

Stanisław Judycki
Uniwersytet Gdański

Doświadczenie i pojęcie świata*

Jak to ma miejsce w odniesieniu do wszystkich zasadniczych pojęć, a zwłaszcza w odniesieniu do pojęć obciążonych tradycją dyskusji filozoficznych, tak też i w wypadku pojęcia świata trudno jest sformułować jakąś w miarę prostą odpowiedź na temat zawartości znaczeniowej tego pojęcia. Mówiąc zaś całkiem po prostu: istnieje wiele interpretacji pojęcia świata, tak jak istnieje wiele interpretacji pojęcia czasu, pojęcia przestrzeni, wolności, bytu lub Boga. Świat można na przykład rozumieć jako pewien region bytu, jako pewną określoną dziedzinę tego, co w ogóle istnieje. Świata jednak nie mogłyby stanowić na przykład samodzielnie istniejące przedmioty idealne, przyjmowane przez stanowiska platonizujące, gdyż światem mogłyby być nazwana wyłącznie pewna dobrze ustrukturalizowana całość, pewien dobrze oddzielony od innych zbiór jakoś ze sobą powiązanych przedmiotów.

Świat jako powiązany ze sobą zbiór przedmiotów można brać pod uwagę w aspekcie czasowym i wtedy będziemy mówili o świecie, w którym żyjemy i który przemija. Być może świat brany w aspekcie czasowym zmierza również do jakiegoś eschatologicznego przeznaczenia. Świat można jednak wziąć pod uwagę także w aspekcie przestrzennym, wtedy zaś domniemana jest przestrzennie nieograniczona, choć być może skończona, sfera różnorodnych rzeczy, powiązanych ze sobą związkami przyczynowymi. Mamy wtedy na myśli kosmos fizyczny.

W toku dziejów filozofii wykształciły się interpretacje świata zorientowane albo bardziej egzystencjalno-praktycznie i czasowo-historycznie, albo podejścia obiektywizujące, metafizyczne i kosmologiczne. W XX w. szczególną popularnością zaczął cieszyć się termin 'świat życia' (*Lebenswelt*), pochodzący z późnej twórczości E. Husserla i mieszczący się w egzystencjalno-praktycznych i czasowo-historycznych interpretacjach świata. Ów Husserlowski 'świat życia' jest światem przednaukowym, czy też ogólniej, światem przedteoretycznym, a produkty ducha subiektywnego, produkty teoretycznego myślenia osadzają się w nim jako twory kultury. W ramach świata życia występują mniejsze światy, a więc 'światy otaczające'

* Poniższy tekst został wygłoszony w trakcie konferencji pt. „Filozofia a potoczny obraz świata” (organizatorzy: Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Katedra Metodologii Filozofii), Kazimierz Dolny nad Wisłą, 12-13 XI 2010 r.

(*Umwelt*), w których żyją poszczególni ludzie i wspólnoty historyczne.

Należy przypomnieć, że o świecie można też mówić mając na myśli Ziemię, na której żyją ludzie. Filozofowie posługują się przeciwstawieniem świata zewnętrznego (*external world, Aussenwelt*) i świata wewnętrznego, które ma charakter epistemologiczny. Świat zewnętrzny jest rozumiany jako transcendentna wobec świadomości określonego indywiduum psychofizycznego przyczyna przeżywanych przez nie różnorodnych stanów. Filozofowie rozważają również istnienie możliwych światów. Wśród nich są zaś tacy, którzy sądzą, że nie tylko istnieje nasz aktualny świat, lecz że aktualne są także wszystkie możliwe światy.

Mając to wszystko na uwadze, będę zmierzał do pewnego zasadniczego namysłu na temat podstawy pojęcia świata, która, jak mi się wydaje, w pewien sposób czyni możliwymi wszystkie inne jego różnorakie pojęcia. W problemie, który chciałbym tu poruszyć zbiegają się ze sobą aspekty obiektywno-metafizyczne i kosmologiczne z jednej strony, z drugiej zaś aspekty epistemologiczne oraz aspekty odnoszące się natury ludzkiej świadomości.

Mogę sobie pomyśleć, że wszystko, czego doświadczam aktualnie, wszystko czego doświadcziałem niegdyś i co teraz jestem w stanie sobie przypomnieć, jak również wszystko, czego będę doświadcział w przyszłości, jest (i będzie) zawartością wyłącznie mojej świadomości. A więc nie wiem, czy naprawdę istnieją atomy oraz zajmujące się ich zachowaniem odpowiednie nauki, czy istnieją góry, drzewa, zwierzęta. Być może to naprawdę nie istnieje. W ten sam sposób mogę sobie pomyśleć, że naprawdę nie istnieją ludzie, że ich postacie i treści ich myśli, które mogą ujawniać i czasami ujawniają, są wyłącznie zawartością mojej świadomości. To samo mogę pomyśleć o wszystkich ludziach, którzy żyli niegdyś. Co jest jednak o wiele trudniejsze, mogę sobie również pomyśleć, że być może nie istniały i nie istnieją wszystkie bliskie mi osoby, a więc moi rodzice, moje dzieci, moja żona itd. Wszystko to jest wyłącznie zawartością mojej świadomości, a ja oglądam tylko pewien zbiór obrazów, którym nic nie odpowiada. Również jednak i moje ciało mogę potraktować jako jeden z obrazów ujawniających się w mojej świadomości i jestem w stanie sobie pomyśleć, że dzieje mojego życia nigdy się nie wydarzyły, lecz że tylko ich doświadczam jako obrazów zaopatrzonych w znak 'przeszłościowości'. Stąd też cała moja społeczna, ludzka i osobowa tożsamość jest być może tylko takim obrazem, którego doświadczam.

Myśląc w ten sposób, nie stosuję jednak żadnych wyrafinowanych zabiegów wątpienia i nie popadam, jak się to często mówi w tym kontekście, w jakiś hipersceptycyzm, lecz po prostu mogę sobie pomyśleć, że taka sytuacja jest możliwa. Dlaczego tak jest oraz kim jestem - nie wiem! Posłuchajmy w tym miejscu przez chwilę, zwykle

ironicznego i zdystansowanego, D. Hume'a, gdy na końcu pierwszej księgi swojego *Traktatu* wydaje się odczuwać kryzys egzystencjalny wywołany sceptycyzmem, który sam głosi:

Gdzie jestem, albo czym jestem? Z jakich przyczyn wyprowadzam swoją egzystencję i do jakich warunków powrócę? Czyich względów mam szukać, a czyjego gniewu mam się obawiać? Jakie byty otaczają mnie? Jestem skonfundowany tymi wszystkimi pytaniami i zaczynam widzieć siebie w najbardziej godnej pożałowania sytuacji, jaką można sobie wyobrazić, otoczonego najgłębszą ciemnością i pozbawionego możliwości użycia jakiegokolwiek części mego ciała i jakiegokolwiek władzy.¹

Ci, którzy są nieco zaznajomieni z filozofią od razu postawią diagnozę: to jest po prostu solipsyzm metafizyczny, a więc teza, że istnieje tylko jedno ja, tylko jeden podmiot, a jest nim podmiot aktualnie filozofujący, bo to on właśnie wytacza sobie samemu taki problem. Ta diagnoza będzie słuszna, ale trzeba zastrzec, że w tym eksperymencie ja filozofujące nie twierdzi, że tylko ono istnieje, lecz wyłącznie rozważa taką możliwość. Solipsyzm, nawet w tej jedynej możliwościowej wersji, jest często traktowany z przymrużeniem oka, nawet przez osoby zawodowo zajmujące się filozofią. Niechętnie się też mówi publicznie o tej kwestii, gdyż podważa ona dobre imię filozofii jako nauki i nasuwa skojarzenia z jakąś aberracją psychiczną. Za taką aberrację nie jest jednak na przykład uważany antyteizm, który twierdzi, że nie istnieje Bóg jako istota najwyższa, ale solipsyzm za takie stanowisko uchodzi i to nawet w kręgach filozoficznych.

Aby uniknąć tych negatywnych skojarzeń można powiedzieć, że biorę pod uwagę możliwość, iż jestem samotny metafizycznie. Co to może znaczyć? Odpowiadając, chciałbym to tak zinterpretować, że w tym eksperymencie biorę pod uwagę możliwość, iż istnieje tylko jedna osoba wraz z całym doświadczeniem świata, jakie ona przeżywa, zarówno w odniesieniu do przeszłości jak i w odniesieniu do teraźniejszości, jak też w odniesieniu do tego, co pojawia się jej jako przyszłość, i co rzeczywiście jako ta przyszłość wystąpi. Zasięg tego eksperymentu z samotnością metafizyczną jest ogromny. Być może jestem sam i nawet nie można sensownie powiedzieć, że wszystko, czego świadomie doświadczam, należy tylko do immanencji mojego strumienia świadomości, gdyż zgodnie z założeniem być może nie istnieje żadna transcendencja - czymkolwiek by ona była. Nie ja jestem w świecie, lecz cały świat jest we mnie. Wszystko więc, nie tylko przestrzeń i znajdujące się w niej atomy, ale też niebo gwiaździste, góry, drzewa, zwierzęta są to tylko obrazami, które przeżywam. Również wszystkie nauki są tylko obrazami, któ-

¹ D. Hume, *Treatise of Human Nature* {1739}, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press 1951, s. 239.

rych doświadczam. A więc nie tylko - być może - nie ma żadnego 'świata życia', ale też nie ma świata, o którym mówią nauki przyrodnicze, nie ma przestrzeni i wirujących w niej cząstek elementarnych. To samo dotyczy wszystkich przedmiotów, o których mówią różne systemy filozoficzne, teologiczne, światopoglądowe i religijne. Odnosi się to nawet do tak egzotycznych stanowisk filozoficznych, jak te głoszone ostatnio przez D. Lewisa, iż aktualnie istnieją wszystkie możliwe światy. Być może nie istnieją żadne możliwe światy i teoria Lewisa jest tylko zawartością mojej świadomości, a on sam nigdy nie istniał.

Reakcją na tego rodzaju sugestie może być albo uczucie grozy, albo wręcz przeciwnie, machnięcie ręką i powiedzenie, że nie ma się czym przejmować, gdyż i tak wszystko pozostaje po staremu: możemy nadal żyć w świecie, możemy nadal uprawiać filozofię i zastanawiać się nad relacjami pomiędzy potocznym, naukowym i filozoficznym obrazem świata. Wystarczy tylko nie przejmować się tym wydumanym zagadnieniem, które jest być może nawet aporią. A jednak R. Descartes potraktował to zagadnienie poważnie i próbował sobie z nim poradzić. Zwykle natura zagadki tej możliwej metafizycznej samotności w interpretacji Descartesa jest łączna z tym, że poszukiwał on pewności i aby przetestować moc wszystkich możliwych pewności, wystawiał je na konfrontację z różnymi argumentami sceptycznymi. Gdy tak do tego podejmiemy, to od razu wszystko jest wiadomo: jesteśmy w kręgu wątpienia, wynikającego z niego subiektywizmu oraz w kręgu filozofii, która świadomość, a nie świat lub byt czyni głównym przedmiotem zainteresowania. Taka interpretacja, jak mi się wydaje, nie oddaje jednak sprawiedliwości stanowi rzeczy, o który tu chodzi. Nie są bowiem potrzebne żadne argumenty sceptyczne, aby pomyśleć o możliwości samotności metafizycznej. Wystarczy sama możliwość, jak również dopóki tego problemu nie rozwiążemy, to wszystkie inne, jeśli można się tak wyrazić, wszystkie inne 'światowe problemy', wszystkie teorie na temat natury obiektywnie istniejącego bytu lub rzeczywistości trzeba będzie traktować wyłącznie jako dane dla świadomości podmiotu metafizycznie samotnego.

Wiadomo jak Descartes próbował rozwiązać to zagadnienie, a mianowicie: nie jestem jedynym podmiotem istniejącym wraz całą rzeką świadomych obrazów, które mnie nawiedzają, gdyż mam podstawy, aby sądzić, iż istnieje dobry Bóg, który nie dopuszcza, abym był zwodzony co do istnienia świata, abym był bezwzględnie i ostatecznie samotny. Mogę być więc przekonany, że istnieją inni ludzie, istnieją bliskie mi osoby, że mam obowiązki wobec nich, że powinienem działać na rzecz ich dobra, a więc że w tym sensie istnieje świat zewnętrzny, istnieją rzeczy rozciągające się w przestrzeni, zmieniające się w czasie i trwające w nim. To wszystko jest naprawdę.

Wiedzę na temat istnienia dobrego Boga Descartes opierał na pewnych rozumowaniach, które przyjęło się nazywać dowodem ontologicznym. Gdy pominiemy kwestię konkluzywności tych rozumowań, to wydaje się, że przeoczył on jednak jedną ważną rzecz, a mianowicie, jeśli nawet uznamy, że dowód ontologiczny dowodzi istnienia dobrego Boga, a Jego istnienie sprawia, że nie jesteśmy metafizycznie samotni, to co jednak dzieje się, gdy umieramy i gdy - przyjmując założenia eschatologii chrześcijańskiej - zaczynamy żyć wiecznie. Wydaje się, że problem metafizycznej samotności w życiu przyszłym znowu musi się pojawić, gdyż znowu mamy do czynienia z jakimiś danymi świadomości i znowu możemy wziąć pod uwagę możliwość, że wszystko, z czym mamy do czynienia, jest wyłącznie daną dla naszych świadomości, a więc, że być może w rzeczywistości nie ma żadnego życia wiecznego i osób w nim uczestniczących, lecz że jako samotne metafizycznie osoby wyłącznie przeżywamy obrazy życia wiecznego.

Dla osób przyjmujących założenia eschatologii chrześcijańskiej odpowiedź na tę trudność może wydać się prosta. Oczywiście, przemożna oczywistość, która będzie płynęła z bezpośredniej relacji do Boga, jakkolwiek relacja ta by wyglądała, absolutnie zamknie usta wszelkiej próbie pomyślenia, że być może są to tylko moje doświadczenia, poza którymi nic nie istnieje. Wspaniałość, na którą osoby wierzące mają nadzieję, będzie tak 'miażdżąca', że ucichnie wszelkie myślenie o możliwościach. Tak oczywiście mogłoby być. Wszechmocny Bóg dysponuje oczywistościami, o których nie mamy najmniejszego nawet pojęcia, i w obliczu których wszelkie wątplenie, a nawet wszelkie myślenie modalne staną się nieme. Ale czy rzeczywiście zgadzałoby się to z ideą Boga i z ideą życia wiecznego, tak jak one są rozumiane podskórnie. Czy - nieco antropomorfizując - byłoby to honorowe ze strony Boga, aby 'miażdżył' strukturę ludzkiego myślenia oczywistościami, którym nie byłoby sposobu przeciwstawić żadnej innej możliwości. Sądzę, że nie tylko nie byłoby to honorowe z Jego strony, lecz przede wszystkim, że w najmniejszym stopniu nie ma On takich zamiarów, choć ma ku temu nieprzebrane środki. W jaki więc inny sposób mógłby On nas upewnić, że istnieje świat życia wiecznego, jak również o tym, że doświadczenie Jego obecności nie jest tylko zawartością świadomości metafizycznie samotnej osoby.

Mam nadzieję, że po tym, co dotąd stwierdziłem, rozważany problem nie pojawia się już jako wydumany, jako odnoszący się do jakiejś wyłącznie egzotycznej możliwości, nazywanej metafizycznym solipsyzmem, lecz że widać, iż odnosi się on do spraw ostatecznych, jak również do rdzenia pojęcia świata. Można jednak odpowiedzieć, że przecież w obliczu ogromu szczęścia, którą przyniesie rzeczywistość życia wiecznego nie będzie miało znaczenia, czy kwestia solipsyzmu lub samotności metafizycznej zostanie zadowalająco rozstrzy-

gnięta. Ważne będzie bowiem to, aby uczestniczące w życiu wiecznym podmioty były szczęśliwe, żeby nie było śmierci, zła i cierpienia. Wdaje mi się jednak, że taka wizja życia wiecznego jest naiwna, że czyni z niego coś w rodzaju wiecznych wakacji, podczas gdy sprawa w rzeczywistości jest w najwyższym stopniu poważna. Tę powagę widać, jeśli weźmie się pod uwagę jeden z najistotniejszych składników świadomości ludzkiej, którym jest antycypacja. To ona sprawia, że nasza świadomość jest świadomością świata i to ona powoduje, że jesteśmy godni uczestniczenia w życiu wiecznym, gdyż to ona odnosi nas potencjalnie do nieskończoności. Czym jest owa antycypacja?

‘Antycypacja’ polega na wyjściu (*excessus*) poza siebie i na jednoczesnym odniesieniu się do całości przedmiotów możliwego doświadczenia². W każdym poszczególnym akcie epistemicznym obecne jest nietematyczne (horyzontalne) ‘ogarnianie’ całości przedmiotów możliwego poznania. Każde odniesienie się, do każdego pojedynczego zjawiska zawiera uprzednie uchwycenie całego pola poznawczego. Każdy akt epistemiczny antycypuje byt jako niczym nieograniczoną całość. Tylko w ten sposób można uświadamiać sobie ograniczoność wszystkich poszczególnych przedmiotów. Nietematycznym celem, ku któremu zmierza antycypacja, jest całość bytu, jednak antycypacja nie powstaje w efekcie uogólnienia doświadczeń już przez podmiot dokonanych. W wyniku ciągle funkcjonującej antycypacji każdy poszczególny akt świadomości przekracza swoją momentalność i odnosi się do nieograniczonego pola możliwości, w ramach którego, jako jego ograniczenia, mogą dopiero ukonstytuować się poszczególne formy poznawcze³.

Antycypacja niczym nieograniczonego horyzontu istnienia, nie jest jakimś dodatkowym elementem w sposobie funkcjonowania podmiotu, lecz jest strukturalną własnością jego aktywności. Pozbawiona tego rodzaju własności świadomość zwierząt pozostaje całkowicie zamknięta w konkretności otaczającego je świata. Bez antycypacji przedmioty naoczności zmysłowej byłby czymś absolutnym, a każdy akt skierowania się do jakiegokolwiek przedmiotu pozostałby całkowicie uzewnętrzniony. Trudno jest sobie wyobrazić, jak wyglądałoby nasze doświadczenie świata, gdyby nie istniała antycypacja. Być może byłoby tak, że żyjąc wśród widzianych bezpośrednio przedmiotów ciągle mielibyśmy poczucie, iż znajdujemy się w jakiejś zamkniętej przestrzeni. Tak jednak nie jest, nasze doświadczenie świata nie ma charakteru zamkniętej sfery, lecz każdorazowy świat

² Za pomocą słowa ‘antycypacja’ oddaję termin ‘*Vorgriff*’, którym posługiwał się K. Rahner, *Geist in Welt*, München: Kösel-Verlag 1957, s. 153 nn.

³ “*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*” (Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, I, 1 c.).

otaczający jest doświadczany na tle świata jako niczym nieograniczonego horyzontu bytu.

Chciałbym więc twierdzić, że podstawą możliwości doświadczenia, które nazywamy doświadczeniem świata, jest antycypacja w wyżej opisanym sensie. Żaden zbiór przedmiotów, żaden zbiór relacji pomiędzy nimi, ani też żadne dymensje, w których te przedmioty lub relacje istnieją, nie będzie mógł zostać nazwany światem dopóty, dopóki nie zostanie odniesiony do świadomości wyposażonej w strukturę antycypacji. Nie jest to jednakże teza, że 'być' dla przedmiotów w świecie równa się 'być spostrzeganym' przez jakąś świadomość wyposażoną w zdolność do antycypacji, lecz jest to teza, że coś może być nazwane światem, gdy jest uświadamiane na tle niczym nieograniczonego horyzontu bytu. Można nawet powiedzieć, że światem we właściwym sensie jest ów horyzont wszystkich horyzontów, horyzont ontyczny, do którego odnosi się antycypacja. Świat w tym znaczeniu może być 'wypełniony' różnymi przedmiotami i różnymi rodzajami warunkowania, które je na różne sposoby wiążą ze sobą.

Jeżeli więc świat to tyle, co niczym nieograniczony horyzont bytu, i jeżeli właśnie poprzez zdolność do antycypacji świadomość ludzka może pretendować do życia wiecznego, to w jaki sposób jej nigdy niekończące się funkcjonowanie może przekroczyć problem samotności metafizycznej, nie podlegając jednocześnie zniszczeniu poprzez to, że Bóg wygasiłby tę ciągłą transcendencję, konfrontując ją z jakimiś niedającymi się przekroczyć oczywistościami?

W ten sposób docieramy do węzła, w którym łączą się aspekty czysto metafizyczne z epistemologicznymi. W książce *Bóg i inne osoby* starałem się ukazać, że życie wieczne osób ludzkich będzie łączyło się z zasadniczą przemianą ich świadomości, którą nazwałem transfiguracją świadomości.⁴ Jako cechy tej transfiguracji wymieniałem następujące zmiany: po pierwsze, zostanie zniesiona opozycja pomiędzy zjawiskiem a rzeczywistością (zjawiskami a 'rzeczami samymi w sobie'); po drugie, uzyskamy doświadczeniowy dostęp do relacji pomiędzy tym, co ogólne a tym, co partykularne; po trzecie, będziemy w stanie nie tylko doświadczać sposobu powiązania ogółu z tym, co partykularne, lecz także będzie możliwe doświadczenie 'jak' transformacji jednych przedmiotów w inne; po czwarte, ulegnie zmianie sposób odniesienia się do dwóch podstawowych teraz dla nas elementów świata, to znaczy do przestrzeni i do czasu: przestrzenność zostanie uwewnętrzniona, a czas zmieni swoją strukturę; po piątę, zobaczymy siebie, to znaczy uzyskamy bezpośrednie doświadczenie własnej unikalności osobowej; po szóste, zostanie zniesiona opozycja pomiędzy światem zewnętrznym a światem wewnętrznym.

⁴ S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań: W drodze 2010.

Wśród cech przemienionej ludzkiej świadomości nie została jednak wymieniona być może najważniejsza zmiana, której musi ona doznać, a którą będzie bezpośredni dostęp do natury istnienia. Tylko dostęp bezpośredni do natury istnienia może spowodować, że dla żadnej świadomości wyposażonej w antycypację nie będzie powstawał problem metafizycznego solipsyzmu lub też problem samotności metafizycznej. Inaczej to formułując, tylko dostęp do natury istnienia spowoduje, że branie pod uwagę możliwości solipsyzmu metafizycznego przestanie mieć jakiegokolwiek sens, że taka możliwość nie będzie pojawiała się dla osób, które uczestniczą w życiu wiecznym. Mimo że wyrażenie 'natura istnienia' niesie ze sobą dość napuszenie spekulatywną aurę, to jednak wydaje mi się, że można to opisać w sposób w całkiem trzeźwy, choć z drugiej strony rzecz ta jest tak trudna, jak chyba prawie żadne inne zagadnienie filozoficzne.

Na czym polega nasze, ludzkie doświadczenie istnienia? Można twierdzić, że jest ono dwuskładnikowe: za istniejące uznajemy te przedmioty, które stawiają nam jakiś opór oraz za istniejące uznajemy te rzeczy, które w pewien sposób stają się fenomenalnie (zjawiskowo) obecne lub mogą stać się tak obecne. W myśl tych dwóch kryteriów istnienia istnieją oczywiście gwiazdy, góry, drzewa, koty i ludzie, istnieją ponieważ widzimy je, jak również stawiają opór naszemu działaniu. Za istniejące uznajemy również przedmioty nieobserwowalne, na przykład różnorakie cząstki elementarne, gdyż mogą być wywnioskowane z tego, co jest bezpośrednio dane oraz bezpośrednio dane są niekiedy efekty ich istnienia. Jako istniejące traktujemy również przedmioty nazywane przedmiotami idealnymi lub abstrakcyjnymi (np. przedmioty matematyczne), gdyż stawiają opór naszemu myśleniu: nie jesteśmy w stanie na przykład pomyśleć, że istnieją czworoboczne trójkąty. Istnieją też nasze fantazje oraz przedmioty, które nazywamy przedmiotami fikcyjnymi, gdyż albo je jakoś widzimy, widzimy w wyobraźni, albo, gdy są pozbawione jakiegokolwiek fenomenalizacji, to i tak nie jesteśmy w stanie zrobić z nimi cze-
gokolwiek, co nam się podoba.

To nasze dwuskładnikowe pojęcie istnienia zawiera jeszcze jeden czynnik, a jest nim czas. Uznajemy, że pewne przedmioty istnieją wiecznie, gdyż nie możemy sobie pomyśleć - i w tym sensie trafiamy na opór - że kiedykolwiek mogło być tak, iż trójkąty nie miały trzech boków lub że kiedykolwiek będzie tak, iż nie będą miały trzech boków. W tym sensie istnienie czegokolwiek jest albo istnieniem w czasie, albo istnieniem 'wyjętym' z temporalności, a to 'wyjęcie' dokonuje się przez negację czasu.

We wszystkich powyższych wypadkach nie znamy samej 'mechaniki' istnienia. Nie rozumiemy, co to znaczy istnieć, nie mamy żadnego doświadczenia istnienia, ukazującego jego strukturę, tak jak możemy zobaczyć na przykład strukturę kryształu. Nie mamy żadne-

go ‘wzoru na istnienie’, gdyż każdy formalizm musi odnosić się do czegoś, co już jakoś istnieje. To, co wiemy na temat istnienia, jest mieszaniną złożoną z doświadczenia czasu (i jego myślowej negacji w niektórych wypadkach), z doświadczenia oporu oraz z różnego rodzaju fenomenalizacji (zmysłowych lub wyobrażeniowych). Tyle wiemy o istnieniu.

Gdybyśmy mogli mieć dostęp do doświadczenia natury istnienia, to dopiero wtedy poczulibyśmy, że naprawdę istniejemy w świecie, to znaczy poczulibyśmy, że jesteśmy niejako u siebie, że jesteśmy w domu. Świadomość wyposażona w składnik antycypacji tylko wtedy będzie zdolna pozbyć się możliwej supozycji samotności metafizycznej, gdy pozna naturę istnienia, gdy dowie się, na czym polega jego ‘struktura’ lub ‘mechanika’. M. Heidegger twierdził, że do istoty bytu ludzkiego (*Dasein*) należy poczucie ‘wrzucenia’ w świat (*Geworfenheit*). Ten wgląd Heideggera jest słuszny, lecz dla przezwyciężenia poczucia ‘wyrzucenia’ w świat nie wystarczy jakaś forma familiaryzacji świata, co przecież realizuje się na co dzień, gdyż najczęściej czujemy się w świecie jak u siebie w domu. Do tego dochodzą doświadczenia schematyzacji zjawisk, które widzimy, schematyzacji sytuacji, schematyzacji ludzi, których spotykamy, oraz problemów, które rozważamy. Bywa także zachwyt nad pięknem świata, nad jego komplikacją i różnorodnością. Wszystkie te stany mogą jednak według Heideggera zostać niejako podkopane przez doświadczenie trwogi (*Angst*), a wtedy cały świat przestaje być domem, znika jego familiarność, ‘osuwają się’ on w obcość, spoza której przeziernie nicość, a to znaczy niepewność, w czym właściwie żyjemy i poruszamy się.

‘Ujęcie natury istnienia’ - co to jednakże może znaczyć? Bóg w tradycji personalistycznego teizmu był interpretowany jako byt konieczny, wszechmocny i wszechobecny, lecz te Jego atrybuty nie uwidaczniają, że dodatkowo zna On naturę istnienia, zarówno więc naturę własnego istnienia, jak też naturę każdego innego sposobu istnienia. Filozofowie próbują zrozumieć naturę istnienia w ten sposób, że odróżniają jego podstawowe rodzaje: na przykład istnienie realne, a więc przestrzenno-czasowe istnienie przedmiotów fizycznych odróżniają od istnienia idealnego, które przypisują przedmiotom matematycznym. Aby jakoś zrozumieć naturę istnienia mówią też, że każdy przedmiot składa się z określonej treści (*essentia*) oraz z samego istnienia (*existentia*). Wszystkie te zabiegi nie są jednak w stanie ukazać, na czym polega natura istnienia, która realizuje się w przedmiotach o różnych sposobach istnienia. Wskazują one co najwyżej na to, jak natura istnienia modalizuje się, a nie na to, czym jest.

Czy dla nas ludzi dostęp do tej natury jest możliwy i jak on mógłby wyglądać? Wydaje się, że musi to być doświadczenie bardzo proste, być może podobne do ujęcia kontrastu pomiędzy oślepiającą bielą jakiejś płaszczyzny a głęboką czernią płaszczyzny z nią sąsiadu-

jącej lub doświadczenie podobne do ujęcia granicy pomiędzy tymi sferami. Dysponując takim doświadczeniem, nie będziemy w stanie pomyśleć, że - być może - wszystkie doświadczenia, które przeżywamy, należą wyłącznie do nas jako do jedynych podmiotów. Jak również tylko wtedy nie da się pomyśleć, że samo to doświadczenie natury istnienia jest tylko moim, a więc metafizycznie jedynym doświadczeniem, któremu nie odpowiada żadna rzeczywista natura istnienia. Tego rodzaju doświadczenie jest bowiem, jak należy przypuszczać, autokreatywne, to znaczy jego prawdziwość potwierdza się poprzez spełnianie go. Być może jako wyraz niczym nieograniczonej znajomości natury istnienia należy interpretować biblijne oznajmienie: „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14).