końcu swych dociekań: „Wydaje się zatem, że prekognicja jest całkowicie wykluczona, przynajmniej w dającej się przewidzieć przyszłości. [...] Gdyby istnienie jasnowidztwa zostało kiedykolwiek potwierdzone w powtarzalnych eksperymentach, wywołałoby potężny wstrząs w podstawach, na których opiera się cała współczesna fizyka” [Kaku, 2009, s. 278]. Słuszne spostrzeżenie dotyczy wymogu powtarzalności eksperymentu, bez którego

żadne doświadczenie naukowe nie może być przyjęte jako wiarogodne. Jednak w przypadku prekognicji wymóg stanowi zarazem odpowiedź na pytanie o jej możliwość. Powtarzalność dotyczy bowiem eksperymentów przeprowadzanych na przedmiocie, czymkolwiek miałby on być. Co natomiast miałoby być powtarzalnym eksperymentem w prekognicji? Mózg w swojej czynności myślenia nie jest statycznym obiektem, który może być przez nas samych obserwowany „z zewnątrz”. Nie możemy więc programować jego zachowań i funkcjonowania, zwłaszcza na tak subtelnym poziomie, jakim jest świadomość pozaprzeciwmiotowa lub ta na przykład, którą w stosunkach międzyludzkich nazywamy empatią. Trudno zdać się na tak automatyczne zachowanie się w zgodzie z ewentualną prekognicją (jej zdolnością) jak w zgodzie z empatią lub, mówiąc inaczej, nasze przystosowanie do życia w świecie skali makro, a jest ono jak przyzwyczajenie, drugą naturą człowieka, przesłania wszelki autentyzm zachowań świadomości, osiągalny tylko w stanach kontemplacji. Świadomość, mówiąc krótko, nie jest obiektem, którym da się sterować, a wrażenie, iż jest to możliwe, bierze się zapewne stąd, że świadomość (w potocznym jej rozumieniu) można kształtować. Uwaga natomiast o ewentualnym wstrząsie w podstawach fizyki jest całkowicie chybiona, albowiem prawdziwymi podstawami tej dziedziny nie są nasze przekonania na temat rzeczy dla niej możliwych bądź niemożliwych, lecz teoria wyrażana w języku matematyki, obojętnym tak wobec naszych przekonań, jak przewidywań. Zatem nie możemy wykluczyć możliwości prekognicji ani możliwości telepatii, a tylko poddawać w wątpliwość możliwość jej „uruchomienia” i nadania właściwości powtarzalności. Na empiryczną weryfikację przyjdzie nam poczekać do czasu skonstruowania komputera kwantowego, który ma działać jak nasz mózg i jak Wszechświat (według Rogera Penrose’a; była o tym mowa także książce *Eseje 1* [2009]), a skoro będzie ów komputer wykorzystywał swoje przyszłe obliczenia (znów odsyłam do *Eseje 1*), to upływ czasu – jak dowodził Gödel w mało znanym artykule z 1949 roku zatytułowanym *A Remark on the Relationship Between Relativity Theory and Idealistic Philosophy* napisanym, jak uważa Rudy Rucker, prawdopodobnie pod wpływem

rozmowy z Einsteinem i z powodu zainteresowania Kantem – jest iluzją [Rucker, 1983, s. 180]. „Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość wszechświata są po prostu różnymi obszarami jednego bezmiaru czasoprzestrzeni. Czas jest częścią czasoprzestrzeni, ale czasoprzestrzeń jest wyższą rzeczywistością istniejącą poza czasem” [Rucker, 1983, s. 180]. Dzisiaj to, co Gödel nazywał czasoprzestrzenią, możemy nazwać światem obiektów teorii kwantowej. Dlatego też Gödel był przekonany, że podróże w czasie są możliwe.

Podjmując temat możliwości podróżowania w czasie. Michio Kaku zapisuje niemal anegdotyczną opowieść: „Kurt Gödel odkrył pierwsze rozwiązanie równań Einsteina związane z podróżami w czasie. Jeżeli Wszechświat się obraca, to w wyniku wystarczająco szybkiego okrążania go można znaleźć się w przeszłości i powrócić, zanim się jeszcze wyruszyło. Podróż dookoła Wszechświata jest więc również wyprawą w przeszłość. Gödel często pytał astronomów odwiedzających Instytut Badań Zaawansowanych, czy odkryli już dowody na to, że Wszechświat się obraca. Był rozczarowany, gdy w odpowiedzi usłyszał, że istnieją niezbite dowody na to, że Wszechświat się rozszerza, ale wypadkowa prędkość obrotu Wszechświata wynosi zapewne zero. (W przeciwnym wypadku podróże w czasie mogłyby być zjawiskiem powszechnym, co doprowadziłoby do załamania się historii, jaką znamy” [Kaku, 2009, s. 225]. Z tej opowieści wynika jednak wątpliwość: dlaczego pytać o możliwość podróżowania w czasie, jeśli czasu nie ma? Nadto, jeżeli nie ma czasu, w skali megakosmosu, to załamanie się historii jest raczej wyrazem obaw o podłoże (pod postacią) antropocentryzmu lub atawizmu. Ewentualna podróż odbywałaby się w postulowanej przez Gödla czasoprzestrzeni, a zatem poza czasem albo poza iluzją jego istnienia. Ale dociekliwość wiedeńskiego matematyka przyniosła odpowiedź w postaci konkluzji, że gdy moment obrotowy Wszechświata wynosi zero, dowodzi to tym samym, że Wszechświat powstał z nicości, bo Nic ma zerowy moment obrotowy.

Przywołując „słynną uwagę”, jaką wypowiedział w latach trzydziestych XX wieku austriacki fizyk Eugene Wigner, o „niezrozumiałości skuteczności matematyki w naukach fizycznych”, Marcus

Chown stwierdza: jest skuteczna, „ponieważ matematyka jest fizyką” [2004, s. 125]. Przesłanką tej konkluzji były rozważania na temat propozycji Maxa Tegmarka, według którego nie ma wyróżnionych części multiwszechświat, lecz nie z powodu struktur fizycznych, ale z powodu „abstrakcyjnych, matematycznych systemów formalnych”; każdej ze struktur odpowiada jakiś wszechświat [Chown, 2004, s. 125]. „Tegmark mówi, że oprócz naszego wszechświata, który zachowuje się zgodnie z regułami teorii wszystkiego, istnieje wszechświat, którym rządzą prawa arytmetyki, wszechświat, którym rządzi geometria euklidesowa i tak dalej, *ad infinitum*. Gdzieś tam istnieje ogromny multiwszechświat, zapewne daleko poza zasięgiem naszych teleskopów [jego „obserwowanie” ewentualne nie jest problemem optyki, zatem i teleskopy na nic się zdają w takich poszukiwaniach – dop. R.L.], który obejmuje wszechświaty rządzone przez wszystkie możliwe równania matematyczne” [Chown, 2004, s. 125]. Tytuł rozdziału książki Chown jest jak komentarz do wypowiedzi Tegmarka: „Fałszywa wyjątkowość gatunku ludzkiego”. Ale, nazwijmy to, ontologia formalna Tegmarka (w filozofii miałaby ona odpowiednik w ontologii Christiana Wolffa) znaczy też tyle, iż cokolwiek jest do pomyślenia (a nie co jest do wyobrażenia), jest rzeczywiste, wystarczy tylko znaleźć odpowiedni kontekst rozumienia i interpretacji. Nie wymyślimy tego wszystkiego, co „wymyślił” i wykreował Wszechświat (lub multiwszechświat według Tegmarka), a przede wszystkim, co niejako dowodzi prawdziwości takiego stwierdzenia, nie wymyślimy ni życia, ni tym bardziej siebie. Zatem „fałszywa wyjątkowość” jest przyczyną próżności, przejawiającej się w przekonaniach, że jesteśmy lepsi i mądrzejsi niż Natura, że wiemy więcej niż Byt, że nasze mózgi są bardziej wydajne niż Wszechświat. Także „wyjątkowość” przebija z pomysłu Tegmarka na „kwantowe samobójstwo”, które należałoby popełnić bez świadomości, by nie mieć wpływu na wynik eksperymentu. Natura od zarania życia pomysł ten stosuje, bo i my umieramy śmiercią naturalną po „wyłączeniu” świadomości (dokładniej mówiąc, świadomości świadomej swojego istnienia).

Karl Popper na końcu swojej książki *Wszechświat otwarty* [1996] dość ogólnie wypowiedział się o tym, jak już wspominaliśmy,

że Wszechświat jest twórczy. Fizycy i kosmologowie natomiast prześcigają się w poszukiwaniach możliwości teoretycznego omówienia owej twórczości, fizycznych podstaw dynamiki kreatywnej ewolucji rzeczywistej. Lee Smolin uważa [1998], że u podstaw kreatywnej ewolucji leżą czarne dziury, które rodzą inne wszechświaty, a prawa fizyki umożliwiające powstawanie dziur muszą prowadzić równocześnie do powstawania życia. Spekulacje dotyczą wyłącznie pytania o inne wszechświaty, gdyż Smolin stwierdza tylko: skoro istnieją czarne dziury, to najwyraźniej są do czegoś potrzebne..., tak jak gwiazdy różnego rzędu wielkości, łącznie z tymi, które sprzyjają życiu. Nie można podważać danych empirycznych, a gwiazdy widać, zaś czarne dziury „działają”. W miliardszechświecie nadprodukcji światów (przyroda zda się cierpieć na rozrzutność), jak dopowiada Ed Harrison (zdaniem Chowna, przedstawia inne argumenty na temat życia), „dominują wszechświaty, które podtrzymują życie, ponieważ inteligentne życie aktywnie partycypuje w tworzeniu nowych wszechświatów. Już nie czarne dziury, lecz samo życie bierze w swoje ręce cały ten biznes – budownictwo nowych wszechświatów”. Chown dalej przytacza: „We wszechświatach potomnych, które są przystosowane do podtrzymania życia, nowe życie ewoluuje do tak wysokiego poziomu inteligencji, że samo kreuje nowe wszechświaty – sugeruje Harrison. – Natomiast we wszechświatach nieprzystosowanych do podtrzymania życia życie nie ewoluuje i w rezultacie takie wszechświaty się nie reprodukują” [Chown, 2004, s. 140].

Jeżeli inteligencja czynnie uczestniczy w kreowaniu i ewoluowaniu wszechświatów lub, jak fantazjują fizycy, wyższa cywilizacja, to po pierwsze przedstawiciele takiej cywilizacji bez wątpienia mają również wyobraźnię, a ich „altruistyczne”, „za darmo” (poddług wyrażen niektórych kosmologów) stwarzanie może także kreować prócz życia i inteligencji, wyobraźnię. Wspomniany wyżej eksperyment myślowy, polegający na manipulowaniu długością elementarną, jest możliwy w wyobraźni i dla wyobraźni, acz niemożliwy faktycznie (póki co) i logicznie. Skoro zatem zostaliśmy zaprojektowani dla życia i inteligencji, to również dla wyobrażeń, a gdy „wejrzenie” w przestrzeń o nieskończonej liczbie

wymiarów logicznie należy wykluczyć, to czy jest ono wykluczone także dla wyobraźni? Wyobraźnią wkroczyć możemy śmiało w „nieskończoność” albo w przestrzeń nieskończonej liczby wymiarów, pozostając w swoim ulubionym fotelu osobą, która włada własnymi wyobrażeniami, panuje nad nimi lub, zależnie od nastroju, ulega im. Podążając drogą wytyczoną przez naszą „wołę wyobrażeń”, oddajmy się grze słów, aby sprawdzić, czy nasza wyobraźnia jej poddała. Zapytajmy zatem, czy w hipotetyczną, a raczej całkowicie nie do pomyślenia przestrzeń nieskończonej liczby wymiarów, w którą my się udać bez wątpienia nie możemy, nie może się bez nas udać sama wyobraźnia? Lapsus słowny? Nim odpowiemy, zobaczymy, co miał do powiedzenia na temat takich podróży filozof Max Scheler, nawiązujący do tradycji Platońskiej pytaniem o to, czy jest możliwe dalsze życie, po śmierci albo po obecnie odbywanym życiu doczesnym.

Uwaga dobitnie kilka razy przez Schelera podkreślana dotyczy tego, że „nieśmiertelność” nie jest problemem, o którym rozstrzygać ma wiara. Na wielu szczeblach kultury, jego zdaniem, „przyjęcie dalszego życia i nieśmiertelności wcale nie dokonywało się w jakimś szczególnym akcie »wiary«, a tym mniej wymagało jakiegoś dowodu, lecz wręcz stanowiło część »naturalnego światopoglądu«...” [Scheler, 1994, s. 71]. Nie należy zatem oczekiwać możliwości jakiegokolwiek dowodzenia racji, gdyż trudno przedstawiać jakiegokolwiek w przypadku czegokolwiek „naturalnego”. Zatem na gruncie fenomenologii tylko możemy pominąć pozytywistyczne czy mechanistyczne nastawienie w rozważaniu przyczyn owego, towarzyszącego nam od wieków przecucia, które jest jak „jakieś domniemujące coś widzenie”, a nie „wiara w coś” [Scheler, 1994, s. 72]. „Nie pytamy o to – pisze Schelera – jak można dowieść »nieśmiertelności« bądź usprawiedliwić wiarę w nią. [...] Każda supozycja (*Annahme*) mająca podstawę w bezpośrednim doświadczeniu nie podlega *eo ipso* dowodzeniu i stanowi konieczne założenie wszelkiej możliwości dowodów. Ponadto »bycie nieśmiertelnym« jest negatywnym stanem rzeczy” [Scheler, 1994, s. 106].

To w Europie pojawiło się pytanie o „wiarę w dalsze życie” i nie znajduje ono odpowiednika, według Schelera, w innych

kulturach. Zarówno w Japonii, jak i w Indiach kwestia „dalszego życia” jest istotowo (i na tym się, zdaniem filozofa, zasadza cały problem) obecna w kulturze. „Japończycy wierzą, że są nieśmiertelni, ponieważ są przeświadczeni o dalszym życiu oraz w swym mniemaniu odczuwają i doświadczają oddziaływań (*Wirksamkeit*) żyjących nadal [po śmierci]” [Scheler, 1994, s. 72]. Perspektywa nieśmiertelności nie jest jednak niczym godnym pożądania w przypadku, gdy dowiadujemy się o mającej nastąpić śmierci cieplnej Wszechświata lub gdy mamy w perspektywie nieskończoną ilość inkarnacji, wcieleń, w których przyjdzie nam zmagać się z materią życia, z cierpieniem, chorobami i starością. Toteż za sukces uważa Scheler zmianę mentalności, którą spowodował swoimi naukami Budda. „Dla ludu indyjskiego przed wystąpieniem Buddy »przekonaniem« tego rodzaju [jako „naturalnego światopoglądu” – dop. R.L.] było wyobrażenie dalszego życia jako niekończącej się »wędrowki« duszy i jej coraz to nowych narodzin. Wielka innowacja Buddy i jego poprzedników polegała na tym, iż ośmielił się on wygłosić twierdzenie, na owe czasy niesłychane, że istnieje śmierć, tzn. jakiś kres, jakieś zakończenie, przynajmniej ostateczne zaprzestanie owej ciągłej wędrowki duszy, że istnieje jakieś »wybawienie« z tego niekończącego się ruchu, dotychczas obecnego w wyobraźni ludu, jakieś wejście duszy w »nirwanę«” [Scheler, 1994, s. 71].

Skoro niekończąca się „wędrowka” obecna była w sposób naturalny w „wyobraźni ludu”, to nasuwać się musi pytanie, czy przypadkiem „nirwana” nie była obecna także tylko w wyobraźni Buddy. Odpowiedź być może sprowadza się do stwierdzenia, że nirwana jest konsekwencją praktyki. Mimo iż czysta świadomość, jako świadomość kosmiczna (bo tak się również nirwanę definiuje) jest w nas obecna permanentnie, to jednak w postaci zakrytej, jakby zapomnianej w natłoku myśli wyobrażeniowej, która, jak to stwierdził Kant w swej pierwszej *Krytyce*, podlega apriorycznemu ograniczeniu przez intuitywną wiedzę przestrzeni i czasu. Nirwana nie wyłącza myślenia w ogóle, wyłącza, by używać takiego zwrotu, myślenie wyobrażeniowe o przedmiotach wszelkiego rodzaju. Nirwana zatem jest zawieszeniem wyobrażeń, choć podobnie jak w przypadku myślenia, nie wyobraźni samej. Pozostają

przy nas w praktyce nirwany tak myśl, jak wyobraźnia, lecz nie w naszej przytomności; pozostają, acz zarazem są poza przestrzenią i poza czasem. Nabierają obydwie władze (by przypomnieć Arystotelesa) charakteru boskiego.

Dla ludzi ukształtowanych przez zachodnią cywilizację stan nirwany oznacza dezintegrację osobowości, zapomnienie swojego własnego ego, odsunięcie świadomej świadomości. Poszukując analogii, powiedzieć możemy także, iż jest jak spotkanie ze śmiercią – i nie jest ono bynajmniej przerażające, lub jak doznanie miłości (czy doświadczenie jej), bo ono również oznacza dezintegrację, co prawda nie osobowości, lecz ego (zapewne dlatego wielu intuicja podpowiada, że Bóg jest miłością). Istnieje zatem sposób na „wejście” w świat poza przestrzenią i czasem, choć dla świadomej świadomości nie jest on dostępny, albo też dla takiej świadomości świat ów jest nicością (dodajmy żartem, iż jest to świat nieskończonej liczby wymiarów, istniejący dzięki wykonaniu niemożliwego logicznie obrotu wymiaru  $l_p$  wokół jego własnej osi, niemożliwego, gdyż z definicji oś taka nie istnieje, ale poza czasem i przestrzenią nieskończona liczba wymiarów nie stanowi problemu, a nie jest także problemem dla myśli i wyobraźni oraz dla świadomości samej). Czy tym samym uprawniony, zasadny jest wniosek, że nasze problemy naukowe biorą się stąd lub w tym mają swoje źródło, że świadomość, którą miał człowiek u zarania swych dziejów (według najnowszego stanowiska w antropologii), uświadomiła sobie siebie? Albo też, inaczej mówiąc, stąd, że konsekwencją tego „uświadomienia” stało się ego, które wyrosło ponad naturę, a nauka jest tylko próbą podjęcia drogi powrotu ku czemuś, o czym przecie wiemy (wiemy więc, ku czemu zmierzamy). Dwojako tę wiedzę można oceniać i na dwa sposoby analizować. Platon, dla przykładu, oceniał ją jako wartość daną naszej duszy, a posiadaną dzięki „pamięci”, stanowiącą wszystko to lub o tym, co w człowieku najbardziej istotne, poczynając od sensu życia, kończąc na celu, do jakiego dusza zobowiązała się zmierzać, jakie życie realizować. Kant, także przecie idealista – jako zespół władz rozumu pozwalający nam poznawać świat i konstruować naukę. Dla kondycji człowieka wiedza, jaką jest świadomość sama, ma znaczenie

praktyczne (poczynając od praktyk kontemplacyjnych, a kończąc na poczuciu moralności). W poznawaniu naukowym stanowić jednak może jakieś obciążenie, gdyż mówimy przecież o ludzkim poznawaniu (tylko zasada antropiczna stanowi pewne pocieszenie; trudno sobie wyobrazić, że Natura podjęła próżny wysiłek). Max Scheler przedstawia możliwość przekraczania poznawania naiwnego i odwołując się do koncepcji „wiecznego ducha”, tego „rdzenia nauki Platona” (który, dodajmy tutaj, może być także rozumiany w znaczeniu Heglowskim, jako synteza idei i przyrody, czyli rozpoznawalna przez filozofię ducha, nowa, dotychczas niezauważana jakość w świecie), „głoszącej, że dzięki naszym aktom duchowym możemy zetknąć się z dziedziną sensu”; dodaje też, że niejeden o tejże dziedzinie mniema, iż „rozpościera się przed boskim spojrzeniem” [Scheler, 1994, s. 113].

Scheler nie stawia żadnego dogmatycznego twierdzenia na temat tego, „co” może istnieć w „dalszym życiu”. Używając terminu „osoba” przez analogię do naszych spotkań z innymi osobami, stwierdziwszy, iż w kontakcie osobistym z kimś nie widzimy, czym jest dana „osoba”, gdyż odbieramy jedynie „zjawiska wyrazowe”, przekonuje, że byt osoby nie jest zależny od ciała [Scheler, 1994, s. 122], bo gdy te zjawiska nie występują, nie uważamy, iż dana osoba nie istnieje. Uprzedza jednak przed domysłami: „Nie jestem w stanie powiedzieć tego, że osoba istnieje po śmierci, a tym bardziej tego, jak ona istnieje”. Terminu „osoba” nie używa w znaczeniu takim, jakie nadali mu personaliści, ale pewne podobieństwo jest widoczne zapewne z powodu korzeni fenomenologii i później personalizmu w idealizmie transcendentálním Kanta, w którym poczucie „nieśmiertelności” ma wymiar moralny. Zdaniem Kanta powinniśmy tak oceniać intencje naszych czynów, by rozważać ich skutki „w wieczności”. Sumienie, ten „sędzia doskonały”, nam to umożliwia. Jest ono intuicją moralną, której występowanie w każdym człowieku Kant założył, by rozważać możliwość sformułowania obiektywnego prawa moralnego. Oczywiście sumienie w ten sposób oceniające intencje czynu „wykracza” poza doczesność, a więc i poza czasowość egzystowania. Scheler doskonale wyczuwa intencje Kanta, naukę płynącą z jego filozofii

praktycznej: „przeżycie wykraczania niezmiernego obowiązku, niezmiernego »powinności« ponad granice, które krótkość naszego życia stwarza dla urzeczywistnienia takiego obowiązku” [Scheler, 1994, s. 128]. Żyj tak – inaczej mówiąc – jakbyś miał żyć wiecznie (Nietzsche później napisze: umieraj we właściwym czasie, co znaczyć będzie – gdy pojmiesz, co znaczy być człowiekiem i nauczysz się widzieć swoje intencje działań „w wieczności”). Inaczej niż Kierkegaard i Nietzsche, którzy przekonywali, że perspektywę wieczności należy przyjąć tu i teraz, Scheler rozumie Kanta w swej interpretacji nieśmiertelności: „ażeby osobowa egzystencja mogła podjąć się spełnienia tego wymagania również po śmierci” [Scheler, 1994, s. 128]. Oczywiście trudno powiedzieć, co myślał Kant, ale to jak myślał, przemawia na korzyść interpretacji dwóch wielkich outsiderów, zaś co do racji, z całą pewnością powiedzieć możemy, że Scheler nie miał racji, a dowodu na to dostarczy pod koniec XX wieku nauka (o czym będzie mowa niżej).

Myślenie o „życiu wiecznym” jest więc obarczone błędem i rodzi paradoksy, gdy za „nieśmiertelne” pragniemy uznać „coś” niemal uchwytnego, przedmiotowego. Paradoksy te przyjmują charakter „teologiczny”, bowiem łatwiej, jak się zdaje, przychodzi nam rozważyć, w co należy lub można wierzyć. Myślenie wyobrażeniowe, albo też sprzęganie myślenia i wyobrażania, najczęściej po prostu eliminuje jedną z tych zdolności lub co najmniej pomniejsza jej znaczenie. Wyobraźnia podpowiada paradoks: „tzw. »wieczne życie w czasie«, jak brzmi niejasne wyrażenie teologiczne, jest faktycznie jedynie czasowym życiem w tzw. »czymś, co wieczne«, tzn. w treściach, których sens jest pozaczasowy” [Scheler, 1994, s. 128]. Najprościej wyobrazić sobie, że pozaczasowe są idee, jak nauczał Platon, upatrując też idealności w człowieku, czemu sprostac miała ludzka dusza. Także matematyka miała dla filozofa greckiego coś z idealności (podobnie jak pitagorejczycy wyobrażał sobie, iż stanowi ona system zupełny). Tylko co do zasad, którym przypisywał moc generowania liczb i działań na liczbach, „idealność” ograniczył do logiki dwuwartościowej, choć jakimś jej przekroczeniem były te z nich (zasad), które skrywały się za ideami dobra i piękna. Wracając wszak do Schelera, to znajduje on u Goethego interesujące

przekonanie, „że jego (Goethego) entelechia musi przetrwać śmierć” [Scheler, 1994, s. 129]. Takie miał oto Goethe uzasadnienie swojego przekonania: „Bo kiedy, aż do śmierci bez wytchnienia działałem, to natura jest wobec mnie zobowiązana, by przeznaczyć mi inną formę trwania, gdy moja obecna forma nie może już dalej nadążyć za duchem” [Scheler, 1994, s. 130]. Skoro Wszechświat jest twórczy, to natura niewątpliwie „ma obowiązek” zachować twórcze życie. Ale podstawowy problem polega wówczas na odkryciu, „jak” działa Wszechświat. Takie też jest ukierunkowanie badań naukowych. Rozwiązanie zagadki w XX wieku – jak się wydawało – było na wyciągnięcie ręki. Okazuje się jednak, iż jest inaczej, że jesteśmy dopiero, by ponownie przytoczyć formułę, jakiej użył Frank Wilczek, „na końcu początku”. Ale rysuje się jakiś ogólny pogląd na sytuację nauki oraz obraz świata, jakiego nam ona dostarcza. Co prawda idziemy ciągle szlakiem starożytnej filozofii lub intuicji Greków, ale skonkretyzowały się one na tyle, że racjonalność zdaje się od nich odrywać. Nie tylko nasz świat się rozszerzył, stając się „globalną wioską”, ale i Wszechświat stał się areną rozpoznawalnych zjawisk, jakich wyobraźnia nie przewidywała. W wyobraźni współcześnie możemy odtworzyć drogę skojarzeń ludzi zajmujących się nauką. Gdy Karl Popper wyrażał przekonanie, że Wszechświat jest twórczy, niewiele mógł znaleźć argumentów naukowych na dowodzenie zasadności takiej tezy, prócz wskazania na fakt, że w ogóle coś w tym świecie powstało (mówiliśmy wyżej, że z Nicosći). Obecnie najczęściej wymienianym kandydatem na twórcze działanie Wszechświata w skali makro (lub multiwszechświata) są czarne dziury. Faktem jest, że ewolucja rzeczywista wykreowała mózg i inteligencję. Nauka, w której tak bardzo cenimy osiągnięcia technologii i techniki, postępujące jednak za teorią, daje nam możliwość uzasadnienia i udowodnienia, że nasze związki z Wszechświatem zasadzają się na jakiejś tkwiącej w nim twórczej „intencji”, rozpoznawalnej przez kosmologów pod postacią zasady antropicznej. Przewidywana jest możliwość skonstruowania narzędzia, pod postacią komputera kwantowego, działającego analogicznie zarówno do naszego mózgu, jak i do Wszechświata. Skoro będzie on wykonywał działania w taki sposób, iż można powiedzieć,

że „wykorzystuje częściowo swoje przyszłe obliczenia”, a więc ze „zdolnością” do pomijania zdeterminowania w uporządkowanym przez przeszłość i przyszłość czasie, to znaczyłoby, że takie same możliwości ma nasz mózg, nie mówiąc już o Wszechświecie. Czy zatem nie można byłoby mówić o możliwości prekognicji, zastrzegając, że nie chodzi o wyobrażenie, a jedynie o informację? Gdy przekazywanie informacji znane jest obecnie jako teleportacja kwantowa, to czy śmierć nie jest po prostu zjawiskiem takiej teleportacji, czy nie jest „samobójstwem kwantowym”, które nie zawiera informacji o stanie naszej woli? Gdy Max Scheler stwierdza, że nie wie, „co” pozostaje w „dalszym życiu”, to czy nie można byłoby obecnie powiedzieć, że pozostaje po prostu **informacja**? Jeżeli chcemy puścić wodze fantazji, to możemy dodać, iż kształtuje ona (informacja przekazywana jak w teleportacji kwantowej) nasz organizm i aby zostać człowiekiem, należy tylko ów organizm wyposażyć w emocje.

\*\*\*

Informacja jest niezbędna dla życia, albo też życie jest po prostu informacją. Rozplątanie tej tajemnicy zajmuje nam już sporo czasu ziemskiego, lecz w czasie kosmicznym sama informacja jest zapewne obecna poza czasem lub, jak powiedziałby Platon, powstała wraz z czasem. Jeżeli nasza śmierć jest zarazem początkiem „dalszego życia”, to informacja prawdopodobnie wraca na jakiś czas, liczony z naszego punktu widzenia, do świata poza-czasowego lub jest tam zawsze (przypomnijmy tutaj analogię do komputera kwantowego). W takim świecie nie jest możliwe pamiętać cokolwiek. Gdy zatem Max Scheler sugestywnie rozważa „dalsze życie” osoby, byłaby ona „czymś” bez pamięci, a tym samym czymś niezdolnym do tego, aby przyjąć samodzielnie formę życia organicznego, stać się organizmem. Taką też intuicję mieli starożytni, którzy wierzyli w to, że o przyjęciu tej formy (organizmu) decyduje „geniusz” (według pojęć religii rzymskiej), zostający później organizmu „opiekunem” (aniołem stróżem). Będąc niejako dysponentem „informacji”, miałby zarazem „pamięć” osoby, z jej wszelkimi pozytywnymi (tzn. nieskierowanymi przeciwko życiu) emocjami, zaś ewentualne emocje negatywne byłyby oznaką słabego lub

żadnego związku z geniuszem, stając się przyczyną deficytu empatii, sympatii i sumienia. Przekonanie Greków o fatum dopełnia intuicję pamięci, niezależnej od mechanizmu organicznej realizacji życia, czyli pamięci geniusza. Gdybyśmy zechcieli tę intuicję starożytnych zlekceważyć, to przypomnijmy sobie przynajmniej fakt, że stała się ona jednym z motywów przewodnich stworzonego przez nich gatunku literackiego, nazwanego tragedią. Pomijając różne teorie mówiące o jej powstaniu, możemy zaryzykować twierdzenie, że gatunek ten, związany z kultem Dionizosa, zawierał też u swych źródeł jakiś archetypowy przekaz, manifestujący się kultem życia. Tworzenie tragedii Grecy uważali za oznakę geniuszu, czyli, w związku z naszymi wcześniejszymi próbami ustalenia tego, jak informacja może stać się życiem organicznym, oznakę „pamięci” wkraczającej w świat tak zwanej materii, pamięci świat ten ożywiającej. Platońskie anamnezis (przypominanie) uzyskuje tym samym nowe znaczenie.

Popularny wśród starożytnych Greków hylozoizm wraca do łask. Jeżeli sprawdza się niegdysiejsze przewidywanie, że biologia będzie nauką przyszłości, to także tym dziwnym trafem, iż żywe wszechświaty się reprodukują, działa w tej reprodukcji zasada doboru naturalnego (według Smolina), a prawa fizyki w nich obowiązujące podlegają selekcji naturalnej (zdaniem Harrisona). Oczywiście „biologią” jest w kosmologii tylko terminologia, za pomocą której fizycy próbują spekulować o przeszłości i przyszłości Wszechświata, ale zdaniem Chowna, jeżeli koncepcja Harrisona jest słuszna, „to pochodzenie naszego wszechświata nie stanowi już tak wielkiej tajemnicy. Został on stworzony przez inteligentne istoty żyjące w zupełnie innym wszechświecie” [Chown, 2004, s. 141]. „Stwarzanie” jest procesem permanentnym i dyskretnym, zatem owa twórcza wyższa inteligencja nie stwarza przedmiotów (przedmioty można jedynie „wyczarować”), co znaczy, że to fizycy podpowiadają dzisiaj teologom, na czym polega stwarzanie.

Przedstawiane przez Marcusa Chowna koncepcje wydają się nie tylko drogami do rzeczywistości, ale wręcz drogami do Boga. Przyczyną poszukiwania tych dróg może być i wiara, i sama nauka (choć Fichte uważał, że nie jest możliwe ich rozdzielenie),

w której (i poprzez którą) chcemy się dowiedzieć, „jak zrobić wszechświat” [Chown, 2004, s. 142], jakby testując swoją własną inteligencję, by spłacić dług, nieco inny niż w Platona micie jaskini, choć analogiczny, bo wobec inteligencji stwórczej (bodaj Michio Kaku jako pierwszy wpadł na pomysł, że stwórcza inteligencja może być wyższą cywilizacją). Ten zauważalny dług do spłacenia jest jak konsekwencja odkrycia śladów inteligencji w kosmosie (albo jest tylko kontynuacją wyobrażeń starożytnych Greków, według których kosmos, czyli ład, uporządkowanie, musi być wynikiem myśli i logosu, czyli inteligencji): „Znaleźliśmy dziwne ślady na granicy naszej niewiedzy – napisał astronom Arthur Eddington. – Aby wyjaśnić ich pochodzenie, tworzyliśmy jedną po drugiej głębokie teorie. Aż w końcu zdołaliśmy zrekonstruować stworzenie, które zostawiło te ślady. To nasze własne ślady” [Chown, 2004, s. 147].

**Inteligencja idzie własnym tropem**, jakby poszukując możliwości udowodnienia, że matematyka jest systemem zamkniętym (by udowodnić istnienie Boga, albo tylko to, że Gödel się mylił?). Czy rozum, duch idą także własnym tropem? „...według koncepcji Harrisona, życie płodzi życie, inteligencja płodzi inteligencję. »Nie jest całkowicie nie do pomyślenia, że celem ewolucji inteligencji jest tworzenie wszechświatów dla rozwoju inteligencji«” [Chown, 2004, s. 147]. Jakiś porządek, „kosmos” w takie rozważania się wkrada: celem życia jest tworzenie życia, celem inteligencji jest tworzenie inteligencji. Leibniz powiedziałby zapewne: oto odkryliśmy zasadę racji ostatecznej. Więcej nawet: jej dwa oblicza. Chown więc uważa, że musi zadać pytanie: „jak to się zaczęło?”

Jakkolwiek zechcemy rozważać kwestię „początku”, czy jako wynik altruistycznej twórczości zaawansowanej technologicznie, „wyższej cywilizacji”, czy jako wynik naturalnej ewolucji multiwszechświata, czy dzieło Boga, nasza wyobraźnia domaga się podania jakiejś racji dostatecznej w skali makro, a jeżeli operuje w innej, to racji analogicznej (na zasadzie ekstrapolacji). Tak więc lepiej, by tak rzec, sprawę pozostawić w gestii równań, gdyż te nie wymagają zobrazowanych przedstawień. Powodem, dla którego angażujemy jednak wyobraźnię, aby „zobaczyć początek”, jest

zapewne chęć uzyskania samopoczucia takiego samego przystosowania do światów w mikro- i megaskali, jak przystosowani jesteśmy do życia w świecie skali makro. Koniecznie chcemy zrozumieć Wszechświat w potocznym sensie. Alan Guth i Aleksiej Starobinski dowodzili, że jest to możliwe i całkiem proste. Píše o tym Chown: „Obaj analizowali ułamki pierwszej sekundy istnienia wszechświata, a w szczególności stan próżni w tej fazie ewolucji. Większość ludzi utożsamia próżnię z pustą przestrzenią, lecz w oczach współczesnego fizyka „kwantowa próżnia” to zupełnie inny gatunek przestrzeni – burzliwe morze energii, o którym można wiele powiedzieć, ale z pewnością nie to, że jest ono puste” [Chown, 2004, s. 142]. Zatem „nicość” ma jakąś wartość energetyczną, a tylko trudno sobie wyobrazić, na czym polega jej odmienność jako „zupełnie innego gatunku przestrzeni”. Ale skoro można postawić jakąś hipotezę jej stanu energetycznego, to otwiera się tym samym droga do obliczeń, próżnia staje się niemal „widoczna”. „Guth i Starobinski uświadomili sobie, że w pierwszym ułamku istnienia wszechświata, gdy jego gęstość wynosiła  $10^{94}$  gramów na centymetr sześcienny (czyli 1 i  $94$  zera), próżnia znajdowała się w bardzo szczególnym stanie. Jej najbardziej znaną cechą stanowiła swego rodzaju antygravitacja, która spowodowała fenomenalnie szybką ekspansję wszechświata, zwaną zwykle fazą inflacji. Mniej znaną, a jeszcze bardziej dziwną cechą była zdolność próżni do pozyskiwania energii z niczego” [Chown, 2004, s. 142].

Oczywiście, gdy mówi się o „pozyskiwaniu”, to nasuwa się pytanie, skąd miałyby pozyskiwana energia pochodzić (przy dowolności fantazjowania, postawić można pytanie, czy przypadkiem nie z tzw. ciemnej energii). Być może była raczej kreowana niż pozyskiwana, a sposób na taką kreację jest prosty, jak na herbatę z torebki lub – jak wyraża się Chown – na zasadzie „zrób to sam”. Każdy mógłby podjąć się kreacji wszechświata pod warunkiem, że będzie dysponował technologią, pozwalającą na ściśnięcie materii „do gęstości  $10^{94}$  gramów na centymetr sześcienny” [Chown, 2004, s. 144]. Czy antygravitacja jest racją dostateczną grawitacji?

*da capo al fine*

Jeżeli gdzieś we Wszechświecie, albo w multiwszechświecie, mogą istnieć cywilizacje dysponujące odpowiednią technologią do tego, by kreować wszechświaty, albo dla podtrzymania życia, albo dla utrzymania się inteligencji w rozwoju, z powodu tej ostatniej, mimo naszych biologicznie małych mózgów, jesteśmy w stanie uświadomić sobie możliwości, jakie się przed nimi rozpościerają. Z tego też powodu – „**wspólnoty inteligencji**” – Wszechświat jest dla nas otwarty, jest dostępny naszemu poznawaniu; Chown powołuje się na Harrisona: „Nasz wszechświat jest zrozumiały, ponieważ został stworzony przez istoty, które można zrozumieć” [Chown, 2004, s. 147]. Oczywiście możemy wziąć w nawias ledwie widoczny antropomorfizm i powiedzieć, że Wszechświat jest zrozumiały (choć nie dla każdego jest to oczywiste) i poznawalny dlatego, że takie ukształtowaliśmy, lub w taki sposób, nasze potrzeby: aby poznawać i rozumieć. Znalezienie się w sytuacji ewentualnego niezrozumienia i braku możliwości rozpoznawania to wyobraźalny dyskomfort. Ale dowodem na to, że „rozumienie” poprzez naukę jest adekwatne, są osiągnięcia na polu techniki i technologii oraz obserwacje i eksperymenty.

Nauka jest często postrzegana i traktowana jak wyobcowany z życia społecznego teren działań kosztownych, ale przynoszących korzyści pod postacią wynalazków. Jest jednak jej uprawianie pracą taką samą, jak każda inna. Można ją uprawiać z zaangażowaniem lub z dystansu, poświęcać się albo traktować jako źródło utrzymania. Bez wątplenia jednak jest w niej niezbędny wysiłek intelektualny znacznie większy niż w każdym innym rodzaju pracy wówczas, gdy chcemy ją uprawiać twórczo. Rzadko zdarza się szczęśliwe połączenie predyspozycji, takich jak pracowitość i odkrywczność, precyzja i polot, rzeczowość i wyobraźnia, umiejętność wychwytywania istotnych szczegółów i zdolność do filozoficznych uogólnień. Twórczość uprawiana przez Freda Hoyle’a świadczy o tym, że można łączyć fantazję (pisząc powieści *science fiction*) i precyzyjną dociekliwość niezbędną dla astronoma. Toteż Chandra Wickramasinghe, który w roku 1960 przybył ze Sri Lanki do Anglii, „aby pracować z Fredem Hoyle’em”, wiedział, do kogo się zwrócić z prośbą o ocenę swojego pomysłu, związanego z wynikami

badań dotyczącymi pyłu międzygwiazdowego. Zagadką był jego skład. Pierwszą wskazówką było odkrycie, że pył międzygwiazdowy, którego ziarna o średnicy jednej tysięcznej milimetra z racji swej wielkości najskuteczniej rozpraszają światło, „absorbują promieniowanie podczerwone o długości 3,4 mikrometra oraz 10 mikrometrów” [Chown, 2004, s. 164]. Badania, które przeprowadził Wickramasinghe wykazały, że ziarna międzygwiazdowego pyłu są zbudowane ze złożonych cząstek organicznych, podstawowych elementów budulca materii ożywionej” [Chown, 2004, s. 164]. Skoro znany jest podstawowy budulec, to oczywiście staje się pytanie, do zbudowania jakiego organizmu określony jego pakiet będzie ilością wystarczającą.

Każdy organizm składa się z komórek, albo inaczej mówiąc – komórka, ze względu na swoje właściwości, jest warunkiem życia organizmu. Istnieją jednak organizmy jednokomórkowe, a ich wielkości nie odbiegają od tych, jakie mają ziarenka gwiazdowego pyłu. Te właśnie porównywalne wielkości dały powód do przypuszczeń, iż gwiazdny pył składa się z martwych organizmów jednokomórkowych. Badania potwierdziły hipotezę „prebiologii” [Chown, 2004, s. 165]; okazało się, że „ziarna międzygwiazdowego pyłu mają rozmiary bakterii, ponieważ to są bakterie” [Chown, 2004, s. 167]. Skoro „międzygwiazdna przestrzeń stanowi wielki cmentarz mikroorganizmów” [Chown, 2004, s. 167] (a są one martwe, a przynajmniej, jak pisze Chown, „wysuszone”, gdyż „wysuszone bakterie absorbują światło podczerwone w charakterystyczny sposób w zakresie od 2 do 4 mikrometrów. Był to ich swoisty, niemożliwy do pomylenia odcisk palca” [Chown, 2004, s. 166]), to oczywiście jest pytanie, gdzie znajdowały się one wcześniej, gdzie żyły, by już nie przywoływać podstawowej kwestii: jak powstały.

Jeżeli życie jest informacją, a bakterie dostarczają nam odcisku palca „pozaziemskej biologii”, jak odcisku palca organizmu, to jak wyglądać może „odcisk palca” samego życia (które Arystoteles utożsamiał z formą, a formę z duszą), jaką ono niesie informację, w wyniku jakiej się pojawiło i funkcjonuje? Jakby odwiecznym filozoficznym przeświadczeniem było, że życie zmierza do inteligencji. Grecy wyrażali to w przekonaniu o dążeniu do doskonałości,

gdyż życie samo, jako związanie materii z formą (duszą) wegetatywną, wartości nie posiada. Odmiennego zdania był atomista Epikur i tylko on zapewne byłby wyobrażał sobie, że organizm jest konsekwencją ułożenia atomów, cząstek i, konsekwentnie, gdyby posiadał taką wiedzę, wyższego organizmu z niższych, jak na przykład z bakterii (wynikiem takiego wyobraźalnego naiwnie założenia byłby np. mityczny Golem). Cóż zatem jest przyczyną złożoności organizmów?

Skoro życie powstało i ewoluowało w wyniku jakiejś pierwotnej przesłanki formalnej, to „warunki początkowe” tej ewolucji istotnie musiały być precyzyjnie dostrojone. Zatem zasada antropiczna nie musi uwzględniać jakiegoś specjalnego czynnika, powodującego powstawanie i ewoluowanie życia organicznego lub, inaczej mówiąc, czynnik taki nie musi być zależny od jakiegokolwiek aspektu ewolucji rzeczywistej. Zatem, skoro istnienie życia organicznego jest faktem, powodem jego pojawienia się może być coś, co organizmu do tego, by przetrwać, nie wymaga. Intuicje pitagorejczyków i Platona, iż tym czymś jest dusza, wytyczyły drogi naszej wyobraźni, lecz nie rozumienia życia czy myślenia o jego istocie. Lepszej wskazówki dostarcza Arystoteles i jego inicjująca życie „forma” da się współcześnie pogodzić z tezą, iż życie jest wynikiem informacji i jako takie informację zawiera. Pytanie tylko, jaką i jakie są jej źródła. W przypadku tych pytań, udzielenia odpowiedzi spodziewać się możemy za strony informatyki, dla której wyzwaniem jest skonstruowanie wspomnianego wyżej komputera kwantowego, oraz ze strony fizyki, a w niej zagadnienia kwantowej teleportacji. W swoisty sposób wiąże przekonania pitagorejczyków i mity Platona o metempsychozie Rupert Sheldrake, który nawiązując do Henri Bergsona [niniejsze dane zob. w: Wikipedia], twierdzi, iż pamięć i zachowania osobnicze organizmu zmagazynowane są i przechowywane w tkance mózgu. Nie są one jednak przekazywane przez geny, lecz przez coś, co nazywa rezonansem morficznym. Gen byłby zatem takim materialnym twórcy (przedmiotem), które może rezonować, wpadać w rezonans, na podobieństwo struny w instrumencie muzycznym. Rezonans wytwarza „pole morficzne” i ono, zadaniem Sheldrake’a, odpowiada

za lub powoduje rozwój morfologiczny organizmów. Dlatego biochemia nie rozwiąże zagadki kształtowania organizmów, gdyż przekazywanie informacji życia, dodajmy, nie następuje drogą jednoznacznie oddziaływania przyczynowego między „przedmiotami”, a zatem analogicznie do oddziaływań opisywanych przez klasyczną dynamikę, w skali makro, lecz ma charakter jakościowy, czyli „forma”, by przypomnieć Arystotelesa, kształtuje „materię”. Gdyby mieć wątpliwości co do abstrakcyjnego nader znaczenia terminu forma, to zwróćmy uwagę, że równie abstrakcyjny jest termin „materia” (wbrew powszechnemu mniemaniu, w którym kojarzy się ona z czymś namacalnym lub widzialnym, co znaczy, by wskazać na grę słów i jej konsekwencje dla naszych wyobrażeń, że gdy ktoś „zobaczy” ducha, uważamy, że zobaczył coś nie-materialnego, czyli niepercypowanego, a zatem miał urojenia, lub gdy ktoś „zobaczy” liczbę, to również znaczy, że miał urojenia; w taki oto prosty sposób tak zwany zjadacz chleba uznać może matematykę za dziedzinę urojeń).

Wobec abstrakcji pojęć filozoficznych, takich jak materia i forma, pytać możemy tylko o ich definicje, natomiast sens znaczeniowy bądź istota rzeczy kryjąca się za nimi pozostaną nieuchwytnie lub, inaczej mówiąc, nie skrywają pojęcia te żadnej istoty (fenomenolog powiedziałby, że nie skrywają istotowości). Zatem gdy oczywiste się wydaje dla przykładu twierdzenie, że DNA zawiera informacje decydujące o całości przyszłego rozwoju jakiegoś organizmu, to oczywistość jest wynikiem mechanistycznego światopoglądu, który zdaje egzamin na poziomie nauk medycznych, gdyż empiryk z definicji zajmuje się badaniem przedmiotu, lecz trudno powiedzieć, że tak samo wygląda sytuacja w przypadku emitowanej energii, silnego pola zwłaszcza w przypadku organizmu ludzkiego. Paul Davies, komentując rozważania Sheldrake’a, wspomina także o mechanicyzmie i zadaje pytanie o to, skąd pochodzi informacja, która zawiera się w DNA, i stawia hipotezę, iż jest ono raczej odbiornikiem niż nadajnikiem [Davies, 1989, s. 106]. Rzadko zwracamy uwagę na to, że ciało nasze wydaje się wręcz fabryką energii i trudno się spodziewać, by nie miało jej wytwarzanie wpływu na nasze zdrowie, gdy wpływa na nasze samopoczucie.

Jeżeli energia ta w jakiś sposób rezonuje z energią obecną w naszym wszechświecie (lub różnymi jej rodzajami), to przypuścić możemy, iż Sheldrake zasadnie stawia tezę mówiącą o istnieniu pola morficznego w rezonansie (w: „A New Science of Life: The Hypothesis of Morphic Resonance”, 1981), który ma jakąś moc kształtotwórczą. Takiej „człektwórczej” mocy Fichte upatrywał w inteligencji (w: „Powołanie człowieka”), ale jedno się nasuwa przy okazji podejmowanych prób omawiania zjawisk z zakresu naszego tak zwanego życia duchowego i emocjonalnego, to mianowicie, że racjonalności i dyskursowi trudno jest do nich dotrzeć i adekwatnie je opisywać.

Fichte argumenty na rzecz istnienia „mocy człektwórczej” opiera na uzasadnionych przekonaniach, że to, czym (lub kim) jest człowiek, nie zależy od tego, jak i co percypuje. Współcześnie jego argumentacja nie traci mocy, a by bardziej trafić nam do przekonania, w usta ducha włożył filozof wypowiedzi o wiedzy, która nie pochodzi od doznań, choć mówiący i widzący Duch z dialogu jakąś analogiczną percepcję zda się posiadać. Jednak w tradycji kultury Zachodu utarło się przekonanie, że dysponujemy dwoma kluczowymi nijako naturalnymi pojęciami, otwierającymi drzwi przynajmniej do naszych wyobraźalnych dwu światów, materii i ducha. Rozważania na temat znaczenia tych pojęć zdawały się wyznaczać ostrą cezurę między oboma światami, a cezurą tą była właśnie zmysłowa percepcja. Fichte osiągnął jeden cel, wykazał mianowicie tyle przynajmniej, że percepcja stanowi błąhą przesłankę wnioskowania, lub też mało wiarogodne świadectwo rzeczywistości, a w każdym razie nie stanowi jakiegś oczywistej odpowiedzi na pytanie, czym ta rzeczywistość jest. Postawił też filozof pytanie w opisowej formie dialogu, czy podział na świat ducha i materii jest zasadny oraz co jest sankcją jego zachowania, a odpowiedź zdawała się ukazywać sama, gdy okazywało się, iż podział nie istnieje ani z powodu percepcji, ani z powodu inteligencji, lecz z powodu naszego życia, życia organicznego. Jako że Duch jest żywy, acz nie organicznie, percypuje i jest inteligencją, przyczyną sprzeczności pojęć lub jedyną ich sankcją jest organizm (życie organiczne). Jeżeli możliwe jest życie nie tylko organiczne lub istnieją

organizmy (jako indywidua) budowane na innej zasadzie niż te, które znamy (co nie jest hipotezą ani nawet przypuszczeniem, lecz tylko dialektycznym pytaniem), to w przypadku prawdziwości hipotezy stworzenia świata przez jakąś „wyższą cywilizację” oraz tej, że życie jest informacją, gdyby „dalsze życie”, jak wyraża się Max Scheler, miało być faktem, to prawdopodobnie byłoby lepiej, gdyby w obliczu „cywilizacji” (lub przed obliczem Boga) „informacja” była możliwie najbardziej bogata, wyczerpująca i stanowiąca zarazem jakąś ofertę pozytywnej oceny życia. Nie będzie to sytuacja, w której ważność zachowają nasze małe, „czasowe” racje. W obliczu nieskończoności „nie mamy racji” tak samo, jak nie potrafimy jej zrozumieć, acz wyobraźnia wręcz domaga się, by była nią „wyższa cywilizacja” lub Bóg, bo zobaczenie „tamtej strony” rzeczywistości może być jak ulga pojawiająca się po zrzuceniu brzemienia doczesności. Być może takiego zrzucenia brzemienia, mówiąc żartem, fizycy poszukują. Gdy jednak z nader poważnych powodów konstytucji ludzkiej, w której wątek teologiczny obecny jest od zarania dziejów, podejmiemy temat „wyższej cywilizacji” lub Boga (który, także żartem możemy dodać, niewątpliwie jest ucywilizowany), to kwestia „dalszego życia” pociąga za sobą pytania często przecie traktowane nader poważnie o to, co w tej ostatecznej ocenie naszej osoby (mówiąc za Schelerem) będzie naprawdę miało znaczenie. Zastrzec jednak musimy, a zauważali to już Nietzsche i Kierkegaard (głęboko zainspirowani dociekaniem Kanta na temat kryteriów człowieczeństwa), iż w gruncie rzeczy nie chodzi tutaj o jakąkolwiek przyszłość, lecz o terażniejszość. Przyszłość „dalszego życia” nie istnieje, gdyż jest **wieczną terażniejszością**.

Współcześnie łatwiej nam przychodzi przyjąć powyższe stwierdzenie do wiadomości, gdyż wiadomo, iż w świecie kwantów czas nie płynie, nie ma znaczenia ontologicznego. Skoro „dalsze życie” ma być jakimś faktem, to zapewne nie ma ono charakteru przedmiotowego, nie jest życiem organizmu, a jedynie „czymś” (nawiązując ponownie do Maxa Schelera), co istnieje, zaryzykujemy takie przypuszczenie, jako wynik kwantowej teleportacji dokonanej przez Naturę. Jeżeli przypuszczenie takie jest w najmniejszym chociażby stopniu zasadne, to musi nas interesować znaczenie jakości

takiej teleportowanej informacji. Jakość „inteligencji” zdaje się wystarczającą. Jednakże człowieczeństwo jest także osnową woli, wolności, a w związku z nimi moralnej odpowiedzialności, która w aspekcie transcendentnym ma swój kontekst, kontekst nieskończoności. Inteligencja, niejako ze swej natury, zdaje się go spełniać. Ale jak wygląda spełnienie wolności i woli? Transcendentne wyjaśnienie, które zawdzięczamy Kantowi, powinno wystarczyć, być odpowiedzią na to pytanie. Ale ma ono gdzieś w swoim tle intuicję, ujętą w dyskurs przez Arystotelesa w *Metafizyce*, gdzie pisze on, że Bóg nie zna indywiduów i nie kocha indywiduów. Zatem w nawiązaniu do takiej wypowiedzi moglibyśmy powiedzieć, że „coś” w „dalszym życiu” to już nie indywiduum, zaś jako Platońska dusza jest tylko, ogólnie mówiąc, człowieczeństwem (czy redukuje się ono do inteligencji?). Nie jako abstrakcja, która wobec warunków życia tu i teraz się toczącego wydaje się „czymś” mało istotnym, lub nieistotnym zgoła. W transcendentnej filozofii znajdujemy jednak klucz do tej zagadki, jakby tylko emocjonalny akcent rozwiązanej przez Nietzschego i Kierkegaarda, gdzie „człowieczeństwo” jest zadaniem do zrealizowania (za Fichtem można powiedzieć, jako „powołanie człowieka”), a „ocena” jego wartości jest oceną stopnia realizacji tegoż człowieczeństwa przez indywiduum w tym świecie, stopnia realizacji jako **przygotowania do teleportacji**. Mit Platona o metempsychozie to następna lekcja (cóż, chronologia zda się nie mieć znaczenia, ale wobec przypuszczeń o nieistnieniu czasu nie powinno nas to zbyt-  
nio martwić): dusza wybrała swój los człowieczy, a jako wiedząca lepiej, wybrała właściwie, czyli adekwatnie do tego, jaka jest; to klucz następny do człowieczeństwa: jest ono jak droga krzyżowa – w końcu to nie my jesteśmy „wyższą cywilizacją” i choć wielu z nas uważa, że ten świat zrobiłoby lepiej, bo bez cierpienia, bez nieszczęść, bez zła, podłości, starości, a może nawet bez śmierci (ongis Diderot popisywał się, przeciwko Leibnizowi, swoją pomysłowością, lecz był to tylko popis „woli”, nie wolnej, przeciwko inteligencji), świat jest dla nas taki (i tym), jak o nim myślimy, a myśleć potrafimy wyobrazeniowo (przedmiotowo, według Kierkegaarda – estetycznie) lub intuitywnie, nie przedmiotowo (według Kierkegaarda, nawet nie

moralnie, ale za to „religijnie”). Gdy zatem „coś” nam się wydaje, winniśmy zapytać „powinności” (powołania), czy lub o ile coś zależy od ego, albo, jak Platon, o ile zależy od duszy. Jeżeli dusza nie jest tym, co „żyje” po śmierci ciała, to także nie jest „czymś”. Tradycyjna ontologia uwzględnia taki przypadek, bo uwzględnia podmiotowość.

Mimo iż teologiczne dociekania bazują na głębokim doświadczeniu wewnętrznym, którego treści stanowią ontyczną bazę nieredukowalnych egzystencjałów, czyli kategorii ontologicznych dotyczących ludzkiej podmiotowości, może ktoś uznać, iż egzystencjał wiary jest tylko wynikiem potrzeb albo konstytucji psychicznej, osobowej niektórych, a w każdym razie nie wszystkich ludzi, zaś problemy dotyczące kwestii duszy, Boga, „dalszego życia” lub „wyższej cywilizacji” to jedynie wynik gry wyobraźni. Wyrażane przekonania wymagają uzasadnienia, a o takie łatwo w tym przypadku, gdyż w twórczości pisarzy *science fiction* aż roi się od pomysłów na styl życia i działania różnych „wyższych cywilizacji”, nie mówiąc już o teleportacji i podróżach w czasie. Mimo iż egzystencjał wiary ilustrować można przykładami (Kierkegaard przedstawia Abrahama, który tuż przed złożeniem ofiary z syna jest w stanie „braku racji”, gdyż wyczerpał już wszystkie argumenty za i przeciw, jego świadomość opuściła pole racjonalnego rozumienia), to wiarę najczęściej mylimy z przekonaniem, zaliczając ją do sfery światopoglądu, w którym mamy racje. Inny wszak z egzystencjałów ewidentnie należy do naszych doświadczeń osobistych, acz tak samo nastęrczać może problemy ze zrozumieniem istoty rzeczy. Zwrócił na to uwagę Platon w dialogu *Uczta*, gdzie pisze, iż „miłośnik” pozwala sobie na wiele zachowań, których innym nie wypada robić. Ten egzystencjał, miłość mianowicie, wszystko usprawiedliwia. Usprawiedliwienie spotykamy także w wypowiedzi Augustyna: „kochaj i rób co chcesz”. Ale to przyzwolenie ma pewien warunek, taki mianowicie, który znajdujemy w wypowiedzi Pascala, podług którego to nie człowiek kocha, lecz dusza. Słowa Augustyna, które wyglądają jak apel wzywający do tak zwanej wolnej miłości, są istotnie apelem o wolność miłości towarzyszącej lub wolność wyzwalającej, ale, przypomnijmy, były to

słowa kierowane do osoby (czyli syntezy duszy i ciała), zatem aby zrozumieć, czym owa synteza jest, musimy zapytać duszy, bo nie ciała przecie, czyli skierować pytanie do umysłu. Umysł (dusza) natomiast jest warunkiem zrozumienia egzystencjału, a jego (umysłu) rozumienie w tym kontekście jest paradoksalnie „uczuciem”, czyli czymś danym intuicyjnie, ale nie jako intuicja psycho-logiczna, nie jako instynkt, lecz jako intuicja poznawcza. Takie poznanie nie uwzględnia logiki, zatem jest bezpośrednie. Czego poznanie to dotyczy? Odpowiedź jest oczywista: duszy (umysłu).

Konstatacja powyższa może nam nie przypaść do gustu. Jakże bowiem można kochać coś, czego nie widać? Gdyby skierować takie pytanie do kogoś, kto deklaruje miłość do Boga, winniśmy nieco skorelować racje (albo dokonać ich zawieszenia, czyli zastosować prosty chwyt nazwany przez Greków *epoche*, zawieszenie sądu) i zdać sobie sprawę z tego, iż nie chodzi w gruncie rzeczy o żadne „do”, o jakiegokolwiek skierowanie emocji, uczucia, lecz o emocjonalność samą, obecną jako nieredukowalne „jak” naszej egzystencji, czyli o abstrakcję bez jakiegokolwiek ukierunkowania na „coś” (choć nie jest ono wolne od „jak”), czyli że chodzi po prostu o miłość Boga. Ona w rzeczy samej nie dotyczy indywidualów, czyli nie dotyczy ego. Ostatnie może tylko rozbudzić fascynację, zachwyt, podziw, spowodować tak zwane zakochanie, uwielbienie (np. do idola), pociągając za sobą chęć naśladownictwa lub podkreślenia cech własnej indywidualności, dla których poszukiwać będziemy racji. Emocje takie pobudzają estetycznie (składają się na wyróżnione przez Kierkegaarda estetyczne „stadium życia”), mogą więc przywołać chęć zmierzenia się z jakimś rodzajem sztuki, nawet obudzić drzemiący dotąd talent, ale w stosunkach międzyludzkich sytuacyjny estetyzm, mimo iż powodowany przez szczere (naszym zdaniem) uczucia, wywołuje zjawiska negatywne, ma negatywne konsekwencje. Zwrócił na nie uwagę już Platon, twierdząc, że sztuka nie daje poznania, fałszuje i zasłania prawdę, psuje obyczaje. To paradoksalne na pierwszy rzut oka stanowisko, podobnie jak było paradoksalne w wyjaśnianiu istoty państwa idealnego (co Karl Popper nazwał pierwszą ideologią państwa totalitarnego), dotyczy ego, jego powierzchownej konstytucji, jak również

powierzchownej orientacji. Dla ego, jak grzmiał Nietzsche, „wszystko ma cenę, wszystko jest na sprzedaż”. Sztuka, religia, moralność były, są i będą tak długo, jak długo człowiek będzie siebie postrzegał przez pryzmat swojego ego, w cenie. Poszukująca inteligencja decyduje o kryteriach życia społecznego, które urasta w tradycję, obyczaj, moralność i religijność. Jedni coś tworzą, inni myślą, jeszcze inni się modlą. Synteza pozostała dziedziną marzycieli, aż wreszcie ktoś skonstatował, że chodzi w tym wszystkim o grę i zabawę, że jesteśmy *homo ludens*. Platon w swoich paradoksalnych pomysłach zawarł pytanie: gdzie jest człowiek. Gdy przyjmiemy jego punkt widzenia, według którego człowiek jest duszą, paradoksy stają się pouczające i dają do myślenia. Jeżeli chcemy się pokusić o jeszcze jedną interpretację grzechu pierworodnego, to powiedziec możemy, iż dla „człowieka współczesnego” (przypomnijmy, że podług antropologów ma on 70 000 lat) jest on pamięcią oderwanej świadomości (co wynika z faktu, że jesteśmy świadomi swojej świadomości), która pragnie powrotu do swojej syntezy. Aby sobie to w przyszłości umożliwić tudzież przetrwać jako gatunek, człowiek (dodajmy żartem) wymyślił czas. **Ego jest nieudanym eksperymentem inteligencji.**

\*\*\*

Poza zasięgiem racjonalności i dyskursu jest wszystko to, co nie stanowi naszego tak zwanego doświadczenia, choćby nawet wyobraźalnego. Mówimy, iż nie potrafimy czegoś zrozumieć, gdy coś nie jest wyobraźalne lub nie należy do naszego bagażu osobistych doznań. Ale i doznania, gdy należą do świata duchowego, emocjonalnego, często są „niewytłumaczalne”. Toteż Rupert Sheldrake przyjął pewne minimum programowe, chcąc wyjaśnić spotykaną u psów intuicję, pozwalającą wyczuwać powrót domowników [w: „Dogs that Know When Their Owners are Coming Home”, 1999], choć równie dobrze mógłby zainteresować się tym, dlaczego ludzie wyczuwają czyjaś obecność lub czyjeś spojrzenie (przy czym kobiety znacznie w takiej intuicji przewyższają mężczyzn).

Gdy mówimy, że życie jest informacją, pierwsze skojarzenia, jakie się nasuwają, dotyczą ewentualnego kodu o racjonalnym

przesłaniu. Jest wszakże oczywiste, że z pokolenia na pokolenie przekazywane są informacje emocjonalne, kojarzone z dziedzictwem o charakterze atawistycznym. Nie możemy odrzucić takiej możliwości, że dziedziczona pamięć emocji i przekazywanie kodu życia leżą u podstaw swoiście ludzkiej aktywności, możliwej dzięki istnieniu intuicji poznawczej. Czy nazwiemy ją naocznością (jak Kant), czy intuicją eidetyczną (jak Edmund Husserl), czy wglądem (jak Max Scheler), to inna sprawa, gdyż chodzi efektywnie o to samo zjawisko, w różnych jego aspektach, które wynikać się zdaje z naszego uczestnictwa w pozaprzedmiotowym aspekcie biologicznego istnienia, analizowanym przez Sheldrake'a jako pole morfogenetyczne, pole morficzne i rezonans morficzny. Inaczej mówiąc, Sheldrake, jako biochemik, biolog i filozof, podjął się badania tego, co jest wynikiem obserwowalnym działania mózgu (co do którego, przypomnijmy, Roger Penrose wysunął przypuszczenie, że jest kwantowym komputerem), jak i Wszechświata (z podobnym w i tym wypadku przypuszczeniem). Zarzuty, jakie wysuwano wobec Sheldrake'a o zajmowaniu się pseudonauką, pojawiają się analogicznie zawsze w sytuacji nowości i prób przełamania schematów. Zajmujący się parapsychologią, a w niej zagadnieniem telepatii i prekognicji przedstawiciel empirycznej dyscypliny naukowej, mimo iż badania prowadził według wszelkich wymaganych rygorów, spotkał się z zarzutem herezji [źródło: Wikipedia].

Mówiliśmy już wyżej o niemożliwej lub przynajmniej trudnej powtarzalności przypadków klasyfikowanych jako zjawiska z zakresu parapsychologii. Chociaż mózg jest – jak się wydaje – klasycznym obiektem świata makro, jego funkcjonowanie wraz z zagadnieniem świadomości i procesem myślenia to zjawiska z innego świata; jako że nie ze świata makro, naturalny się wydaje termin *para*, by to, co stanowi zagadkę, łatwo klasyfikować jako zjawiska paranormalne. Cóż jednak ma być wówczas normą? Niewątpliwie takie funkcjonowanie, z myśleniem i wyobrażaniem, które odzwierciedla świat makro i do niego przystaje. Jako że mózg nie jest naszym narzędziem, a przyzwyczajeni jesteśmy do tego, by używać narzędzi, czyniąc świat „poręcznym”, kojarzenie myślenia z możliwościami wykorzystywania tegoż narzędzia,

świadomego jego użycia, rodzi dualizm oraz stymuluje poszukiwania możliwości skonstruowania narzędzia jeżeli nie identycznego, nad którym byśmy mieli świadomą władzę, to przynajmniej analogicznego.

Truizmem jest twierdzenie, że mechanika kwantowa otworzyła nam oczy na nowy świat lub ukazała stary w perspektywie znacznie szerszej, zezwalając zarazem na głębsze jego rozumienie. Wyjście poza granice wyobrażeń „poręcznych”, zwrócenie uwagi na fakt naszego „uczestnictwa” w tym, co Wszechświat „robi”, jak działa i czym jest, prócz nadziei na rozwiązywanie określonych problemów naukowych, uczy także pokory. Przywołajmy pytanie Weizsäckera: czy kontynuując nastawienie Greków do rzeczywistości, na pewno wiemy, co robimy? Osiągnięcia technologiczne utwierdzają nas w przekonaniu, że droga jest słuszna. Prócz nauki, jako pochodnej filozofii Greków, także ich światopogląd odbija się współcześnie jakimś echem, zwłaszcza w kwestiach antropologicznych i teologicznych, gdy zdajemy sobie sprawę, że intuicje Sokratesa, Platona i Arystotelesa odpowiadają współczesnym wyobrażeniom (co oczywiście nie znaczy, że są powszechne) na temat Boga, duszy oraz istoty człowieczeństwa. Przekazywanie poglądów Greków nie było jednoznacznie trwałym procesem, gdyż jeszcze wśród Ojców Kościoła toczyły się dyskusje, np. o nieśmiertelności duszy, stwarzaniu świata materialnego, dobra i zła w świecie; i oczywiście nie umilkły one w scholastyce. Tradycja mogła spowodować, że kontekst tematyki badań podjętych przez Sheldrake’a kojarzony był analogicznie: pole morfologiczne i pole morficzne, z racji kształtotwórczej roli, są niczym więcej, jak tylko duszą w rozumieniu Platona i Arystotelesa. Ta natomiast, z definicji, nie poddaje się badaniom nauce ilościowej. Sheldrake, wbrew „definicji”, wprowadza swoje pola w obręb nauki, lecz to nie one bodaj stały się przyczyną zarzutu herezji, lecz właśnie skojarzenia analogii.

W latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, mimo iż propozycje Sheldrake’a stały się głośne, miał niewielu zwolenników. Tylko kilku fizyków kwantowych popierało jego idee, wśród nich

także David Bohm, który doszukał się podobieństwa pomysłów Sheldrake'a do własnej koncepcji ukrytego porządku (*implicate order*). Reakcje biologów były w większości bardzo krytyczne, głównie dlatego, że ówczesna biologia korzeniami tkwiła jeszcze w XIX wieku [w: Wikipedia]. Obecnie odniesienia do konkretnych propozycji nauki są możliwe w znacznie szerszym zakresie, a uznawane do niedawna za fantastyczne możliwości teleportacji i szybkich obliczeń, jakie wykonywać może komputer kwantowy, mogą posłużyć za nowe analogie, bez odnoszenia się do intuicji czy wyobrażeń lub domniemań istnienia i działania substancji zwanej duszą. David Darling przedstawia „kalendarium” znaczących odkryć w nauce, od „powstania starej teorii kwantów” (Planck, w 1900 roku), przez „Dwukubitowy komputer kwantowy” (1996), „Trzykubitowy komputer kwantowy” (1999), „Siedmiokubitowy komputer kwantowy” (2000), „Pierwsze praktyczne demonstracje teleportacji (Zillinger i in. w Innsbrucku, De Martini i in. w Rzymie). Teleportacja konkretnej cząstki (Kimble i in. w Caltech), „Teleportacja oparta na jądrowym rezonansie magnetycznym” (Laflamme) (1998), po przewidywania: „Teleportacja cząstek” (2015), „Pierwszy komputer kwantowy” (2020), „Teleportacja wirusa” (2050) i „Teleportacja człowieka (w: 2100 „lub później?” [Darling, 2006, s. 200]. Jeżeli Wszechświat „wymyślił” już teleportację, to metempsychoza **jest odpowiednim dla niej terminem zamiennym**.

Rozprzestrzenianie się śladów życia pod postacią organizmu, bakterii tworzących międzygwiazdny pył, to informacja o formie zawarta w materii lub informacja zawarta w formie kształtującej materię. Ale teleportacja kwantowa nie wymaga materialnego nośnika.

„Teleportacja rzeczywiście dokonywana obecnie nie polega na przepływie materii ani energii. Nie polega na przesyłaniu strumienia atomów – ani żadnych cząstek fizycznych – z jednego miejsca w drugie, jak w przypadku transportera na statku »Enterprise«. Podstawą prawdziwej teleportacji jest przekazywanie informacji, ale bez przesyłania jej przez normalną przestrzeń. Przekazywanie takie odbywa się przy użyciu najdziwniejszego i najbardziej tajemniczego zjawiska znanego nauce, zwanego splecieniem.

Splenicie to zdumiewające przenoszenie charakterystyk fizycznych zachodzące pomiędzy najmniejszymi cząstkami występującymi w przyrodzie, bez względu na to, jak daleko od siebie się one znajdują. Splenicie leży u podstaw nie tylko teleportacji, lecz również dwóch innych bardzo ważnych nowych dziedzin badań: kryptografii kwantowej i informatyki kwantowej” [Darling, 2006, s. 20, 30]. Możliwe jest zatem, że teleportacja wirusów, bakterii, życia w ogóle (łącznie z tym, które jest udziałem naszych organizmów) została „wymyślona” przez Wszechświat, umysł, „wyżej rozwiniętą cywilizację” (według przypuszczeń Michio Kaku), albo też, by nawiązać do sylogizmów Tomasza, przez coś, co wszyscy nazywają Bogiem.

Wyobrażanie tego, co twórczy Wszechświat czyni, możemy sobie darować, gdyż to po prostu widać. Pozostaje tylko kwestia odpowiedzi na pytanie „jak” oraz ewentualnie „dlaczego” (jedną z możliwych odpowiedzi jest wspomniany wyżej „czysty altruizm”, przypominający cechę Platońskiego Demiurga, który „nie znał zazdrości”). Wyobraźnia działa w świecie zakresu makro i jest bez wątplenia jednym z przejawów funkcjonowania naszego mechanizmu przystosowawczego. Dlatego sama przysłania nam „porządek ukryty”, którego odsłanianiem zajmuje się nauka. Jej uprawianie jednak wyobraźni wymaga. Okazuje się wówczas, iż tylko ta jej część, która pełni funkcję przystosowawczą, zakrywa nam rzeczywistość głęboką. Przystosowani jesteśmy do życia w przestrzeni i w czasie. Głęboka rzeczywistość jednak (nawet gdyby miała do niej należeć Platońska „nieśmiertelna dusza”) takiego przystosowania nie zna, czyli przestrzeń i czas nie należą do jej ontologicznych kategorii. Inaczej mówiąc, globalnie rozpatrywana, badana rzeczywistość nie jest ograniczona czy podporządkowana jakimkolwiek regułom przestrzennym i czasowym. Przestrzeń „normalna”, o której pisze David Darling, wydaje się mieć sens tylko w perspektywie makro. Ale i w niej przecie nie percypujemy ani czasu, ani przestrzeni (jak zauważa Andrew Hodges z University of Oxford, [w: Musser, 2010], choć pierwszeństwo takiej konstatacji należy do Leibniza), a wydaje nam się, iż świat makro jest dziedziną percepcji właśnie. Nic zatem dziwnego w tym, iż

„Koncepcję, że czasoprzestrzeń jest bytem wtórnym, wielu fizyków uważa dziś za zupełnie naturalną. [...] Idea, jakoby punkty czasoprzestrzeni były obiektami pierwotnymi, jest sztuczna” – mówi naukowiec. I rzeczywiście, koncepcja różnych położenia i momentów załamuje się zarówno w grawitacyjnie pozakrzywianej czasoprzestrzeni, jak i w obliczu słynnych „upiornych” związków między cząstkami kwantowymi. Choć nie ma pewności, czy twistorianom i strunowcom uda się odtworzyć przestrzeń i czas, to już teraz zdobyli oni serca fizyków cząstek elementarnych. [...] Teoretycy muszą dopiero wyjaśnić dlaczego czasoprzestrzeń wydaje się nam tak rzeczywista, skoro jest tylko konstrukcją matematyczną” [Musser, 2010].

Jeżeli czasoprzestrzeń zechcemy rozumieć jako syntezę czasu i przestrzeni, to łatwo skonstatujemy, że składowe także można traktować jako konstrukcje matematyczne. Tak dla przykładu rozumował Leibniz, odmawiając im (czasowi oraz przestrzeni) wszelkiej realności. Bowiem gdy przyjmujemy, że obiekty (przedmioty) istnieją w przestrzeni, to przestrzeń jest niczym więcej, zdaniem Leibniza, jak tylko odległością między nimi. I analogicznie w przypadku czasu, który jest tylko relacją między obiektami, następstwem zdarzeń i wymianą informacji. Ramy (granice) obiektów świata makro są wymierne, co znaczy, że skala czasu i przestrzeni daje się wyznaczyć. W przypadku obiektów teoriokwantowych termin „granica” lub „brzeg” tracą znaczenie (słusznie zatem Stephen Hawking o Wszechświecie przedstawianym według modelu własnego pomysłu mówi, iż jest on „bez brzegów”), co powoduje, że ontologia klasycznych obiektów (lub klasycznej mechaniki) staje się czymś w rodzaju ekstrapolacji, gdy wprowadzamy ją w świat kwantów. Jest to często wyzwaniem dla fizyków, którzy pragnąc wyjaśnić znaczenie jakiejś teorii, odwołują się do wyobraźni, która z natury swej, jako wykształcona przez proces przystosowania, dobrze przystaje do świata skali makro, zawodzi natomiast w zakresach mega- i mikroskali. Czy zatem jest tak, że to wyobrażenie jest motorem postępu technologicznego, gdyż utrzymuje nas w gotowości przystosowywania do świata, a świata do naszych oczekiwań i warunków przetrwania?

Oczekiwania wyrażamy w postaci opinii, sądów, czyli zdań nazywanych tak z punktu widzenia logiki. Szkopuł w tym, że „opinie” dotyczą faktów lub rzeczy, oraz w tym, że ich formułowanie zasa-  
dza się na logice dwuwartościowej. Jako że także równania matematyczne są sądami, pytanie nasuwa się o to, jakiej rzeczywistości one dotyczą, o jakiej realności wyrażamy w nich opinię. Odpowiedź możliwa jest dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, dotyczą rzeczywistości przedmiotowej o tyle, że ją dla nauki ustanawiają, przydając jej przedmiotom miary (liczby). Miarę mają zatem tak części żywych organizmów, jak meble czy domy, oraz miarę mają cząstki, obiekty w kosmosie, natężenia pól itp. Zastosowaniem matematyki niewiele są zainteresowani jej twórcy, toteż druga odpowiedź wskazuje na przedmioty matematyki samej. Jest wątpliwe, by Platon dogmatycznie był przekonany o istnieniu fizycznym liczby. Mówiąc o poprzedzającym świat liczb świecie zasad, miał raczej na myśli tak zwaną matematyczność przyrody. Możliwość myślenia matematycznego, czy raczej wyrażania myśli za pomocą obiektywnego (w nawiązaniu do odpowiedzi drugiej) języka formalnego, matematyczność przyrody odzwierciedla i przekonuje nas o tym, że jesteśmy z naturą głęboko genetycznie związani. Matematyczność przyrody nie jest prostym zawieraniem jakiegokolwiek określonego systemu matematycznego, lecz raczej zasad, jak to ujmował Platon. Z powodu przekonania o wadze „widzenia całości” (lub postrzegania całościowego, czyli synopsji), u podstaw swojej matematyki umieścił filozof Jednię, a jako dialektyk, także jej zaprzeczenie. Dalszy rozwój systemu był już tylko kwestią relacji, stosunków między liczbami, a generalnie stwierdzić możemy, iż w taki oto sposób nauka dialektyki stała się nauką logiki. Dialektyka, pospołu z logiką dwuwartościową, decydowała o kształtowaniu języka greckiego, przystosowując go do potrzeb i wymagań filozofii. Jako że do początków XX wieku była filozofia nauką jedyną, skupiającą wszystkie dyscypliny, które stopniowo zyskiwały samodzielność, schemat języka, ujmowania i wyrażania myśli odcisnął swoje piętno na kulturze i widoczny jest w nauce, w której dialektyka stanowiła o postępie, a odkrywczność stymulowana była przeciwstawnymi pojęciami: masa-energia, dusza-ciało,

pole-cząstka, materia-forma, część-całość. Dialektyka w miarę możliwości wzbogacana była badaniami teoretycznymi oraz empirycznymi, lecz w XX wieku ostatecznie się okazało, że pieczołowicie kształtowany przez Greków język filozoficzny, choć przetrzymał próbę czasu, przyczyniał się skutecznie do utrwalania przekonań, które wydawały się oczywiste, a kłam tej oczywistości zadawać zaczęły dopiero dwie teorie, względności i kwantów. Okazało się, że przekonania i wyobrażenia nie przystają do precyzji analizy formalnej wymienionych teorii. Bez wątplenia przyczyną tego przełomu był rozwój nauk matematycznych, zauważalny i nieporównywalny wręcz z nikłym rozwojem języka potocznego, który zdawał się bazować na filozofii i wraz z nią stanowić fundament naszej kultury. Mimo iż język potoczny zmienia się stosunkowo szybko (powoduje to moda, odkrycia, wynalazki, gadżety), zmiany jakościowe, jakie w nim następują, zależą jednak od nauki. Ona to dokonuje przemian naszych wyobrażeń, w konsekwencji też języka, nawet języka sztuki. Język naszego kręgu kulturowego jest tak dobrze przystosowany do wyrażania opinii, czyli sądów, że podobnie jak w prawodawstwie, w którym pojawia się nowy paragraf po tym, jak nastąpiło szkodliwe społecznie zdarzenie, zmiana w nim następuje po fakcie (społecznym, politycznym itd.); język zatem jest narzędziem służącym do opisywania faktów. Gdy jednak ktoś myśli dyskursywnie, a dyskurs prowadzi za pomocą języka, to myśli o tym, co jest faktem, zatem z punktu widzenia, by tak rzec, rozwoju (osobowego, społecznego itd.) nie myśli wcale. Taka różnica między myśleniem w postępie (innowacyjnym) a „myśleniem”, czyli raczej rojeniem, fantazjowaniem, konfabulacją, ubieraniem emocji i życzeń w słowa, widoczna jest w logice, w której przestrzeganie zasad „myślenia” bynajmniej nie gwarantuje sukcesu. Sukces, powiedzmy inaczej, wymaga przekroczenia logiki raczej, czyli olśnienia, a więc wymaga czegoś **nie-logicznego**. Być może winniśmy pozwolić sobie tutaj na żart filozoficzny, mówiąc, iż inaczej myśli nasz mózg, a inaczej myśli nasza dusza (Platon i Arystoteles ułatwili sobie w pewnym sensie przewidywany problem epistemologiczny, twierdząc, że myśli dusza, acz przekonanie to przypisuje się nieznamości faktu, że myśli

mózg). Tak więc, pozostając w konwencji żartu, myśląc mózgiem, winniśmy pytać o to, jak myśli o tym samym dusza, albo myśląc mózgiem, działamy automatycznie, a gdy mówimy, że myślimy za pomocą mózgu, sami przed sobą „myślącym” stajemy jako dusza, która myśli „za pomocą” mózgu (naszego oczywiście), czyli decyduje o tym faktycznie, o czym „myśli” nasz mózg. Chyba w tym, że nasz mózg jest komputerem kwantowym, jakaś zagadka się zawiera, bo przecie pytamy, „czym” komputerem, kto go programował i kto ma go na własność?

Tomasz z Akwinu wnioskowanie w swoich „drogach do Boga” oparł na opiniach, czyli na sądach, a te możemy formułować w sposób dowolny. Iluzją było przekonanie, że przesłanka empiryczna zapewnia poprawność i ścisłość konstruowania figury logicznej, zwanej sylogizmem. Zdawał sobie z tego sprawę znacznie wcześniej Zenon z Elei. Dlatego sformułował swoje słynne aporie, stosując takie samo rozumowanie, jakie prezentowali prześmiewcy Parmenidesa, by wykazać, że ich również można ośmieszyć. Dowolność formułowania sądów możemy oczywiście podporządkowywać jakimś zasadom, ale ich wybór także jest dowolny. Niewątpliwym sukcesem Leibniza z kolei było, że zasady jakiegokolwiek myślenia odkrył. Ale zasada sprzeczności odsyła nas do innych opinii (sądów), zasada racji dostatecznej do innych faktów, poprzedzających te, które mamy wyjaśnić. Każda z dróg, w której wychodzi się od przesłanki empirycznej, zawodzi jednak w obliczu nieskończoności, która zdaniem Johna Barrowa, ma swoje „aromaty”: nieskończoność matematyczną, fizyczną i absolutną. Nieskończoność absolutna, czyli „aromat”: „Najlepiej znany, najbardziej kontrowersyjny i najmniej poddający się badaniom”, dla jednych jest to „sprawa wiary, dla innych stan umysłu, a dla większości mistyczne odczucie Wszechświata, które nie ma wpływu na to, co jest tu i teraz. Chodzi o coś, co możemy nazwać transcendentnym lub wedle słów Cantora nieskończonością absolutną. Jest to kosmiczna wszechobecność wszystkiego. Dla niektórych są to niezbędne atrybuty Boga. Typowe zdanie wyrażające ten związek brzmi następująco: „Bóg jest nieskończony w swej naturze

i nieograniczony w każdym pozytywnym sensie” [Barrow, 2008, s. 105]. Taka definicja zda się wyczerpywać wszelkie możliwości „dowodzenia”, gdyż formułowana na zasadzie eminencji, zawiera każdą możliwą przesłankę empiryczną wniosku. Wyjaśnia nam ona zarazem problem ze zrozumieniem nieskończoności, gdy jej istnienie po prostu akceptujemy bądź odrzucamy (Barrow [2008, s. 92] uczynił krótkie zestawienie możliwych „poglądów”).

Dowody Tomasza miały charakter ontologiczny w określonej konwencji, wynikającej z przyjętego stanowiska wobec zagadnienia nieskończoności, takiego mianowicie, że przyjmował, iż istnieje nieskończoność absolutna, odrzucał natomiast nieskończoność matematyczną i fizyczną (co na dobrą sprawę możemy potraktować jako dostateczny powód do stwierdzenia, że „drogi”, czyli dowody pod postacią sylogizmów, konstruowane były pod tezę). Bez przyjęcia stanowiska w kwestii nieskończoności jego „drogi do Boga” są tylko dowodami logicznymi (jako sylogizmy), zatem dowodzą jedynie tego, iż istnieje coś, „co wszyscy nazywają Bogiem”, a więc nieskończoność absolutna, której zrozumieć niepodobna, zatem **dowodzą, że istnieje coś, czego nie możemy zrozumieć.**

Starożytni sceptycy argumentowali podobnie: byt nie istnieje, gdyż jego poznanie nie jest możliwe, zatem istnieje tylko to, co poznać możemy, albo jeżeli coś istnieje, jest poznawalne, czyli o istnieniu czegokolwiek decyduje nasze poznawanie i wygłaszanie opinii (wypowiadanie sądu), że to coś jest. Mimochodem przypomnieć sobie możemy słowa Kierkegaarda, że nie jest ważne „co”, ale „jak”, i wówczas stwierdzić możemy, iż poznawalne są emanacje bytu, Boga, absolutnej nieskończoności. Gdy nie odniesiemy do sylogizmów Tomasza kwestii nieskończoności, wtedy okaże się, że jego „drogi” są tylko dowodami logicznymi, logicznymi figurami. Natomiast jeden z punktów różnicy wobec problemu nieskończoności, gdy Kurt Gödel przyjmuje, iż istnieje nieskończoność matematyczna i absolutna, nie istnieje natomiast fizyczna, pozwala na przeprowadzenie dowodu ontologicznego.

„Ontologiczny »dowód« Kurta Gödla na istnienie Boga

- Aksjomat 1:* Własność jest pozytywna wtedy i tylko wtedy, gdy jej negacja jest negatywna.
- Aksjomat 2:* Własność jest pozytywna, jeśli nieodzownie zawiera własność pozytywną.
- Twierdzenie 1:* Własność pozytywna jest logicznie niesprzeczna (czyli może przysługiwać czemuś rzeczywistemu).
- Definicja:* Coś ma własność boskości wtedy i tylko wtedy, jeśli ma wszystkie własności pozytywne.
- Aksjomat 3:* Własność boskości jest własnością pozytywną.
- Aksjomat 4:* Bycie własnością pozytywną jest logiczne, a zatem konieczne.
- Definicja:* Własność P jest istotą x wtedy i tylko wtedy, kiedy x ma własność P i P jest z konieczności minimalne.
- Twierdzenie 2:* Jeśli x ma własność boskości, to własność boskości jest jego istotą.
- Definicja:* x nieodzownie istnieje, jeśli ma pewną własność o cechach istoty.
- Aksjomat 5:* Byt nieodzownie istniejący ma własność boskości.
- Twierdzenie 3:* Nieodzownie istnieje pewne x, takie że x ma własność boskości.”

(za: Barrow [2008, s. 107], który dodaje, że „dowód” jest niepublikowany).

Komentarz, jaki ma na temat „dowodów” na istnienie Boga John Barrow, jest taki, że „mogą mieć nieoczekiwane konsekwencje”, bowiem definiowanie Boga „jako mającego wszystkie własności, a własnością jest istnienie, prowadzi do tego, że Bóg musi mieć własność istnienia i dlatego istnieje. Nieistnienie zaś jest też własnością i Bóg powinien ją posiadać, i dlatego nie może istnieć” [Barrow, 2008, s. 108]. Komentarz ten jest trafny w takim przypadku, gdy istnienie rozumiemy jako bycie przedmiotowe, a więc interpretowane m.in. fizycznie w kontekście mechaniki klasycznej, lub gdy możemy wykazać, że dowód jest przeprowadzany pod tezę. W przypadku Gödla jednakże mowa jest o własnościach pozytywnych, a nieistnienie do takowych nie należy i jest po prostu negacją istnienia, a ono, jak w przypadku argumentacji Parmenidesa, jest faktem. Samo „istnienie” nie jest więc „własnością z założenia” (gdy nie pytamy „co?”), choć istotnie (Barrow pisze, iż pierwszy zauważył to Kant), istnienie „jest tylko warunkiem koniecznym, aby coś mogło mieć własności” [Barrow, 2008, s. 108]. Jednakże Natura (albo Bóg czy absolut) ten warunek spełnia. Problemem zatem nie jest „istnienie”, lecz nasze poznawanie. Naukowe, a takie wyłącznie rozpatrywał Kant, zakłada istnienie przedmiotu, bez którego nie byłoby możliwe konstruowanie teorii. Filozoficzne i matematyczne już takiego założenia przyjmować nie muszą, gdyż bazują na samowiedzy i do niej się odnoszą (uwikłanie przedmiotowości w filozofii staje się ideologią, w matematyce zaś fizyką matematyczną); tym bardziej bez założenia istnienia przedmiotu obywa się poznanie mistyczne, choć podobnie jak naukowe, ono również jest intencjonalne. Gdybyśmy mieli dociekać, co poznają filozofia i matematyka, to być może w ostatecznej konkluzji byśmy stwierdzili, że te dziedziny poznają własny obszar istnienia i działania, poszerzając dyskurs oraz tworząc i udoskonalając dyskursu tego narzędzia, w przeciwieństwie do innych dyscyplin, które – przynajmniej w znaczeniu ontologicznym – z narzędzi tych korzystają. Poznanie mistyczne natomiast jest raczej praktyką duchową, doświadczaniem możliwości własnego umysłu, by w rezultacie mówić o zmianach świadomości, o jej rozwoju, czy szerszym do niej dostępie z punktu widzenia ego.

Jest mało prawdopodobne, aby udało się znaleźć prostą zależność świadomości od jakichkolwiek obserwowalnych struktur mózgu, a w najbliższej przyszłości być może komputer kwantowy będzie narzędziem, które pozwoli nam w jakimś zakresie i sensie świadomość „obserwować”. Akt obserwacji dla nauki był i pozostaje czymś w rodzaju probierza prawdziwości i skuteczności teorii. Teoria kwantów spowodowała jednakże, iż sama obserwacja okazała się częścią rzeczywistości, gdyż permanentnie dokonuje jej w świecie inteligencja, będąca tym samym warunkiem istnienia rzeczywistości. Inaczej mówiąc, skoro Wszechświat jest „zupełny i samowystarczalny”, wykreowanie świadomości musiało mieć jakiś cel. By nie spotkać się z zarzutem finalizmu, powiedzmy, że czemuś musi ona służyć. W światopoglądzie mechaniki klasycznej mechanizm (materia) i świadomość należały do dwu oddzielnych światów. Kwantowa mechanika światy te na powrót (bo nie podzieliła ich przecież sama Natura) łączy. Jest więc teorią holistyczną: „części są w jakimś sensie w kontakcie z całością i to nie oznacza tylko całości układu eksperymentalnego [do układu należy także obserwator jako przeprowadzający eksperyment oraz Wszechświat, który – co wydaje się czymś oczywistym – nie składa się z części od siebie odseparowanych – dop. R.L.]. Wydaje się, że świat próbuje jak najdłużej zachować wszystkie swoje opcje, wszystkie możliwości wyboru [wbrew pogładowi, że Wszechświat „wymazuje” swoją przeszłość – dop. R.L.]. Najdziwniejsze w kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej jest to, że sam akt obserwacji układu zmusza go do wyboru jednej z możliwości, która w tym momencie urzeczywistnia się” [Gribbin, 1997, s. 164].

Wszechświat jako całość to temat teorii holistycznej, w której świadomości z całości wydzielić się nie da. Dlatego „całość” nie może być obserwowana „z zewnątrz” jak klasyczny obiekt, a z tego samego powodu świadomość jest tematem w uwikłaniu, gdyż stosuje się w przypadku rozważania jej istoty zasada „przedmiotu”, lub inaczej mówiąc, nie możemy jej rozważać jako świadomości „czegoś” lub jakiegoś określonego jej rodzaju, lub jeszcze inaczej, to co jest zasadnym postępowaniem w nauce empirycznej, jaką jest psychologia, nie jest zasadne w nauce teoretycznej (w fizyce).

W psychologii poziomy świadomości, stopnie jej rozwoju, zakresy i tematyka (dotycząca świadomości czegoś, także samej siebie), są wynikiem podejmowanych prób reifikacji, by w ogóle można było mówić o jakimś przedmiocie badań. W fizyce reifikacji dokonuje się tylko w zakresach świata mega i mikro, z podobnym zamiarem uchwycenia tematu, umożliwienia teoretycznego ujęcia zjawisk, ujawniających istnienie jakiegoś zawsze głębszego ich podłoża, które traktowane jest jako przyczyna. Dlatego Roger Penrose jest przekonany, że nauki przyrodnicze poradzą sobie z tematem świadomości, badając funkcjonowanie mózgu. Jednakże mózg nie jest elementem separowanym we Wszechświecie. Dlatego teoria holistyczna wydaje się dobrym punktem oparcia dla interpretacji zjawisk „widmowego świata” cząstek [Gribbin, 1997, s. 166] i pełnego imaginacji możliwych świata świadomości. Jest ona jednak kwestią przyszłości, którą wiąże się z pogodzeniem teorii względności z mechaniką kwantową lub wyjściem poza tę ostatnią, podług której nasz świat jest hybrydą światów możliwych [Gribbin, 1997, s. 167], jakby permanentnym eksperymentem kwantowym, w którym nieustannie przesyłane są informacje, lub w którym informacja o przeprowadzonym eksperymencie jest permanentnie obecna, jak zawieszona w wieczności, poza przestrzenią i czasem (z naszego punktu widzenia) lub kreującym przestrzeń i czas.

Skoro w eksperymencie kwantowym (lub jak pisze Gribbin, w „obrazie kwantowym” [Gribbin, 1997, s. 166]), „obserwator interferuje z obserwowanym” [Gribbin, 1997, s. 166], to nasza sytuacja w świecie i wobec niego jest analogiczna, a w tej analogii **Wszechświat jest zarazem obserwatorem i obserwowanym**. Śmiała koncepcja Johna Archibalda Wheelera, mówiąca, że Wszechświat jest współuczestniczącym i samowzbudzoną układem, znaczy też tyle, iż uczestnicząc w tym sposobie funkcjonowania, uczestniczymy zarazem w „początku” świata, choć nasza czy Wszechświata obserwacja nie wygląda tak jak na rysunku przedstawiającym „oko” widzące niejako jakąś swoją część, lecz raczej przebiega analogicznie jak w naszych ciałach, które w określonej kondycji całości „obserwują” relacje wzajemne wszystkich elementów, jakby ciało wiedziało, czym jest i czym ma być. „Poczynając od wielkiego

wybuchu, wszechświat rozszerza się i ochładza; po tysiącach milionów lat stwarza istoty zdolne do obserwowania wszechświata, a »akt współuczestniczenia obserwatora – poprzez mechanizm opóźnionego wyboru – nadaje światu namacalną »realność« nie tylko w chwili obecnej, ale także wstecz, aż do początku” [Gribbin, 1997, s. 200, przytacza słowa Wheelera]. „Poprzez obserwację fotonów kosmicznego promieniowania tła, tego echa wielkiego wybuchu, być może stwarzamy i wielki wybuch, i sam wszechświat. Jeżeli Wheeler ma rację, to Feynman był jeszcze bliżej prawdy, niż to sobie uświadamiał, gdy powiedział, że eksperyment z dwiema szczelinami »zawiera jedyną tajemnicę«” [Gribbin, 1997, s. 200].

Richard Feynman na pierwszej stronie swoich słynnych *Wykładów z fizyki* wyraził opinię, że podstawowym elementem teorii kwantów jest eksperyment z podwójną szczeliną, gdyż jest to zjawisko niemożliwe, absolutnie niemożliwe do wyjaśnienia w żaden klasyczny sposób, stanowi samo sedno mechaniki kwantowej. W rzeczywistości zawiera jedyną tajemnicę... podstawową osobliwość całej mechaniki kwantowej” [za: Gribbin, 1997, s. 156]. Wielokrotnie opisywany w literaturze poświęconej mechanice kwantowej eksperyment z dwiema szczelinami dowodzi naszych ograniczeń w możliwości interpretacji zjawisk świata kwantów, bowiem niewytłumaczalne są zachowania cząstek przez szczeliny przechodzących. Ilustrując eksperyment, John Gribbin [1997, s. 155-163] pisze, o pewnym warunku, który się w eksperymencie pojawia: „pojedynczy elektron albo pojedynczy foton w drodze przez otwór zachowuje się zgodnie z prawami statystycznymi, które są słuszne tylko wtedy, gdy elektron »wie«, czy drugi otwór jest otwarty czy nie” [Gribbin, 1997, s. 163]. Dalej: „Elektrony nie tylko wiedzą, czy otwarte są obie szczeliny, czy tylko jedna. Wiedzą także, czy je obserwujemy i dostosowują do tego swoje zachowanie. Nie ma lepszego przykładu na oddziaływanie obserwatora z układem eksperymentalnym. Gdy próbujemy popatrzeć na rozpiętą w przestrzeni funkcję falową elektronu, zapada się ona w określoną cząstkę, ale gdy nie patrzymy, elektron zostawia sobie swobodę wyboru. W kategoriach prawdopodobieństwa Borna wykonanie pomiaru

zmusza elektron do wybrania jednej określonej drogi spośród wielu możliwości. Istnieje określone prawdopodobieństwo, że elektron przejdzie przez jedną ze szczelin, i równoważne prawdopodobieństwo, że przejdzie przez drugą szczelinę; interferencja tych prawdopodobieństw daje obraz interferencyjny na ekranie (lub w detektorze). Kiedy jednak rejestrujemy przejście elektronu przez jedną ze szczelin, musi on znaleźć się w określonym miejscu układu, co zmienia rozkład prawdopodobieństwa dla jego dalszych losów, gdyż od tego momentu wiadomo, przez który otwór przeszedł. Jeżeli nikt nie patrzy, sama natura nie wie, przez którą szczelinę elektron przechodzi” [Gribbin, 1997, s. 163]. Kłopotliwe dla nas zachowania cząstek pojawiają się zatem wtedy dopiero, gdy na nie patrzymy. Czy Rupert Sheldrake powiedziałby, że na takiej samej zasadzie jak oddziaływanie obserwatora z układem eksperymentalnym odbywa się wyczuwanie tego, że spoczął na nas czyjś wzrok, lub wyczuwanie przez psa powrotu gospodarzy do domu? Czy cząstka „wie”, kiedy chcemy obserwować „materię”, czyli to, co możemy percypować? Cząstka „wie”, a człowiek (w czasie i przestrzeni) poznaje.

Nasza świadomość nie jest samotną wyspą.

\*\*\*

Richard Feynman apeluje do naszej wyobraźni, twierdząc, iż jest ona tym, czego potrzebujemy. Powinna być jednak „ujęta w żelazne karby”, dodaje, aby „znaleźć nowy pogląd na świat, który byłby zgodny ze wszystkim, co wiemy, a zarazem zawierałby sprzeczności w swych przewidywaniach. [...] W tej sprzeczności musi zgadzać się z naturą” [Feynman, 2006, s. 257]. Zgodność taka wydaje się jednak warunkowa, bowiem gdy mowa o wyobraźni potocznej, przedmiotowej, ona sama jest już w żelazne karby ujęta, zatem rygor, o którym wypowiada się Feynman, dotyczy raczej logiki, dla której wyobraźnia pozaprzedmiotowa jest jak pole swobodnych działań, które – jak się wydaje – nie jest czymkolwiek ograniczone. Zgodność z naturą może okazać się naiwną nadzieją na zachowanie poglądu na świat niejako ekstrapolowanego z tego,

co widzimy w naszym otoczeniu (w makroświecie), gdy nauka czyni dopiero pierwszy krok na drodze zrozumienia ukrytego dotychczas przed naszymi oczyma porządku. Widzimy naturę w taki sposób, póki co, jak widzi ją nasze ciało, do którego zdolności percypowania przystosować się staramy aparat poznawczy nauki. Trochę jest wówczas tak, jakby do poznania źdźbła trawy używać narzędzia w postaci kosiarki. Narzędzia pozwalające przez szczelinę w ekranie skierować jeden foton, lub elektron, są oczywiście bardziej wyrafinowanej budowy. Problemem jest jednak wciąż, bo od czasów Platona, percepcja lub różnica w widzeniu, jak ujmował to grecki filozof, oczyma ciała i oczyma duszy (umysłu). Świat, który ujawnia swoją aktywność podczas eksperymentu z dwiema szczelinami, jest poza zasięgiem oczu naszego ciała. Jest jednak w zasięgu oczu duszy (czyli inteligencji, umysłu), a rzecz tylko w tym, aby to, **jak** czy te widzą (postrzegają), pogodzić z tym, **co** widzą. Bez wątplenia widzą nieklasyczne, makroskopowe przedmioty, istniejące w przestrzeni i w czasie. Gdy wiemy już, jak bardzo problematyczna jest rzeczywistość ontologiczna czasu i przestrzeni, możemy spróbować wyobrazić sobie możliwość istnienia jakiejś natury poza tymi dwiema kategoriami ontologicznymi. Skoro jest możliwa bezczasowa fizyka [zob. Heller, 2001, 2002], to dlaczego nie miałyby takiej fizyki wymyślić sama natura?

Z filozoficznego punktu widzenia pomógł nam pogodzić się z wątpliwą jakością heurystyczną przestrzeni i czasu Kant, w miejsce terminu kategoria, wprowadzając różne określenia (naoczność, forma naoczności, zmysł zewnętrzny, zmysł wewnętrzny), osobno (w *Analityce transcendentnej*) analizując je jako pojęcia, aby ostatecznie wykazać, że mają one walor transcendentalny, czyli ani wyłącznie podmiotowy, ani przedmiotowy, lecz oba łącznie. To nowe rozumienie, dobrze współcześnie przystające do kosmologicznej zasady antropicznej, nie zdomowało się w fizyce, w której na pierwszy rzut oka nie może mieć zastosowania, gdyż nie wnosi niczego do narzędzi, jakimi w tej dziedzinie się operuje, narzędzi służących mierzeniu zmian ilościowych. Ale transcendentalne rozumienie czasu (lub jako transcendentalnego) pozwala przynajmniej na zawieszenie znaczenia absolutnego (w kontekście filozoficznym

jest to także względność zgodna z teorią o takiej właśnie nazwie), czyli – w przypadku eksperymentu z dwiema szczelinami – na takie próby rozumienia zjawisk, aby przyjąć założenie, iż coś może się dzieć poza czasem. Przyjąć założenie a wyjaśnić to dwie różne sprawy. Gdy jednak poważnie rozważa się możliwość występowania „sygnałów z przyszłości” [Davies, 2002, s. 225], możemy dopuścić wyobrażenie, że cząstka poddawana eksperymentowi „**wie**”, że eksperyment odbył się już w przyszłości, która dla obserwatora jest terażniejszością.

Jeżeli takie wyobrażenie jest jakimś wyjaśnieniem, to potrzebne są jeszcze dowody w postaci przesłanek empirycznych takiego wnioskowania lub postawienia takiej hipotezy. Jakąś wskazówkę daje wypowiedź Johna Gribbina, że „na poziomie kwantowym podróż w czasie jest czymś zwyczajnym” [1997, s. 183]. Nie możemy zapytać „dlaczego”, gdy „podróży” nie odbywają obiekty makroskopowe, lub inaczej mówiąc, pytania o to, dlaczego taka podróż jest czymś zwyczajnym i jak się odbywa, winniśmy zastąpić pytaniami o strukturę świata subatomowego, zrozumieć, czym właściwie są cząstki. Nieco zamieszania do wyobrażeń towarzyszących standardowej teorii cząstek wprowadzili John Wheeler i Richard Feynman, którzy strukturę tę próbowali opisać, wychodząc od hipotezy mówiącej, że foton i elektron są także swoją antycząstką (ewidentnie foton, dla którego ruch w czasie nie ma sensu; „zegar fotonu nie tyka”). Natomiast wystarczającą przesłanką empiryczną dla przyjęcia tezy o „wiedzy”, jaką ma cząstka przed eksperymentem, jest fakt, „że wszystko we wszechświecie – przeszłość, terażniejszość i przyszłość – jest połączone przez sieć promieniowania elektromagnetycznego, która »widzi« równocześnie cały wszechświat” [Gribbin, 1997, s. 180]. W taki sposób **Wszechświat zabezpieczony jest przed eksperymentami**, które mogą mieć destrukcyjne dlań konsekwencje.

Niepojęta „tajemnica”, jak mówił Richard Feynman, jest zatem wynikiem działania „mechanizmu samoobrony” Wszechświata przed destrukcją, jaka mogłaby nastąpić w konsekwencji burzającego system eksperymentu. Nie możemy ingerować przy użyciu naszych narzędzi makro, do których efektywnie należą także nasze

oczy (by przyjąć takie uproszczenie), w świat subatomowy, gdyż „sieć promieniowania elektromagnetycznego” z góry „wie”, jaki „zamyśl” ingerencji podjęliśmy, jaki eksperyment zamierzamy przeprowadzić. W przypadku eksperymentu z dwiema szczelinami banalna obserwacja nie grozi żadnymi przykrymi konsekwencjami (prócz konsternacji obserwatora). Gdy jednak w grę wchodzi ewentualność wykreowania czarnej dziury (tak małej co prawda, że prawdopodobnie po powstaniu, według przewidywań, natychmiast też wyparuje) w wyniku poszukiwania jednej z ostatnich cząstek w brakującym ogniwie (planowany do przeprowadzenia eksperyment w akceleratorze LHC pod Genewą), tzw. cząstki Higgsa (zwanej też „boską cząstką”), pojawiają się obawy, powodowane oczywiście złą sławą czarnych dziur. Takiej złej sławy nie miała bomba atomowa, ale niektórzy z jej konstruktorów obawiali się tego, że reakcja łańcuchowa nie będzie miała kresu.

Jeżeli takiemu mówieniu o skutkach działania „sieci promieniowania elektromagnetycznego”, że stanowi ona dla Wszechświata zabezpieczenie przed eksperymentami mogącymi zagrozić systemowi, miałyby towarzyszyć wrażenie, iż jest ono tylko błędem antropomorfizacji, to możemy pokusić się o inne wyjaśnienie powodów konsternacji obserwatora. Każdy eksperyment dotyczy tylko części systemu Wszechświata. Skoro w eksperymencie uczestniczy cały system, dzięki wspomnianej sieci, to siłą rzeczy całość zawsze pozostanie dla nas tajemnicą, gdyż poza ową całość, mimo nadziei na myślenie holistyczne, wyjść niepodobna. Jest i w takim wnioskowaniu pewien szkopał, bowiem „całość” jest już niemierzalnym, ilościowym zjawiskiem, lecz jakościowym. Znamy jednak jego cezurę i jest nią, cokolwiek by to miało znaczyć, **czas**.

Wyjście poza Wszechświat jest iluzją, której dostarczają nam różne teorie wielu światów, światów pochodnych czy siostrzanych. Taką samą iluzją jest wyjście poza czas, przez pytania, co było, nim zaczął się realizować Wszechświat (wraz z czasem), o istnienie wszechświatów bez czasu lub poza nim, wreszcie przez pytanie o czas urojony. Ten ostatni, jak uważa Stephen Hawking, jest bardziej prawdziwy od rzeczywistego i niejako biegnie pionowo

do niego. Określenia te mają przemawiać do wyobraźni, lecz przesłanką pierwszą dyskursu na temat czasu urojonego (który jest fundamentem teorii Hartle'a-Hawkinga opisującej okoliczności, w których czas może „włączyć się” w momencie Wielkiego Wybuchu) jest fizyczny punkt widzenia interwału czasu urojonego, który pojawia się, gdy wydarzenia dzieli większy dystans czasowy niż przestrzenny. „Najprostszy przykład to dwa kolejne zdarzenia zachodzące w tym samym miejscu. Wówczas odległość przestrzenna wynosi zero, więc wynik musi być urojony. Na przykład w czasoprzestrzeni Nowy Jork o godzinie 13:00 i Nowy Jork o godzinie 13:05 oddalone są o 90 000 000  $i$  [ $i$  = pierwiastek kwadratowy z  $-1$  – dop. R.L.] kilometrów” [Davies, 2002, s. 212]. Odkrycie urojonego interwału „świadczy o tym, że czas i przestrzeń nie do końca się zlewają. Obecność  $i$  znaczy, że mamy do czynienia z interwałami czasowymi, natomiast jej brak świadczy o odległościach przestrzennych” [Davies, 2002, s. 212].

Postęp w rozumieniu czasu (i przestrzeni) polega na tym, że dla Einsteina czasoprzestrzeń była jeszcze czymś w rodzaju substancji, tworzywa, z którego powstają cząstki (jako silnie zakrzywiona czasoprzestrzeń). Teraz, „Choć [...] przestrzeń Einsteina i czas Einsteina łączą się w czasoprzestrzeni Minkowskiego, przestrzeń pozostaje przestrzenią, a czas – czasem. Czas można uznać za czwarty wymiar, lecz nie jest to wymiar przestrzenny, o czym przypominają nam właśnie te liczby  $i$ . Dzieje się tak dlatego, że odległości czasoprzestrzenne są małe, gdy obliczamy odległości przestrzenne i czasowe dla prędkości zbliżonych do prędkości światła...” [Davies, 2002, s. 213].

Adaś: *Ale czym właściwie jest czas urojony?*

Kubuś Puchatek: *Nie wiem dokładnie, ale myślę, że czymś, co oddziela czas rzeczywisty od rzeczywistej przestrzeni.*

Adaś: *Ale po co on jest?*

Kubuś Puchatek: *Może po to, aby przestrzeń miała więcej miejsca?*

Czym zatem jest czas urojony? Jeżeli matematyka jest ontologią lub, jak przewidywał Martin Heidegger, metafizyką, to realność czasu urojonego polega nie tylko na tym, że z fizycznego punktu widzenia jest jakby reliktem istnienia Wszechświata w bliskiej okolicy Wielkiego Wybuchu (jak postuluje Paul Davies), lecz także na tym, że stanowi punkt odniesienia dla „postrzegania” czasu rzeczywistego (dlatego Hawking przypuszcza, że jest również elementem świata obecnie istniejącego). Platon zapewne dodałby, że wiedza na temat takiegoż czasu jest pamięcią czegoś, co oglądała dusza, a matematyka jest tylko sposobem opisu dyskursywnego, w którym wykorzystuje się także widziany ongiś oczami duszy „świat liczb”. Miałby więc powód do modyfikacji swoich tez, lecz nie do ich zmiany: świat powstał wraz z czasem, gdzieś w okolicy „początku”, zasady decydowały o konstytuowaniu się „świata liczb”, ten, widziany przez duszę, decydował o dialektyce rozwoju, w której czas rzeczywisty rozwinął się z urojonego, zaś rzeczywistość sama, z indyferentnego stanu, w którym nie było różnicy między przestrzenią a czasem, a w naszej „pamięci” dyskurs odślania i odzwierciedla ten proces różnicowania się Jedni, która przez permanentne zaprzeczanie, wyewoluowała w realność (rzeczywistość), stopniowo przez możliwość percepcji (Kantowskie rozumienie przestrzeni i czasu), po zdolność percypowania, w tym i nasze istnienie (także jako obserwatorów i inteligencji). Gdy zatem Hawking mówi o „sztuczce matematycznej”, mógłby za Platoniem dodać, iż ją stosuje dzięki „możliwości” zasadzającej się na „pamięci”, czyli na wiedzy *a priori*, będącej jak echo Wielkiego Wybuchu trwaniem tego, co z fizycznego punktu widzenia wydaje się tylko przeszłością.

Na czym polega „sztuczka matematyczna”? „Mnożąc interwały czasowe przez  $i$ , nie otrzymujemy już liczb urojonych, lecz rzeczywiste [od Platona moglibyśmy zapewne spodziewać się wyjaśnienia, że jest to konsekwencja działania zasad - dop. R.L.], dokładnie tego samego typu co interwały przestrzenne. Dzieje się tak dlatego, że mnożąc liczby urojone przez  $i$ , otrzymujemy liczby rzeczywiste (pamiętamy, że  $i \cdot i = -1$ ). Jeśli więc przyjmujemy fikcyjnie, że odstępy czasu są liczbami urojonymi, to czas i przestrzeń są identyczne z punktu widzenia zasad geometrii Minkowskiego, a czas staje się po prostu czwartym wymiarem przestrzennym” [Davies, 2002, s. 213]. Ale zrównanie przestrzeni i czasu nie jest wygodnym punktem wyjścia dla badań fizyki. Toteż, korzystając ponownie z wypowiedzi Platona, możemy stwierdzić, iż w taki właśnie sposób jego zdaniem działać potrafi tylko Bóg, gdyż on jedynie wie, jak łączyć i rozdzielać różne elementy. Zatem żart Stephena Hawkinga, że chce „zrozumieć, jak myśli Bóg”, jest w Platońskim stylu. Natomiast ten o „matematycznej sztuczce” nie byłby już niczym nowym, bowiem „przez wiele lat fizycy »oszukiwali«, traktując czas, jak gdyby był urojony, co pozwalało ukończyć obliczenia [Davies, 2002, s. 213]. Problem z obliczeniami pojawia się zawsze w przypadku prób zastosowania mechaniki kwantowej do kosmologii. Kwantowa nieoznaczoność bowiem jest jednoznaczna z wprowadzeniem zaburzeń obserwacji wszelkich obiektów skali mikro, tym bardziej zatem czasu i przestrzeni. „Zamazanie i łączenie czasu i przestrzeni ograniczone jest do bardzo niewielkich interwałów (około  $10^{-33}$  centymetra i  $10^{-43}$  sekundy), jest zatem niezauważalne w życiu codziennym” [Davies, 2002, s. 213-214].

Gdy dyskusyjne lub problematyczne jest w ogóle istnienie ontologiczne przestrzeni i czasu, a tym bardziej ich istnienie ontyczne, to nasuwa się uwaga, że w skali makro ich nie percypujemy. Obserwowanie jakiegokolwiek ich istnienia w skali mikro jest więc niewątpliwym sukcesem, choć niezupełnie jeszcze dowodem istnienia. Obserwujemy właściwie tylko „kwantową niejasność”, a pozytywną stroną tej obserwacji jest to, że „nie jest ona fenomenem nieciągłym: czas może być zamazany tylko trochę lub nieco bardziej, czyli uprzestrzenniony w mniejszym lub większym

---

stopniu. Możemy sobie wyobrazić ciągłą sekwencję, gdy czas »rozpoczyna się« jako przestrzeń, a dopiero potem stopniowo, jak mówiliśmy wyżej, »włącza się« jako czas” [Davies, 2002, s. 213-214]. Możemy też (czyniąc zadość zasadzie racji dostatecznej) wyobrazić sobie takie „włączenie się” przestrzeni (pustej, czyli o najniższym poziomie energetycznym) w tzw. przestrzeń fałszywą i wtedy aktualne wydaje się jedynie pytanie o energię. Jeżeli jednak istnieje przestrzeń ontycznie, to nie jako relacja między przedmiotami. Moglibyśmy ją wtedy, nawiązując do słów Arystotelesa o boskim myśleniu, które „nie zna indywiduów” i nie odbywa się w czasie rzeczywistym, nazwać przestrzenią boską, jak czas urojony boskim czasem. Gdy Weizsäcker zastanawiał się, czy dotarł już do Parmenidesa, możemy w końcu postawić pytanie analogiczne: „czy dotarliśmy już do Arystotelesa?”.

### III. BOSKA CZĄSTKA

„(znana również jako cząstka Higgsa, bozon Higgsa, skalarny bozon Higgsa lub, po prostu Higgs)”, w: L. Lederman, D. Teresi, *Dramatis personae*, Warszawa 1993.

Pani: *Dlaczego zniszczyłeś symetrię Świata?*

Higgs: *Nie zniszczyłem symetrii, szefowo. Sprawilem tylko, że została ukryta, wpadła w pułapkę nadmiernej konsumpcji energii. I tym sposobem rzeczywiście sprawilem, że świat stał się skomplikowany.*

[Lederman, Teresi, 1993]

Wnioskowanie podług zasady racji dostatecznej w przypadku pytania o pochodzenie cząstek elementarnych, oprócz szczegółowych teorii i badań empirycznych, prowadzi do pytania – zdawać by się mogło – banalnego o to, jaka była przyczyna powstawania cząstek w ogóle, a wśród ich wielości tych zwłaszcza, które mają masę. Pytanie takie zadał sobie Peter Higgs, choć nie bezpośrednio, gdyż sytuacja w teorii cząstek i związane z nią problemy nie były natury filozoficznej. Jak piszą autorzy książki *Boska cząstka*, „model standardowy ma dwa rodzaje kłopotliwych usterek. Pierwszy

wiąże się z jego niekompletnością. Według danych na początku 1993 wciąż jeszcze nie odkryto kwarka  $t$  [kwark  $t$  odkryty został w 1994 roku, przyp. red.]. Jedno z neutrin (taonowe) nie zostało jeszcze bezpośrednio zarejestrowane, a niektóre potrzebne wielkości liczbowe znane są tylko w przybliżeniu" [Lederman, Teresi, 1993, s. 293]. Pomijając pytanie o to, czy kiedykolwiek model standardowy stanie się kompletnym modelem, by przynajmniej ocalić jego matematyczną spójność, „musimy wprowadzić nowy obiekt, zwany polem Higgsa" [Lederman, Teresi, 1993, s. 293]. „Drugi rodzaj usterek" zdaje się wynikać wyłącznie z naszych oczekiwań estetycznej natury: „Model standardowy jest tak skomplikowany, że wielu uważa go tylko za etap pośredni na drodze do prostszego obrazu świata. Pole Higgsa i jego przyboczna cząstka – bozon Higgsa – odgrywa istotną rolę we wszystkich wymienionych zagadnieniach. Do tego stopnia istotną, że o tej właśnie cząstce mówimy w tytule »Boska cząstka«" [Lederman, Teresi, 1993, s. 293].

Zasada racji dostatecznej narzuca logikę postępowania, dowodzenia i wnioskowania: pole jako przyczyna cząstki. Dlaczego zatem istnieją cząstki pozbawione masy (po prostu jej nie posiadają)? Ich pojawienie się w ewolucji rzeczywistej (ewolucji Wszechświata) jest – jak się wydaje – poza zasadą racji lub w niezgodzie z nią. Czy wskazuje to na ograniczone jej zastosowanie? Czy może na istnienie „racji ostatecznej", którą Leibniz przypisywał Bogu, lub wręcz Bogiem nazywał? Albo też, zapytajmy, czy cząstki bez masy pojawiły się niezależnie od jakiegokolwiek pola, w konsekwencji też poza czasem albo w „czasie boskim"?

Rozważanie możliwości istnienia czegokolwiek poza czasem nie oznacza „wieczności" lub nielubianej przez fizyków „nieskończoności" (choć przy okazji dodać można, iż owo „nielubienie" wynika z przywiązania atawistycznego niemal, do przedmiotowej ontologii lub jest jakąś pozostałością poglądu starożytnych Greków, którzy „nieskończone" utożsamiali z niedokończonym, czyli niedoskonałym), gdy poza fizyką, albo w ogóle poza nauką, nieskończoność winna nas pociągać tym, że w niej kumulują się (od początków istnienia nauki pod postacią tak zwanej filozofii) oraz tkwią, jak w jakimś „strzeżonym przez bogów" polu tajemnic,

czyli tak czy inaczej przyszłych problemów nauki, zagadki do rozwiązywania. Jeżeli problemy te są dotąd sekretem Boga (jak pisał Platon, bogów, czyli według wierzeń Greków, „wielkich duchów”, o czym w dialogu *Uczta* Diotyma stara się przekonać Sokratesa), to najpewniej nie dlatego, by tak miało pozostać „w wieczności”, po wsze czasy, gdyż Bóg bodaj chce być poznawanym. Czy coś innego, prócz takiego „chce”, może nas ulepszyć, albo pytając za Fryderykiem Nietzschem, uczynić ludźmi?

Bozon Higgsa jest tylko problemem, który wynika z zasady racji dostatecznej. Zasada ta wszakże umożliwia jeszcze inne wyjaśnienia zjawiska pojawienia się cząstek mających masę (a problem zaczęto poważnie rozważać na początku lat sześćdziesiątych XX wieku, „gdy grupa młodych fizyków postanowiła sprawdzić, czy to możliwe, żeby siła elektromagnetyczna i oddziaływanie słabe były dwiema stronami jednej monety” [Lincoln, 2010, s. 53]) oraz złamania symetrii oddziaływania elektroslabego (teoria tego oddziaływania opisuje zachowania niektórych cząstek, a bozon Higgsa jest jej integralną częścią) [Lincoln, 2010, s. 64]. W pierwszym przypadku można rozważać konsekwencje różnego typu zakrzywienia przestrzeni (według sugestii przypisywanej Einsteiniowi), jak to proponował dla przykładu J. Charon (1977). W drugim złamanie symetrii tłumaczy teoria o nazwie „technikolor” oraz teoria wykorzystująca zasadę supersymetrii [ibid. s. 65-66].

Fizycy dobrze znają pojęcie względności polegającej na tym, że to samo zjawisko, widziane z innej strony, wydaje się być innym. Przyroda ukazuje nam w taki sposób swoje oblicze, dzięki czemu możemy powiedzieć, że działa podług zasad estetyki. „Podstawowa idea symetrii polega na tym, że można zmienić obiekt w jakiś sposób – powiedzmy, obracając go lub odbijając w lustrze [dla Kanta kongruencja nieprzystających odpowiedników, odbitych w lustrze rąk postaci ludzkiej, dowodzi istnienia przestrzeni – dop. R.L.] – chociaż nie zmienia się jego wygląd ani zachowanie” [Wilczek, Dewine, 2007, s. 237]. Cudownie jest przekonać się, że fundamentalne prawa fizyki wykazują duży stopień symetrii. Innymi słowy, możemy (w myślach) zmienić świat, nie zmieniając jego sposobu funkcjonowania. Ostatnio symetria odgrywać zaczęła

jeszcze bardziej znaczącą rolę w fizyce. Badając nowe i nieznanne obszary mikroświata, fizycy często próbują odgadywać prawa i narzucają im symetrię (zamiast cierpliwie poszukiwać praw i następnie stwierdzić ich symetrię). Ta odważna metoda okazała się tak owocna, że nawet gdy rzeczywistość nie staje na wysokości oczekiwań symetrii, zwyczajowo fizycy trzymają się symetrii, wymyślając wymyślone światy. Rzeczywistość identyfikuje się z wymyślonym światem oglądanym jakby w krzywym zwierciadle” [Wilczek, Devine, 2007, s. 237]. W takim „krzywym zwierciadle” zobaczymy przeciwieństwa: materia (właściwa, koinomateria) -antymateria (proton-antyproton, czyli pozytron), materia jasna (?) -ciemna... itd., a jeżeli zwierciadło jest „krzywe”, to nie z powodu błędów Natury, lecz naszych braków rozumienia. Zatem w sposób niemal odruchowy pojawia się potrzeba ich uzupełnienia, a odruch warunkowany jest naszym popędem eksploracji. W miejscu nazywanym symetrią spotyka się chęć poznania świata z naszym poczuciem piękna, lub też logika z estetyką.

Uczyniona powyżej uwaga jest adekwatna tylko do bardzo po-bieżnego rozumienia zarówno sztuki, jak i nauki (logiki w nauce), gdy wydaje się, że twórczość w pierwszej jest wynikiem talentu, natchnienia czy geniuszu, które z namysłem mają niewiele lub zgoła nic wspólnego, w drugiej zaś rezultatem merytorycznego przygotowania i osobniczej inteligencji. Ani sztuki, ani nauki prawdziwie bez talentu, inteligencji, przygotowania pod postacią wykształcenia uprawiać się nie da. Pracuje się twórczo zawsze pod wpływem jakiegoś wewnętrznego lub zewnętrznego bodźca. Jednakże bazą wyjściową twórczej aktywności jest intuicja, a ta zawiera wręcz nieskończoną ilość możliwości, przydawania pomysłom, wyobrażeniom i przemyśleniom tak treści, jak formy. Porównując nieprzystające do siebie na pierwszy rzut oka dzieła Jana Sebastiana Bacha, Mauritsa Eschera i Kurta Gödla, Douglas R. Hofstadter w swojej książce *An Eternal Golden Braid* wykazuje daleko idący paralelizm formalny podstaw twórczości, widoczny w efektach pracy tych ludzi. Niczym niekończąca się fuga, jest przenikaniem się tematów, wątków ujmowanych w coraz to inny sposób, istotnie gonących jeden za drugim, a osnową tej gonitwy (także

przedstawianej przez Hofstadtera pod postacią wyimaginowanych dialogów) jawi się symetria, będąca umiejętnością zachowania równowagi między całością (obecną w umyśle każdego twórcy Jednią, ową Platońską synopsją) a szczegółem, każdym, czy to zapisanym w partyturze, przedstawionym w rysunku, czy ujętym w symbol matematyczny, detalem. Tak twórca, jak i twórczy ze swej natury Wszechświat podlegają regule symetrii. Dlatego widoczna jest ona także w postulacie Einsteina i Minkowskiego: „prawa fizyki wyglądają tak samo dla każdego obserwatora poruszającego się ze stałą prędkością” [Wilczek, Devine, 2007, s. 240].

Potoczemu, choć nie powszechnemu przekonaniu na temat twórczości artystycznej, że jest łatwa dla tych, którzy mają talent, towarzyszy powszechne wyobrażenie i o pracy naukowej, i o świadomości ludzi nauki, takie mianowicie, iż orzekają o rzeczywistości z pewnością i obiektywnie, zachowując własne przeświadczenie racji. Tymczasem bodaj największym wyzwaniem współcześnie dla zajmujących się nauką, może obok kłopotów ze zdobywaniem funduszy na badania (zwłaszcza gdy dotyczą one problemów podstawowych), jest zmaganie się z własną niepewnością. Symetria, jeśli jest dostrzegana, stanowi sygnał właściwie wybranej drogi. Ona też, jak znajdujemy w książce cytowanych wyżej autorów, znajduje się u podstaw teorii względności (bardziej adekwatna nazwa powinna raczej brzmieć „teoria bezwzględności”, aktualną Einsteini zasugerował bodaj właśnie Minkowski, gdyż chodzi w niej o bezwzględną, porównywalną dla różnych układów inercjalnych wartość upływu czasu i pomiaru przestrzeni). „Podstawowym postulatem teorii względności jest stwierdzenie, że prawa fizyki charakteryzują się wysokim stopniem symetrii – muszą one wyglądać tak samo z wielu rozmaitych »perspektyw«. Prawdopodobnie najlepszą nazwą dla tej własności byłaby nie żadna z dwóch pierwotnie zaproponowanych – względność lub absolut – lecz raczej postulat *symetrii dla stałej prędkości*” [Wilczek, Devine, 2007, s. 241]. Jednakże, co już obecnie wiemy, gdy prędkość światła nie jest stała, względna prędkość układu inercjalnego mierzona w stosunku do prędkości światła jest tylko umowną relacją, zasadą, lecz nie prawem fizyki. Zatem czy brzydki fakt podważył piękną teorię i czy

także możemy w tym kontekście mówić o złamaniu symetrii, które uwidacznia świat znacznie bardziej skomplikowany niż ten, w którym obowiązywał znak drogowy: „nie prędzej niż prędkość światła”? Czy zmienia to znaczenie postulatu, mówiącego, że prawa fizyki muszą wyglądać tak samo z wielu rozmaitych perspektyw? Być może swoistym testem na rzecz poprawności tego postulatu są teorie wszechświatów pochodnych, „siostrzanych” czy w końcu równoległych.

Już starożytni zauważyli, że wnioskovanie w oparciu o fakty jest zwodnicze. Roger Bacon, wiele stuleci później, preferując fakty właśnie, zaproponuje swoją teorię złudzeń, które powodują zniekształcanie przesłanek wnioskovania (nazwane „idola”: idola tribus, idola fori, idola theatri i idola specus). Ich identyfikacja, jego zdaniem, winna nas uchronić przed pomyłkami. Wydaje się wszakże, iż wiele z tych złudzeń wymienionych przez Bacona jest dla nas często tak zwanym własnym zdaniem, poglądem i stanowiskiem, od których trudno się uwolnić, tym bardziej że ich sobie nie uświadamiamy. Bacon może dobrze by zrobił, dodając do swojej teorii wymóg, aby każdy podejmujący się samodzielnych badań naukowych otrzymywał tekst jego teorii do głośnego przeczytania przynajmniej, które byłoby czymś w rodzaju przysięgi Hipokratesa, składanej przez wykształconych medyków. Od czasu gdy fizyka weszła na drogę badania tylko tego, co „mierzalne” lub co daje się obliczyć, zerwana została więc z fizyką jakościową, postrzeganą dzisiaj jako archaiczny stopień na drodze jej rozwoju. Ale „łamanie symetrii” jest jak przywołanie do porządku, gdyż konfrontowanie oddziaływań w rzeczy samej wskazuje na „jakość”. Toteż gdy Don Lincoln zastrzega na początku rozdziału drugiego swej książki, że wszystko, o czym będzie w nim mowa, to tylko domysły, można jednak, mimo owego zastrzeżenia, przypuścić, iż pożytek jakiś z owych „odmiennych sposobów widzenia tego samego” się na horyzoncie pojawia, gdy autor stawia pytanie o to, czy oddziaływanie silne i elektrosłabe są tym samym, co grawitacja. Ewentualnie, gdyby pozostać w sferze przypuszczeń, zapytać możemy, **czy grawitacja nie jest tym samym, co czas, czy nie są one dwiema stronami tej samej monety.**

\*\*\*

Michio Kaku, pisząc o fizyce „rzeczy niemożliwych”, podejmuje także pytanie o możliwości podróżowania w czasie. Czy nasze wyobrażenia lub nawet oczekiwania przyszłej możliwości ich odbywania mają jakieś obiecujące przesłanki naukowe i czy prócz wyobraźni także logika podpowiada nam, że podróżowanie takie jest możliwe? Jeżeli chcemy dociekaniom nadać w ogóle jakiś sens, w pierwszym rzędzie zastanówmy się nad możliwością zachodzenia takich „podróży” w przyrodzie, we Wszechświecie. Jeżeli Wszechświat wykreaował jakieś maszyny czasu, to raczej nie na naszą miarę, nie na miarę czynienia z nich przez nas świadomego użytku, bo ten zdominowany jest przez konformizm wyobrażeniowy podróżowania konstruowanymi przez nas maszynami. Pierwszym kandydatem na ewentualną akceptację możliwości podróżowania w czasie jest, jak się wydaje, kwantowa teleportacja. Byłaby ona konkretnym już uchwyceniem rąbka tajemnicy tego, czy Wszechświat może manipulować czasem. Ale uświadomienie sobie, dopuszczenie do świadomości istnienia zjawiska takich manipulacji nie oznacza i nie pociąga za sobą jego zrozumienia. Fragment z książki Kaku rzuca jakieś światło na przyczynę owej niemożności rozumienia w kontekście nauki: „...kluczem do zrozumienia podróży w czasie jest zrozumienie fizyki horyzontu zdarzeń [lub horyzontu obserwowalności wokół czarnej dziury – dop. R.L.], a to potrafi wyjaśnić jedynie teoria wszystkiego. Z tego powodu większość fizyków zgodziłaby się obecnie z tym, że jednym ze sposobów definitywnego rozstrzygnięcia kwestii podróży w czasie jest stworzenie pełnej teorii grawitacji i czasoprzestrzeni” [Kaku, 2009, s. 229]. Jeżeli nawet taka teoria by powstała, nie znaczyłoby to zarazem, że podróże będzie można podejmować. W przypadku gdy pytamy o manipulowanie czasem dokonywane czy wykonywane przez Wszechświat, odpowiedź na pytanie o istnienie „teorii” może być pozytywna, to znaczy że Wszechświat, by tak rzec, już podług takiej teorii działa (skoro grawitacja i czasoprzestrzeń są faktem). Dla wielu wszakże cały problem jest raczej kwestią „wiarę”, czyli przekonań subiektywnych. Mimo iż Stephen Hawking

przekonany był kiedyś o możliwości sformułowania teorii wszystkiego, wiążąc podróże z następstwem zdarzeń, które ulegałyby, jak sądził, zaburzeniu, możliwość istnienia podróży odrzucał. Sformułował nawet „hipotezę o ochronie chronologii”, o której można powiedzieć po prostu, iż Wszechświat zadbał o to, aby się takie rzeczy nie działy; hipoteza „zakazywałaby podróży w czasie na gruncie praw fizyki, aby »historia pozostała bezpieczna dla historyków«” [Kaku, 2009, s. 224]. Jednakże, zapytajmy, po cóż nam chronologia poza czasem albo dla czegoż to „chronologia” Wszechświata ma być tożsama z naszą, historyczną, nie mówiąc o tym, że Wszechświat ma także własną historię, o której wiemy tylko tyle, ile nam mówią teorie kosmologów.

Wypowiedzi Stephena Hawkinga wyglądają często na żartobliwe, a przyczyną ich jest zapewne osobowość teoretyka, który bardziej próbuje rzucać wyzwania, niż podejmować się mozolnych obliczeń (pozostawiając je, o czym też pisze Kaku, studentom). Ale „W 1997 roku dyskusja stała się trochę bardziej klarowna, gdy trzem fizykom udało się dowieść, że pomysł Hawkinga, by zabronić podróży w czasie, był od samego początku obarczony błędem. Bernard Kay, Marek Radzikowski i Robert Wald wykazali, że podróże w czasie są zgodne ze wszystkimi znanymi prawami fizyki, z wyjątkiem jednego przypadku” [Kaku, 2009, s. 229]. Oczywiście jeden przypadek wystarczy, aby uznać spór za rozstrzygnięty. Jest to jednak przypadek „jakości”. „W trakcie podróży w czasie wszystkie potencjalne problemy koncentrują się na horyzoncie zdarzeń (znajdującym się w pobliżu wlotu do tunelu czasoprzestrzennego) [oczywiście gdy taki wariant, poprzez tunel, wybierzemy – dop. R.L.]. Jednak jest to właśnie to miejsce, w którym spodziewamy się, że teoria Einsteina powinna się załamać, a do głosu dochodzą efekty kwantowe” [Kaku, 2009, s. 229]. Efekty kwantowe to już zdarzenia z innego świata, a trudno nawet powiedzieć, jakie w nim samym zachodzą, gdyż jest to świat innej ontologii, niewiele mającej wspólnego, lub nic zgoła, z ontologią świata naszej egzystencji, czyli zakresu makro. Wydaje się nie istnieć w nim ni czas, ni przyczynowość. Dlaczego więc ten świat, który przeczy naszej zdolności pojmowania i zdrowemu rozsądkowi, tak bardzo pragniemy poznać?

Pytanie takie możemy zaliczyć do rzędu tych, które nazywamy retorycznymi, gdyż skoro „wszystko” chcemy poznać... Można na nie jednak udzielić odpowiedzi takiej mianowicie, że ku temu światu, lub przezeń, wiodą nasze „drogi do rzeczywistości”, lub takiej, że intuicja kieruje nas do tego świata (jak ciążenie „ku śmierci”), bo brak przyczynowości i czasu oznacza tyle, co wieczność, na dodatek bez przykrych konsekwencji oglądania śmierci cieplnej Wszechświata. Wejście jednak nie jest proste i oznacza istotnie „podróż w czasie”, acz bardziej podróż poza czasem. Samo wejście do „tunelu czasoprzestrzennego”, którego granice, lub brzeg, wyznacza horyzont zdarzeń (horyzont Schwarzschilda), oznacza zarazem przejście poza wszelkie możliwe zdarzenia, co będzie równoznaczne z destrukcją każdego obiektu, w tym także każdego „pojazdu” zbudowanego z materii – także dla ewentualnego podróżującego takim „pojazdem” ciała, acz najpewniej pozostanie po nim informacja analogiczna do takiej, którą przesłać można przy użyciu kwantowej teleportacji. Podróżujący może się zatem pocieszyć słowami „nie wszystek umrę”. Ale zdaniem Kaku zabójcze u wejścia do tunelu czasoprzestrzennego będzie promieniowanie, choć „Problem polega na tym, że gdy próbujemy obliczyć poziom promieniowania przy wejściu do wehikułu czasu, musimy się posłużyć teorią łączącą ogólną teorię względności Einsteina z kwantową teorią promieniowania. Jednak zawsze, gdy naiwnie próbujemy połączyć ze sobą te dwie teorie, powstaje coś niespójnego: teoria dająca w odpowiedzi ciąg nieskończoności, które są całkowicie pozbawione sensu” [Kaku, 2009, s. 229]. Może Wszechświat jest jednak nieskończony, a nawet „niedokończony”?

Załamaniem się teorii nie oznacza zarazem utraty jej znaczenia, lecz znaczy tylko tyle, iż nie jest ona koherentna w stosunku do innej bądź innych teorii, czyli że nie stanowi z inną (innymi) spójnego obrazu świata, albo raczej jakiegoś określonego bardziej lub mniej szczegółowo wycinka rzeczywistości.

Jeżeli „rozstrzygnięcia kwestii podróży w czasie” nastąpią po sformułowaniu pełnej teorii grawitacji i czasoprzestrzeni, jak uważa Kaku, to zapewne oznaczać to będzie zarazem zrozumienie, czym jest czas, jak i czym jest grawitacja.

\*\*\*

Zgodnie z powszechnymi przekonaniem, wynikającymi z naszego odczuć, Michio Kaku pisze, iż „Wszyscy wbrew naszej woli unosimy się z nurtem rzeki czasu” [Kaku, 2009, s. 219]. Nie jest jednak powszechnym odczuciem i poglądem, że unosimy się także z nurtem rzeki grawitacji.

„Okolo 400 roku – kontynuuje Kaku – święty Augustyn obszernie pisał o paradoksalnej naturze czasu” [Kaku, 2009, s. 219]. Dlaczego paradoksalnej? Zasadnicze podłoże paradoksu pewnie polega na tym, że nie tylko nie wiemy, czym czas jest, ale i w ogóle nie wiemy, czy jest, bowiem utożsamianie go z następstwem zdarzeń i przemijaniem jest argumentem ewidentnym wyłącznie w naszym makroskopowym świecie, w świecie przedmiotów i organizmów żywych. Czy jednak jest ewidentnym argumentem w kontekście życia (gdyby pytać o nie poza kwestią istnienia organizmu, czyli w kontekście jego genezy) oraz w kontekście świata pozaprzemiotowego? Jest to mało przekonująca droga rozumowania. Widać to także w dociekaniach Augustyna, gdy oczywiście się wydaje, że przeszłości nie ma, bo już przeminęła, przyszłości także nie ma, bo jeszcze nie nadeszła. Teraźniejszość jest natomiast nie do uchwycenia, gdyż nie rozpościera się jako obecność między nieistniejącą już przeszłością a nieobecną jeszcze przyszłością. Bodaj tylko filozofowie egzystencjalni mieli intuicję chwili obecnej, lecz ważnej przecie tylko dla egzystencji właśnie, czyli dla naszego bytowania w tym świecie, acz nie w jakimś teoretycznym obiektywnie (lub obiektywnym teoretycznie).

Konfrontacja teoretycznej obiektywności, rozumianej przez zastosowanie (lub dzięki stosowaniu) zasady racji dostatecznej, jako racji „widzenia” (albo „słyszenia”) z obiektywnością racji, wiedzy ku racji ostatecznej. Toteż bez danych „teoretycznych” nie pozostaje nam ewentualnie nic innego, jak odwołanie się do racji „praktycznych”, czyli moralnych, albo do pytania Leibniza o to, „czy Bóg miał” (winniśmy nieco uprościć tok myślenia, dodając zmodyfikowane pytanie: „czy ma”?) jakikolwiek inny wybór, podejmując decyzję o stworzeniu świata. Z punktu widzenia kosmologii (i fizyki)

nie miał (tj. nie ma), gdyż każdy inny „wybór” oznaczałby nie-stworzenie, zatem nie pociągnąłby za sobą „stworzenia” (Augustyn wprowadza dychotomię: Bóg- Stworzenie) lub gdyby o tym mówić innym językiem, byłaby się nie zastosowała albo nie znalazłaby zastosowania (jakimś przypadkiem, acz nie poza fizyką) „na początku” zasada antropiczna. Rozumowanie Augustyna prowadzi do wniosku, że czas nie istnieje – konkluduje Kaku i dodaje, że idea istnienia poza czasem „wielokrotnie powraca we współczesnej fizyce” [Kaku, 2009, s. 219-220]. Nie stawia jednak filozoficznego pytania o to, co znaczy istnieć. Jeżeli jednak zwiążemy zjawisko upływu czasu ze zjawiskiem grawitacji, ich zachodzenie (istnienie) wyraźnie wyznacza jakiś próg, obszar czy zakres „istnienia” rzeczywistości, w której żyjemy, zaś „podróże w czasie”, czy też poza nim, wydają się zależeć od możliwości wyzwolenia się z oddziaływania grawitacyjnego, które wiąże nasze organizmy, leży u podstaw ich cielesnej konstytucji. Czy istotnie leży u ich podstaw także dzięki „boskiej cząstce”?

## LITERATURA

- Alquie F., 1989, *Kartezjusz*, PAX, Warszawa.
- Arystoteles, 1984, *Metafizyka*, PWN, Warszawa.
- Arystoteles, 1988, *Poetyka*, PWN, Warszawa.
- Atkins P., 2005, *Palec Galileusza*, Rebis, Poznań.
- Barrow J., 1995, *Teorie wszystkiego*, Znak, Kraków.
- Barrow J., 2005, *Kres możliwości*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Barrow J., 2008, *Księga nieskończoności*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Blake E., 2010, *Powstań, a potem tańcz i śpiewaj*, „Świat Nauki” nr 1.
- Bohm D., 1988, *Ukryty porządek*, Pusty Obłok, Warszawa.
- Bronowski J., 1988, *Potęga wyobraźni*, PIW, Warszawa.
- Calvin W., 2010, *Świt ludzkiej inteligencji*, „Świat Nauki” nr 1.
- Castelvecchi D., 2010, *Niewiarygodnie szybka algebra*, „Świat Nauki” nr 2.
- Charon J.E., 1972, *L'esprit est inconnu*, Albin Michel, Paris.
- Chown M., 2004, *Sąsiedni wszechświat*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Chrostowski J., 2008, *Komputer inny niż wszystkie*, „Wiedza i Życie” nr 2.
- Cohen J. Stewrd I., 1994, *Załamanie chaosu*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Coine G., Heller M., 2007, *Pojmawalny wszechświat*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Darling D., 2006, *Teleportacja*, Amber, Warszawa.
- Davies P., 1989, *The Cosmic Blueprint*, Unwin Hyman Limited, London.
- Davies P., 2002, *Niedokończona rewolucja Einsteina*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Davies P., 2008, *Kosmiczna wygrana*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Feynman R., 2006, *Wykłady z grawitacji*, Prószyński i S-ka, Warszawa.

- Gribbin J., 1999, *Kotki Schrodingera*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Grünbaum A., *Geometrodynamics and Ontology*, „The Journal of Philosophy” vol. LXX, no. 21.
- Hall E., 1976, *Ukryty wymiar*, PIW, Warszawa.
- Hawking S., 1996, *Przewidywanie przyszłości*, Amber, Warszawa.
- Heidegger M., 1989, *Kant a problem metafizyki*, PWN, Warszawa.
- Heller M., 2001, *Kosmologia kwantowa*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Heller M., 2002, *Początek jest wszędzie*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Hofstadter D.R., 1979, *An Eternal Golden Braid*, Basic Books, New York.
- Jaeger W., 1962, *Paideia*, PAX, Warszawa.
- Johnson G., 2005, *Na skrót przez czas*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Johnson S., 2005, *Umysł szeroko otwarty*, Wyd. Jacek Santorski, Warszawa.
- Jung C.G., 1993, *Archetypy i symbole*, Czytelnik, Warszawa.
- Jung C.G., 1997, *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni*, Wrota, Warszawa.
- Kaku M., 2009, *Fizyka rzeczy niemożliwych*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Kaku M., 2010, *Wszechświaty równoległe*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Kant I., 2001, *Krytyka czystego rozumu*, Wyd. Antyk, Kęty.
- Kierkegaard S., 1972, *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć*, PWN, Warszawa.
- Kierkegaard S., 1999, *O pojęciu ironii*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., 1989, *Filozofia przedsokratejska*, PWN, Warszawa.
- Kowalski-Glikman J., 2006, *Posłowie*, w: Feynman R., 2006.
- La Fanu J., 2010, *Niezwykła istota*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Lederman L., Teresi D., 1993, *Boska cząstka*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Liberkowski R., 2009, *Fenomen wyobrażeń, Eseje 1*, Wyd. Nauk. IF UAM, Poznań.
- Lincoln D., 2010, *Kwantowa granica*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Magueijo J., 2003, *Szybciej niż światło*, Wyd. Amber.
- Mała encyklopedia logiki*, 1970, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Musser G., 2010, *Pokretność losu*, „Świat Nauki” nr 7.
- Nietzsche F., 1907, *Narodziny tragedii*, Nakład Józefa Mostowicza, Warszawa.
- Organ T.W., 1970, *Polarity, a Neglected Insight in Indian Philosophy*, *Philosophy East and West*, University of Hawaii Press.
- Orygenes, 1986, *Przeciw Celsusowi*, ATK, Warszawa.

- Penrose R., 1996, *Nowy umysł cesarza*, PWN, Warszawa.
- Penrose R., 2000, *Cienie umysłu*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Penrose R., 2004, *Droga do rzeczywistości*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Pickover C., 1999, *Czas*, Amber, Warszawa.
- Platon, *Uczta*, PWN, Warszawa 1957
- Popper K., 1996, *Wszechświat otwarty*, Znak, Kraków.
- Popper K., Eccles J., 1999, *Mózg i jaźń*, t. 1, Wyd. Protex, Poznań.
- Reale G., 1996, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, RW KUL, Lublin.
- Ricoeur P., 1992, *Filozofia osoby*, Wyd. Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków.
- Ricoeur P., 2003, *O sobie samym jako innym*, PWN, Warszawa.
- Rucker R., 1983, *Infinity and the Mind*, Bentham Books, New York-Toronto.
- Schaik van C., 2010, *Początki małpiej kultury*, „Świat Nauki” nr 1.
- Scheler M., 1994, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, PWN, Warszawa.
- Schelling F.W., 1979, *System idealizmu transcendentального*, PWN, Warszawa.
- Smolin L., 2008, *Kłopoty z fizyką*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Steward I., 2009, *Oswajanie nieskończoności*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Tatarkiewicz W., 1975, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka. Piękno. Forma. Twórczość. Odtwórczość. Przeżycie estetyczne*, PWN, Warszawa.
- Tatarkiewicz W., 1985, *O szczęściu*, PWN, Warszawa.
- Taylor J., 1997, *Kiedy zaczął się czas*, Amber, Warszawa.
- Vlastos G., 1986, *Plato's Universe*, University of Washington Press, Seattle.
- Weizsäcker C.F., 1978, *Jedność przyrody*, PIW, Warszawa.
- Wilczek F., Devine B., 2007, *W poszukiwaniu harmonii*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Wilson I., 1981, *Mind out of Time*, Victor Gollancz LTD, London.
- Wittgenstein L., 2000, *Tractatus logico-philosophicus*, PWN, Warszawa.



**PUBLIKACJE WYDAWNICTWA NAUKOWEGO INSTYTUTU FILOZOFII  
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**

**Seria: PISMA FILOZOFICZNE**

1. Tadeusz Buksiński (red.), *Szkice z filozofii działań*, 1991
2. Jan Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, 1992
3. Roman Kubicki, Jacek Sójka, Paweł Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, 1992
4. Tadeusz Buksiński (red.), *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, 1992
5. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Teoria i eksperyment*, 1992
6. Bolesław Andrzejewski (red.), *Language and Interpretation*, 1992
7. Stanisław Cieniawa, *Świat bez ateistów i miłość bez kłamstwa*, 1992
8. Jan Such (red.), *Zur Fragen der heutigen Theorie und Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, 1992
9. Paweł Zeidler, *Spór o status poznawczy teorii*, 1993
10. Tadeusz Buksiński (red.), *Wolność a racjonalność*, 1993
11. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Z filozoficznej problematyki badań nad rozwojem*, 1993
12. Janusz Goćkowski, Marek Sikora (red.), *Modele nauki*, 1993
13. Stanisław Cieniawa, *Mit raju i raj mitu*, 1993
14. Tadeusz Buksiński, *Essays in the Philosophy of History*, 1994
15. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Nowy eksperymentalizm–teoretycyzm–reprezentacja*, 1994
16. Ewa Piotrowska, Jan Such (red.), *Filozoficzne problemy rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych*, 1994
17. Gerhard Funke, *Hermeneutyka i język*, 1994
18. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, 1994
19. Anna Pałubicka (red.), *Szkice z filozofii kultury*, 1994
20. Marek Kwiek, *Rorty a Lyotard. W labiryntach postmoderny*, 1994

21. Dane Gordon, *Filozofia i wizja*, 1994
22. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, 1995
23. Piotr Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, 1995
24. Danuta Sobczyńska, Ewa Zielonacka-Lis, Jerzy Szymański (red.), *Teoria – technika – eksperyment*, 1995
25. Tadeusz Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, 1995
26. Ernst Cassirer, *Symbol i język*, 1995
27. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Kulturowe konteksty poznania*, 1995
28. Hermann Schmitz, *Nowa fenomenologia*, 1995
29. Włodzimierz Heller (red.), *Świat jako proces*, 1996
30. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Kulturowe uwarunkowania wiedzy*, 1996
31. Bolesław Andrzejewski (red.), *Symbol a rzeczywistość*, 1996
32. Reiner Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, 1996
33. Janusz Goćkowski, Przemysław Kisiel (red.), *Oglądy i obrazy świata społecznego*, 1996
34. Tadeusz Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, 1996
35. Marek Kwiek, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, 1996
36. Anna Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, 1997
37. Bolesław Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp*, 1997
38. Honorata Korpikiewicz, Ewa Piotrowska (red.), *Alternatywy i przewartościowanie we współczesnej filozofii nauk*, 1997
39. Marek Sikora, *Problem interpretacji w metodologii nauk empirycznych*, 1997
40. Tadeusz Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, 1997
41. Seweryn Dziamski, *Trzy szkice o wartości praktyki*, 1997
42. Seweryn Dziamski, *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, 1997
43. Piotr Leśniewski, *Zagadnienie sprowadzalności w antyredukcyjnych teoriach pytań*, 1997
44. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem* (II wyd.), 1998
45. Ewa Zielonacka-Lis (red.), *Nauki pogranicza*, 1998

46. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii*, 1998
47. Barbara Kotowa, Janusz Wiśniewski (red.), *Racjonalność a nauka*, 1998
48. Marek Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, 1998
49. Jan Such, Małgorzata Szcześniak (red.), *Z epistemologii wiedzy naukowej*, 1998
50. Tadeusz Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, 1998
51. Bolesław Andrzejewski, *Esbozos sobre la filosofía polaca*, 1998
52. Mariusz Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, 1998
53. Jarema Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań (Alfred Schutz a Talcott Parsons)*, 1998
54. Norbert Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, 1998
55. Ryszard Liberkowski (red.), *Filozofia a polityka*, 1998
56. Marek Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, 1998
57. Ewa Piotrowska, Danuta Sobczyńska (red.), *Między matematyką a przyrodznawstwem*, 1999
58. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Chemia: laboratorium myśli i działań*, 1999
59. Jan Wawrzyniak (red.), *Dynamika praktyki moralnej i jej etyczne racjonalizacje*, 1999
60. Jerzy Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, 1999
61. Roman Kozłowski, Piotr W. Juchacz (red.), *Przeszłość i przyszłość filozofii*, 1999
62. Ewa Nowak-Juchacz, *Hegel Alexandre Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, 1999
63. Dariusz Dobrzański, *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń. Studium z etnometodologii*, 1999
64. Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, 1999
65. Roman Kozłowski (red.), *O filozofii dzisiaj*, 2000
66. Ewa Piotrowska, Honorata Korpikiewicz (red.), *Matematyka – język – przyroda*, 2000
67. Roman Kozłowski (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, 2000

68. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii* (II wyd.), 2000
69. Seweryn Dziamski, *Wykłady z nauki o moralności* (II wyd.), 2000
70. Włodzimierz Heller, Ryszard Liberkowski (red.), *Wola sprawiedliwości*, 2000
71. Włodzimierz Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, 2000
72. Monika Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, 2000
73. Jan Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, 2000
74. Honorata Korpikiewicz, *Wolność, nieświadomość i prawa fizyki*, 2000
75. Ewa Piotrowska, Małgorzata Szcześniak, Janusz Wiśniewski (red.), *Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką*, 2000
76. Andrzej Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności*, 2001
77. Tadeusz Buksiński, *Moderność*, 2001
78. Jerzy Kmita (red.), *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, 2001
79. Piotr Leśniewski, Zbigniew Tworak (red.), *Logos – rozum i logika*, 2001
80. Tadeusz Buksiński (red.), *Doświadczenie*, 2001
81. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, *Ontologia przyrodnicza*, 2001
82. Roman Kubicki, *Ani być, ani mieć? Trzy szkice z filozofii pamięci*, 2001
83. Seweryn Dziamski, *O świadomości aksjologicznej podmiotu. Studium krytyki pozytywnej*, 2002
84. Artur Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, 2002
85. Tadeusz Buksiński (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, 2002
86. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O wyobraźni*, 2003
87. Ewa Zielonacka-Lis, *Filozoficzne koncepcje wyjaśnienia naukowego a współczesna chemia*, 2003
88. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Homo experimentator*, 2003

89. Mariusz Moryń, *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, 2004
90. Piotr W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, 2004
91. Dariusz Dobrzański, Jarema Jakubowski, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, 2005
92. Edward Niesyty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, 2005
93. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O życiu*, 2005
94. Tadeusz Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, 2006
95. Tomasz Rzepiński, *Teza o niedookreśleniu teorii przez dane doświadczenia*, 2006
96. Krzysztof Łastowski, Paweł Zeidler (red.), *Filozofia wobec nauki, człowieka i społeczeństwa. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, t. III, 2006
97. Mikołaj Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sørensa Aabye Kierkegaarda*, 2006
98. Danuta Sobczyńska, Antoni Szczuciński (red.), *Świat natury i świat techniki*, 2006
99. Piotr W. Juchacz, *Deliberacja – Demokracja – Partycypacja. Szkice z teorii demokracji ateńskiej i współczesnej*, 2006
100. Dariusz Dobrzański, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, 2006
101. Tadeusz Buksiński, Krzysztof Bondyra, Jarema Jakubowski (red.), *Demokracja – samorządność – prawo*, 2006
102. Marek Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, 2007
103. Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, 2007
104. Ryszard Liberkowski, *Przyczynek do fenomenologii życia*, 2007
105. Krzysztof Brzechczyn, Marek Nowak (red.), *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, 2007
106. Sławomir Leciejewski, *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*, 2007
107. Danuta Michałowska, *Drama w edukacji*, 2008

108. Tadeusz Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, 2009
109. Ryszard Liberkowski, *Fenomen wyobrażeń. Eseje 1*, 2009
110. Edward Niesyty, *Jacques Maritain's Personalist Concept of Democratic Society*, 2009
111. Anna Leśniewska, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, 2009
112. Tadeusz Buksiński, Elżbieta Pakszys (red.), *W kręgu filozofii nauki, kultury i społeczeństwa*, 2009
113. Marek Woszczek, *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka*, 2010
114. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, 2010
115. Włodzimierz Wilowski, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, 2010
116. Krzysztof Przybyszewski, *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, 2010
117. Tadeusz Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, 2011
118. Krzysztof Nowak, *Status pojęcia pracy w teorii krytycznej i teorii ekonomii*, 2011
119. Anna Ziółkowska, *Rola świadomości w konstytuowaniu człowieka. Roman Ingarden a Paul Ricoeur*, 2011
120. Andrzej W. Nowak, *Podmiot, system, niezależność*, 2011
121. Mikołaj Domaradzki, Emanuel Kulczycki, Michał Wendland (red.), *Język. Rozumienie. Komunikacja*, 2011
122. Tadeusz Buksiński, *Transformations and continuations. The case of Central-Eastern Europe*, 2011
123. Paweł Zeidler, *Chemia w świetle filozofii*, 2011

**Seria: PROBLEMY / DYSKUSJE**  
redakcja Piotr Orlik

- Tom I: *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, 2000  
Tom II: *Meandry podmiotowości*, 2001  
Tom III: *Światłocienie świadomości*, 2002  
Tom IV: *W gąszczu znaków*, 2004  
Tom V: *Magma uczuć*, 2005  
Tom VI: *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, 2006  
Tom VII: *Wolność – szkice i studia*, 2007  
Tom VIII: *Ku źródłom wartości*, 2008  
Tom IX: *Wobec nicości*, 2010  
Tom X: *Aporie czasu*, 2011

Filozoficzne problemy zarysowują się w sposób najbardziej wyrazisty i wielostronny w dyskusji. Uczestnik dyskusji wychodzi z niej wzbogacony nie tylko próbami rozumienia innych, ale też z pogłębioną świadomością uwarunkowań własnych myśli.

W tomach serii wydawniczej *PROBLEMY/DYSKUSJE* czytelnik znajdzie przede wszystkim szereg studiów dotyczących tytułowego dla tomu problemu. *PROBLEMY/DYSKUSJE* zapraszają też czytelnika do uczestniczenia w dyskusjach podejmowanych – na wzór dialogów Platona – przez autorów studiów.

Adres internetowy serii PROBLEMY / DYSKUSJE:  
[www.staff.amu.edu.pl/~insfil/problemy-dyskusje](http://www.staff.amu.edu.pl/~insfil/problemy-dyskusje)

**Seria: COOPERA – MIĘDZYNARODOWE STUDIA Z FILOZOFII  
I PSYCHOLOGII ŻYCIA DEMOKRATYCZNEGO**

redakcja Ewa Nowak

1. Tadeusz Buksiński, Ewa Nowak-Juchacz, Wolfgang H. Schrader, *Beiträge zur philosophischen Partnerschaft Deutschlands und Polens. Siegen – Poznań / Przyczynki do filozoficznego partnerstwa Niemiec i Polski. Siegen – Poznań*, 2000
2. Ewa Nowak-Juchacz (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, 2000
3. Piotr W. Juchacz, Roman Kozłowski (red.), *Filozofia a demokracja*, 2001
4. Wilhelm Ostwald, *Filozofia nauk przyrodniczych*, 2002
5. Wilhelm Ostwald, *Wybór pism z energetyki, monizmu, etyki, krytyki religii i reformy nauki*, 2002
6. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Edukacja demokratyczna*, 2009
7. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Etyka życia publicznego*, 2009

**Seria: POZNAŃSKIE ZESZYTY FILOZOFII FIZYKI**  
redakcja Antoni Szczuciński

1. Antoni Szczuciński (red.), *Wokół kwantów i grawitacji*, 2006

