

PIOTR SIKORA *

METAFIZYCZNE DOŚWIADCZENIE NIESTAŁEJ ARCHE

Słowa kluczowe: arche, czas, ćwiczenie duchowe, doświadczenie, „ja”, doświadczenie metafizyczne

Keywords: arche, time, spiritual exercise, „I”, experience, metaphysical experience

*Do tych samych rzek wstępujemy i nie wstępujemy;
jesteśmy i nie jesteśmy¹*

Heraklit z Efezu

I

Metodologia niniejszej propozycji filozoficznej opiera się na założeniu, że u źródła filozofowania – a przynajmniej pewnych sposobów filozofowania – leży osobiste doświadczenie: coś, co Sokrates w rozmowie z Faidrosem

* Piotr Sikora – dr hab. w Akademii Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się filozofią religii i mistyki, a także zagadnieniami metafizyki. Jest pracownikiem Katedry Filozofii Boga i Religii Akademii Ignatianum w Krakowie. Ostatnio wydał monografię: *Drogi Jednego. Chrześcijaństwo otwarte*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.

Address for correspondence: The Jesuit University Ignatianum, Department of the Philosophy of God and Religion, Kopernika 26, 31-501 Kraków. E-mail: piotr.sikora@ignatianum.edu.pl.

¹ Por. Legowicz (1970), s. 77.

nazwał *dajmonionem*, a co – jak przyznał – zmusiło go do wygłoszenia drugiej (zupełnie innej niż pierwsza) mowy na cześć Erosa (por. Platon, 1993, 242.B–C). Oczywiście owo doświadczenie nabiera filozoficznego znaczenia, gdy zostaje wyartykułowane i zinterpretowane. Jak pouczają zaś współcześni hermeneuci, tacy jak Gadamer czy Ricoeur, artykulacja i interpretacja takiego doświadczenia pozostaje pod wpływem tradycji, w której dany filozof został ukształtowany (por. np. Gadamer, 1993) – i to też ma istotne metodologiczne znaczenie. Tak więc, pisząc poniższy tekst, czerpię z osobistego doświadczenia, w jego artykulacji korzystam jednak z pewnych zastanych tekstów, które rozpoznaję jako zasób formuł i metafor trafnie oddających owo źródłowe doświadczenie².

Artykulacja i interpretacja doświadczenia, którą przedstawiam, zawiera w sobie tezę, że nie jest ono jedynie moim doświadczeniem, ale że należy do kondycji ludzkiej jako takiej. Jako takie są one – artykulacja i interpretacja doświadczenia – otwarte na racjonalną krytykę.

W tym miejscu rozważań konieczne jest bliższe określenie, co rozumiem pod pojęciem doświadczenia. Jest to bowiem termin, który pełni w wielu rozumowaniach filozoficznych ważną rolę, używany jest jednak przez różnych filozofów w bardzo zróżnicowany sposób i wymyka się jak dotąd próbom precyzyjnego zdefiniowania. Weźmy choćby dwie takie próby dookreślenia tego pojęcia, które pojawiły się ostatnio w polskiej literaturze przedmiotu. Krzysztof Śnieżyński (2016, s. 10) proponuje, by przez doświadczenie rozumieć „otwarte ujmowanie tego, co jest w jakimkolwiek sposób napotkane” zaznaczając w przypisie, że – ponieważ chodzi o doświadczenie ludzkie – musi to być coś napotkanego „w horyzoncie ludzkiego świata”. W zupełnie innym stylu doświadczenie definiuje Sebastian Kołodziejczyk, uznając, że doświadczenie to „zbiór stanów mentalnych, których treść może stanowić element szeroko rozumianych procesów kognitywnych (poznawczych i wolicjonalnych)” (Kołodziejczyk, 2011, s. 61). Na pierwszy rzut oka propozycja Kołodziejczyka jest znacznie bardziej precyzyjna niż Śnieżyńskiego. Ale w istocie wikła nas ona w daleki do rozstrzygnięcia spór o to, co jest stanem mentalnym (w odróżnieniu od nie-mentalnego). Wcale więc nie jest tak jasna, na jaką wygląda. Z drugiej strony określenie

² Wybór filozoficznych „bohaterów” mojego artykułu nie jest zatem podyktowany historycznymi związkami między nimi i z perspektywy historii idei może się wydać arbitralny. Nie jest taki z perspektywy owego źródłowego doświadczenia.

Śnieżyńskiego (przy całej niejasności pojęć „otwartości” i „ujmowania”) wyraźniej niż definicja Kołodziejczyka wyraża pewien aspekt większości sytuacji, w których używamy terminu „doświadczenie” – mianowicie **re-lację** podmiotu doświadczenia do pozapodmiotowego, ale i bezpośrednio z podmiotem się stykającego otoczenia.

Moim zdaniem jest wielce prawdopodobne, że pojęcie doświadczenia ma charakter rodzinowy w sensie Wittgensteina (2000, s. 50–53). W konsekwencji nie istnieje jedna uniwersalnie ważna jego definicja, można co najwyżej dookreślać aktualny sposób użycia terminu „doświadczenie” w celu uniknięcia nieporozumień. Tak właśnie postąpię w niniejszym tekście. By uniknąć nieporozumień, deklaruję, że inspirując się m.in. wymienionymi wyżej „definicjami” Śnieżyńskiego i Kołodziejczyka, lecz modyfikując je dla własnych filozoficznych potrzeb, będę nazywał doświadczeniem każdą zmianę w podmiocie, która jest rezultatem zetknięcia się tegoż podmiotu z otaczającą go rzeczywistością, a która – niekoniecznie sama podlegając uświadomieniu – będzie miała wpływ na kognitywne procesy zachodzące w tymże podmiocie³.

W tym miejscu trzeba się odnieść do zastrzeżenia poczynionego przez Śnieżyńskiego, że filozofując, mówimy o doświadczeniu ludzkim, które jest ujęciem tego, co napotkane „w horyzoncie ludzkiego świata”. Rozumiem to tak, że filozofując, bierzemy od uwagę ludzkie ograniczenia poznawcze i uznajemy, że jesteśmy w stanie poddać analizie zasadniczo zmiany zachodzące w nas – ludzkich podmiotach poznających. Przy takim rozumieniu zgadzam się z zastrzeżeniem Śnieżyńskiego i przyznaję, że piszę tu o doświadczeniu ludzkim – a nie doświadczeniu w ogóle. W tym kontekście zakładam jednak, że tak rozumiane pojęcie „doświadczenie ludzkie” odnosi się do czegoś, co leży w zakresie ludzkich możliwości, niekoniecznie zaś do czegoś, co jest aktualnym udziałem każdego człowieka. Założenie to nie powinno wydać się kontrowersyjne, jeśli, na przykład, weźmiemy pod uwagę doświadczenie estetyczne. Jest to niewątpliwie doświadczenie ludzkie. Jednak nie wszyscy ludzie są jednakowo zdolni do przeżywania takiego doświadczenia, np. doświadczenia wartości estetycznej obrazu lub dzieła muzycznego. Istotną rolę odgrywają tu zarówno pewne zdolności

³ To, czy zmiana taka ma charakter mentalny, zależy m.in. od tego, gdzie ustawimy granicę pomiędzy tym, co mentalne, a tym, co mentalne nie jest. Dyskusja na ten temat wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

wrodzone, choćby słuch muzyczny, jak i nabyte, takie jak obycie z dziełami sztuki i wykształcona poprzez nie wrażliwość. Innymi słowy, ta sama rzeczywistość estetyczna może różnie wpływać na ludzi i powodować w nich różne modyfikacje; co więcej – nawet podobne modyfikacje mogą w przypadku różnych podmiotów poznających w różnym stopniu wpływać na procesy kognitywne każdego z nich.

Podobna sytuacja może występować, gdy chodzi o doświadczenie metafizyczne – nie wszyscy ludzie muszą posiadać jednakowe zdolności wrodzone lub/i nabyte do jego przeżywania. Stanie się to bardziej jasne, gdy wyraźnie określe, co mam na myśli, mówiąc o doświadczeniu, że jest metafizyczne. Na poziomie najbardziej ogólnego, początkowego sformułowania, inspiruję się ponownie określeniem Śnieżyńskiego, który stwierdza, że doświadczenie metafizyczne jest „doświadczeniem bycia i podstawy bycia” (Śnieżyński, 2016, s. 12). Innymi słowy, uważam, że doświadczenie jest metafizyczne, jeśli – mówiąc najogólniej – jest doświadczeniem *Arche*, czyli tego, co leży u podłoża całej egzystencji i całą egzystencję przenika i kształtuje.

Takie ujęcie sprawia oczywiście, że doświadczenie metafizyczne jest granicznym przypadkiem doświadczenia. Nie jest bowiem tak, by *Arche* była rzeczywistością, którą podmiot może napotkać lub nie i które to – ewentualnie – napotkanie może ów podmiot zmienić albo nie zmienić. *Arche* stanowi bowiem najgłębszą rzeczywistość samego podmiotu poznającego. Tym, co może ulegać zmianie, jest wpływ *Arche* na procesy kognitywne podmiotu, tj. mniej lub bardziej trafne rozpoznanie przez podmiot własnej rzeczywistości, tj. własnego „zakorzenia” w *Arche*. *Arche* bowiem – zauważyli to już Grecy – jest ukryta, a przynajmniej nieoczywista: wielość różnych rzeczy, których jest podstawą (wśród których to rzeczy podmiot odnajduje i siebie), często bardziej rzuca się nam w oczy, ją samą przed człowiekiem przesłaniając. Wydaje się wielce prawdopodobne, że rację miał Heraklit, gdy pisał, że w przypadku tego, co fundamentalne, „złymi świadkami są ludzkie oczy i uszy tych, którzy mają dusze barbarzyńców” (por. Legowicz, 1970, s. 79). Same sprawne zmysły nie wystarczą, by dostrzec to, co najważniejsze. Trzeba jeszcze mieć nie-barbarzyńską, a więc odpowiednio wykształconą (w sensie ukształtowaną, uwrażliwioną) duszę. Istnieją racje za uznaniem, że zdolność doświadczenia metafizycznego można – a nawet trzeba – w sobie wyćwiczyć przez określone praktyki „filozoficzne”. Jak dowodził Pierre Hadot (2013), starożytni byli tego świadomi i dlatego

pojmowali filozofowanie nie tylko jako działalność intelektualną, lecz jako obejmującą całą egzystencję ćwiczenie duchowe.

W interesującym nas tu przypadku (doświadczenia metafizycznego) ów wszechogarniający charakter filozoficznego ćwiczenia duchowego jest uzasadniony właśnie wszechogarniającym charakterem przedmiotu doświadczenia metafizycznego. Wszystkie bowiem wymiary czy też aspekty egzystencji podmiotu związane są z „przedmiotem” doświadczenia metafizycznego, a zatem charakter wszystkich wymiarów czy też aspektów egzystencji podmiotu doświadczenia ma wpływ na to, w jakim stopniu i w jaki sposób ów podmiot jest na to doświadczenie otwarty.

Jeśli chcemy dotrzeć do metafizycznego doświadczenia *Arche* – tego, co fundamentalne, ale przesłonięte w doświadczeniu codziennym przez „powierzchnię zjawisk” – warto zacząć od analizy owego codziennego doświadczenia, by zobaczyć, co i jak się w nim skrywa. Oczywiście nie sposób w jednym artykule poddać analizie wszystkie aspekty codziennego doświadczenia. Muszę więc dokonać wyboru, który będzie kierowany moim wstępnym rozumieniem istotnego aspektu doświadczenia metafizycznego, skrytego pod pewnym aspektem doświadczenia codziennego. Do analizy wybieram doświadczenie czasu. Rację takiego właśnie wyboru widzę w tym, że jest to doświadczenie o tyle fundamentalne, o ile wzięte nawet jako doświadczenie codzienne, zachowuje charakter wszechogarniający – nie ma bowiem niczego, czego człowiek nie doświadczałby jako nie ogarniętego przez czas. Zauważył to już Kant, pisząc w *Krytyce czystego rozumu* (Kant, 1957, A34) że o ile przestrzeń jest warunkiem możliwości zjawisk zewnętrznych, to czas jest warunkiem możliwości wszelkich zjawisk⁴. Ów wszechogarniający charakter doświadczenia czasu stanowi zatem powód, by właśnie w nim szukać doświadczenia metafizycznego – skrytego w doświadczeniu codziennym, ale w nim obecnego (jak *Arche* jest skryta, lecz obecna w każdej rzeczy).

⁴ Przywołanie tej trafnej obserwacji Kanta nie oznacza akceptacji wszystkich idei ani nawet sposobu myślenia filozofa z Królewca.

II

Pomimo wszystko-ogarniającej czasowości – tj. mimo doświadczania wszystkiego jako jakoś przemijającego – w swoim codziennym, zwykłym funkcjonowaniu człowiek doświadcza siebie i świata jako układu względnie trwałych rzeczywistości. Obraz taki powstaje w naszej świadomości, gdy to, co nas otacza, ujmujemy za pomocą pojęć i gdy łączymy ślady pamięciowe niedawnej przeszłości i przewidywania wyrobione na podstawie przeszłego doświadczenia.

Analizując ten modus odbierania rzeczywistości, warto odwołać się do wyników współczesnych badań kognitywnych, które wskazują, że przeżycie teraźniejszości (przynajmniej na poziomie neurofizjologicznym) jest ograniczone przez pewne fizyczne ramy czasowe – tzw. okno świadomości – tj. 1–3 sekundy przedział czasowy potrzebny do identyfikacji bodźców (por. Piłat, 2006, s. 30). Chwilę obecną można przedstawić jako „przedział czasu fizycznego, w którym zachodzą zdarzenia będące przedmiotem bezpośredniej pamięci i antycypacji” (Piłat, 2006, s. 35). Stwierdzenie ciągłości jakiegoś stanu rzeczy („nadal jest jak było”) wiąże się z jednoczesną pracą pamięci krótkoterminowej i aktem antycypacji, wprowadzającym określoną treść do pamięci krótkoterminowej, która jest już uprzednio uruchomiona i zawiera już jakoś treść pojmowaną jako należącą do przeszłości. Co istotne przy tym, musi zajść utożsamienie owej uprzedniej treści z nową, właśnie wprowadzoną, co pozwala stwierdzić, że nadal trwa to samo (czyli to, na co oczekujemy, antycypując) (por. Piłat, 2006, s. 35). Aby ów proces integracji był możliwy, „pod wpływem antycypowania nowej informacji dochodzi do przeorganizowania informacji w pamięci. Analogicznie antycypacja zależy od nowych stanów organizacji pamięci” (Piłat, 2006, s. 36). Treść naszej pamięci (to, jak pamiętamy świat) wpływa na naszą antycypację, a więc i na selekcję danych, a zatem na sposób aktualnego postrzegania świata. Zależność występuje jednak także w drugą stronę: nowe doświadczenia (bodźce) wpływają na treść naszej pamięci dotyczącej przeszłego stanu świata. Tak więc sposób, w jaki dany przedmiot czy zjawisko jawi się nam w aktualnym doświadczeniu, wpływa na to, jak ten przedmiot czy to zjawisko pamiętamy. Wzajemne uzgadnianie treści pamięci i aktualnych bodźców kierowane jest nastawieniem, że przez cały czas postrzegamy to samo, tj. coś, co zachowuje swoją tożsamość. Jeśli więc oczekujemy (na bardziej podstawowym poziomie) stałości świata, powoduje to, że będziemy skłonni utożsamiać przeszłe

i nowe doświadczenia – zaniehbując występujące między nimi różnice – by uzyskać spełnienie oczekiwania stałości. Spełnienie tego oczekiwania – wrażenie stałości – wzmacni ze swej strony to oczekiwanie.

Bardzo podobne wnioski odnajdujemy w myśli Henriego Bergsona. Francuski filozof zauważa, że choćbyśmy założyli nawet najkrótsze postrzeżenie, zajmuje ono jednak pewien przeciąg czasu i wymaga tym samym wysiłku pamięci, który przedłuża wielość momentów czasowych jedne w drugich (Bergson, 1988, s. 71).

Bergson zwraca też uwagę, że „postrzeżenia są przeniknięte wspomnieniami” (Bergson, 1988, s.70). W procesie poznawczym, w którym istotną rolę pełni myślenie dyskursywne, to, czego doświadczamy, zostaje ujęte za pomocą pojęć. W ten sposób doświadczana rzeczywistość zostaje „skategoryzowana”, tj. podzielona na wydzielone fragmenty. Dotyczy to również czasowego jej aspektu: gdy myślimy o czasie, zaczynamy ujmować jego upływ, „kawałkując go” na szereg następujących po sobie wydarzeń czy też stanów świata/rzeczy, albo – tu pojęciowa abstrakcja uzyskuje swe maksimum – abstrakcyjnych interwałów czasowych (sekund, minut, godzin). Ma to – jak zauważa Bergson – ciekawą konsekwencję:

Już przez samo użycie słowa „wiele” odizolowaliśmy te stany jedne od drugich, umieściliśmy je na zewnątrz siebie, słowem uszeregowaliśmy; w ten sposób przez samo użycie wyrażenia, do którego musieliśmy się odwołać, zdradziliśmy głęboko w nas zakorzenione przyzwyczajenie rozwijania czasu w przestrzeni.

(Bergson, 1988, s. 14)

Innymi słowy, próba dyskursywnego ujęcia czasu powoduje, że zaczynamy postrzegać go tak, jakby był przestrzenią. Mówimy na przykład o „osi czasu” – co prowadzi do wyobrażania sobie kolejnych zdarzeń jako uporządkowanych punktów w przestrzeni, które można „postrzegać” jednocześnie. Pojawia się fundamentalne złudzenie: to, co ze swej istoty zmienia się, następuje po sobie i nie istnieje razem, w tym samym momencie, zaczynamy wyobrażać sobie – i w konsekwencji pojmować – jako niezienne i współtrwające w różnych punktach (wyobrażonej) przestrzeni. Jeśli połączymy wnioski, do których doszedł Bergson z intuicją Kanta, sugerującego, że czas jest bardziej podstawowym warunkiem możliwości zjawisk niż przestrzeń, to zasadne stanie się stwierdzenie, że ujmując czas

na podobieństwo przestrzeni – „uprzestrzeniając” czas – oddalamy się w swoim doświadczeniu od tego, co fundamentalne – od *Arche*.

Aby zatem doświadczyć *Arche*, trzeba uwolnić się od tego złudzenia, tj. od ujmowania czasu jako przestrzeni, a to wymaga zmiany perspektywy. Po pierwsze, trzeba rozpoznać, że złudzeniem jest postrzeganie czasu jako oddzielnych chwil/momentów. Trzeba postrzegać czas jako niepodzielny. Niepodzielność czasu nie przeciwstawia się temu, że czas jest następstwem zdarzeń. Jak słusznie zauważa Bergson: „nie zaprzeczam temu, że czas implikuje następstwo. Nie mogę tylko zgodzić się, że następstwo to przedstawia się naszej świadomości najpierw jako rozróżnianie następujących po sobie «przed» i «po»” (Bergson, 1988, s. 17). Francuski filozof przywołuje tu przykład słuchania melodii jako następstwa dźwięków, ale takiego, które nie traktuje tych dźwięków oddzielnie, lecz – właśnie – jako nierozdzielną całość.

Łatwiej zrozumieć o co tu chodzi, gdy zobaczy się, jak nie należy pojmować tej kwestii. Ów błędny sposób pojmowania ujawnia się na przykład we fragmencie tekstu Edmunda Husserla. Husserl twierdzi, że kiedy słuchamy melodii, „gdy rozbrzmiewa nowy dźwięk, poprzedni nie znika, inaczej nie bylibyśmy zdolni do zauważenia stosunków między dźwiękami, w każdym momencie mielibyśmy jeden dźwięk” (Husserl, 1989, s. 19), a nie melodię. Jednocześnie dźwięki – teraźniejszy i przeszły – muszą prezentować się inaczej, w przeciwnym razie słyszeliby nie melodię, lecz akord. Husserl komentuje: „do każdego danego przedstawienia z natury dołącza się ciągły szereg przedstawień” (Husserl, 1989, s. 19). Problematyczne w tym ujęciu jest to, że Husserl traktuje tu doświadczenie czasu (dźwięków) jako szereg aczasowych (niezmiennych w sobie) przedstawień. Autor *Idei fenomenologii* ujmuje tu dźwięki właśnie jako oddzielne „jednostki”. Dlatego właśnie staje przed – tak naprawdę pozornym – problemem: jak to jest, że odróżniamy melodię (kilka następujących po sobie dźwięków, których jednak jesteśmy jakoś jednocześnie świadomi) od akordu (kilku dźwięków brzmiących jednocześnie)? W swej istocie jednak melodia nie składa się z następujących po sobie oddzielnych dźwięków, lecz jest niepodzielnym procesem, podobnie jak każdy dźwięk (gdyż już pojedynczy dźwięk nie jest jednym, trwałym przedstawieniem, lecz procesem). Innymi słowy: to, co traktujemy jako pojedynczy dźwięk, jest krótką melodią; to, co uznajemy za melodię, jest dłuższym, zmieniającym się dźwiękiem.

Przykład powyższy pozwala zobaczyć, że próba pojęciowego opracowania percepcji słuchowej (melodia jest wszak tylko bardziej wyraźnym przypadkiem każdego układu dźwięków, których doświadczamy) w kategoriach oddzielnych i niezmiennych jednostek, które są jakoś uszeregowane na osi czasu, stwarza trudne do rozwiązania, ale tak naprawdę pozorne problemy. Jest to trudny do zlekceważenia sygnał, że używany w interpretacji doświadczenia aparat pojęciowy jest nieadekwatny w stosunku do natury tego doświadczenia.

III

Uwaga Bergsona, że następstwa czasu nie należy rozumieć jako następujących po sobie oddzielnych momentów „przed” i „po”, bardzo dobrze koresponduje z jednym z kazań Mistrza Eckharta, w którym próbuje on doprowadzić słuchaczy do wyzwolenia się ze złudnego, codziennego doświadczenia czasu i odkrycia doświadczenia, które można by nazwać metafizycznym – tj. ujmującym rzeczywistość taką, jaka jest na najgłębszym, fundamentalnym, czyli w perspektywie Eckharta, boskim poziomie.

Eckhart zwraca uwagę, że często zdarza się, że ludzie zajmują postawę wobec otaczającej ich rzeczywistości, która choć nie jest całkiem złą, stanowi „przeszkodę na drodze do czystej prawdy” (Eckhart, *Kazanie 1*, tłum. W. Szymona, 1986, s. 77). Chodzi mu mianowicie o postawę ludzi, którzy choć „są ludźmi dobrymi, uczynki spełniają tylko ze względu na Boga i nie szukają w nich swego, są jednak przywiązani do własnego ja, do czasu i liczby, do «przed» i «po»” (Eckhart, *Kazanie 1*, 1986, s. 78). Eckhart namawia do odmiennego nastawienia. Zdaniem dominikanina ludzie

powinni mianowicie być tak wyzuci i wolni, jak wyzuty i wolny jest Pan nasz, Jezus Chrystus. On, nieprzerwanie i poza czasem, ciągle na nowo, otrzymuje swój byt od swego niebieskiego Ojca, a w tej samej chwili nieustannie też się rodzi dla Ojcowskiego majestatu, w doskonały sposób, przez dziękczynne uwielbienie, równy Mu godnością. Taką samą postawę powinien przybierać człowiek, który chce się otworzyć na przyjęcie najwyższej Prawdy i w niej żyć, bez „przed” i „po”, bez żadnej przeszkody ze strony tych wszystkich uczynków i obrazów, które kiedyś miał, wyzuty i wolny, w owym „teraz” otrzymując ciągle na nowo Boży

dar i z kolei rodząc go bez przeszkód w tym samym świetle, w Panu naszym, Jezusie Chrystusie, w dziękczynnym uwielbieniu.

(Eckhart, *Kazanie 1*, 1986, s. 78)

Powyższy fragment zawiera sporą dozę metafor teologicznych, zawarte jest w nich jednak istotne przesłanie metafizyczne, na którym skupię się w swojej analizie. Eckhart jako na przeszkody w dotarciu do „najwyższej Prawdy” wskazuje przywiązanie do własnego ja, do czasu i liczby i do „przed” i „po”. W tym ostatnim zgodny jest więc z przywołaną przez mnie wyżej myślą Bergsona – obaj widzą wydzielanie kolejnych, oddzielnych od siebie chwil – „przed” i „po” – jako coś, co przesłania prawdę. Dokonane przez Eckharta powiązanie oddzielania „przed” i „po” z przywiązaniem do czasu i liczby można według mnie rozumieć jako przywiązanie do ujmowania czasu w kategoriach matematycznych – tj. do liczenia czasu, używania, mówiąc językiem Bergsona, kategorii „wielości”, i ujmowania przemijania w postaci wielości momentów czasowych (sekund, minut, zdarzeń).

Co ważne, Eckhart wiąże ten sposób ujmowania czasu z odniesieniem do siebie samego – m.in. z samoświadomością – przywiązaniem do „ja”. I tu myśl Eckharta w bardzo ciekawy sposób koresponduje z intuicjami Bergsona. Francuski filozof zauważa bowiem ścisły związek pomiędzy tożsamością podmiotu a tym, jak się ma przeszłość do teraźniejszości. Pisze: „Nasze trwanie nie polega na tym, że jedna chwila zastępuje inną; istniałaby bowiem wtedy tylko teraźniejszość, nie byłoby przedłużania się przeszłości w aktualności, nie byłoby ewolucji ani konkretnego trwania. Trwanie to ciągle postępowanie przeszłości, wgrzyzającej się w przyszłość i nabrzmiewającej w miarę postępowania naprzód. Ponieważ przeszłość bez przerwy narasta, tym samym przechowuje się nieograniczenie” (Bergson, 1988, s. 40). Wedle Bergsona zatem, trwała tożsamość podmiotu zakłada jako swój warunek to, że przeszłość istnieje w jakiś sposób aktualnie: „Czym bowiem jesteśmy, czym jest nasz charakter, jeśli nie kondensacją historii, którą przeżyliśmy od naszego urodzenia, a nawet wcześniej, skoro rodzimy się już z pewnymi predyspozycjami” (Bergson, 1988, s. 41).

Przyjęcie perspektywy kreślonej przez Bergsona oznacza, że nie mamy całkowitej kontroli nad swoją tożsamością, gdyż „przeszłość przechowuje się sama automatycznie. Bez wątplenia idzie za nami cała, w każdej chwili” (Bergson, 1988, s. 40). Co więcej – nie tylko nie panujemy nad swoją tożsamością – wymyka się ona także naszemu samopoznaniu: „Mechanizm

mózgowy jest właśnie przystosowany do spychania w nieświadomość prawie wszystkiego i wprowadzania do świadomości tylko tego, co zdolne oświetlić aktualną sytuację, dopomóc w przygotowaniu działania, słowem wykonać pracę użyteczną” (Bergson, 1988, s. 40). Dlatego właśnie istnieje różnica pomiędzy naszą prawdziwą tożsamością, a obrazem siebie, jaki posiadamy: „Niewątpliwie myślimy uświadamiające sobie tylko niewielką część naszej przeszłości, ale pragniemy, chcemy, działamy pod wpływem całej tej przeszłości włącznie z pierwotnym zarysem naszej duszy. Przeszłość nasza objawia się nam więc całkowicie przez presję jaką wywiera, oraz w formie tendencji, jakkolwiek tylko nieznaczną jej część staje się przedstawieniem” (Bergson, 1988, s. 41).

Z punktu widzenia doświadczenia metafizycznego, którego przedmiotem ma być fundamentalny wymiar rzeczywistości, kluczowa jest tu myśl wyrażona w ostatnim zdaniu powyższego cytatu: tylko nieznaczną część naszej przeszłości – a więc i naszej tożsamości – staje się przedstawieniem, tj. dochodzi do świadomości. Wynika to stąd, że – jak słusznie zauważa Bergson – trzeba rozróżnić dwa rodzaje pamięci. Pierwszy z nich to pamięć „momentalna” – skumulowane doświadczenia, które wyznaczają sposób reakcji na aktualną sytuację – ale tu jest ważne, że „wykorzystuje ona przeszłe doświadczenie, lecz nie przywołuje jego obrazu” (Bergson, 1988, s. 74) – tj. w tym przypadku przeszłe doświadczenie nie zostaje uświadomione przez jego podmiot. Przywołanie obrazu – tj. uświadomienie sobie przez podmiot przeszłego doświadczenia – jest już drugim rodzajem pamięci – przywołuje ona bowiem obraz „jako przeszły”. Bergson stwierdza, że uznanie, iż postrzeganie jest już właściwie pamięcią, tj. że to, co uświadamiamy sobie w świadomym postrzeganiu świata, należy już do przeszłości, relatywizuje różnicę między tymi rodzajami pamięci. Można jednak zinterpretować sytuację inaczej: uznać, że wszelka świadomość jest już pamięcią w drugim znaczeniu, zaś pamięć w pierwszym znaczeniu uznać za nigdy nieuświadomioną.

Oznacza to, że Bergson mylił się co do relacji pomiędzy wyobrażeniem a wspomnieniem. „*Wyobrażać sobie to nie to samo, co wspominać*” (Bergson, 1988, s. 42), pisał francuski filozof. Nie pokazał on jednak, jak odróżnić wyobrażenie sobie, jak to kiedyś było, od wspomnienia. Słabość rozumowania Bergsona polega w tym miejscu na tym, że nie uwzględnił tu faktu, że przeszłość uobecnia się tylko w teraźniejszości – co czyni różnicę pomiędzy wspomnieniem a wyobrażeniem-jak-to-było iluzoryczną. Nie

mamy innego sposobu świadomego wspomnienia niż wyobrażenie-sobie-jak-to-było. Z drugiej strony – i tu Bergson ma rację – nie sposób rozróżnić aktualnego świadomego postrzeżenia rzeczywistości od wspomnienia przeszłości:

nasze postrzeżenie, nawet najbardziej momentalne, składa się (...) z niezliczonej wielości przypomnianych czynników; prawdę mówiąc wszelkie postrzeżenie jest już pamięcią. *Praktycznie postrzegamy tylko przeszłość.*

(Bergson, 1988, s. 73)

Okazuje się zatem, że przeżywanie terażniejszości dokonuje się inaczej niż świadomie (świadomość jest zawsze świadomością przeszłości). Doświadczenie czystego, terażniejszego trwania wymaga poza-świadomego, albo lepiej: przed-świadomego skupienia. Tu znów spotykają się Bergson i Eckhart. Francuz pisze:

Im bardziej uświadamiamy sobie nasz postęp w czystym trwaniu, tym lepiej czujemy, że różne części naszej całej istoty zawarte są jedne w drugich i cała nasza osobowość skupia się w jednym punkcie, albo raczej jednym ostrzu, które wcina się w przyszłość, nacinając ją bez przerwy. Na tym polega wolność życia i działania. A teraz pofolgujmy sobie; zamiast działać, oddajmy się marzeniom [lub lepiej: wyobrażeniom, dop. P.S.]. Natychmiast nasze ja ulega rozproszeniu; przeszłość, która skupiała się w sobie w tym niepodzielnym impulsie, który nam przekazywała, rozpada się na tysiące zewnętrznych wobec siebie wspomnień.

(Bergson, 1988, s. 45)

Eckhart jest bardziej konsekwentny i bardziej radykalny. Bergson zdaje się dopuszczać jakieś uświadomienie sobie „postępu w czystym trwaniu”, za przeszkodę uznaje „oddawanie się marzeniom/wyobrażeniom”. Dominikania idzie dalej – bezkompromisowo wskazuje na konieczność wyzbycia się wszelkich obrazów – tj. wszelkich intelektualnych przedstawień – by doświadczyć fundamentu rzeczywistości (która ma dla niego boski charakter):

Otóż On [Bóg – dop. P.S.] nie wymaga od ciebie nic więcej ponad to, żebyś wyszedł z siebie według twojej stworzonej i pozwolił Jemu być w tobie Bogiem. Najmniejszy stworzony obraz, jaki w tobie powstaje, jest tak wielki, jak sam Bóg. Dlaczego? Dlatego że stanowi w tobie przeszkodę dla całego Boga. Z tego właśnie miejsca, które zajmuje

obraz, musi się oddalić Bóg i całe Jego Bóstwo. Gdzie natomiast znika ten obraz, tam wchodzi Bóg.

(Eckhart, *Kazanie 5b*, 1986, s. 105)

Pojawia się tu oczywiście pytanie, czy można utożsamić Boga Eckharta z najgłębszym poziomem czystego trwania u Bergsona. W odpowiedzi warto zwrócić uwagę, że dominikanin uznaje odróżnienie ludzkiej głębi i Boga za złudzenie wynikające z pojęciowego oddzielenia tych dwóch rzeczywistości i właściwe tym, którzy nie znają prawdy: „Wielu sądzi, jakby oni byli tutaj, a Bóg tam. Tak jednak nie jest. Ja i Bóg jesteśmy jednym” (Eckhart, *Kazanie 6*, 1986, s. 112). Pisze też wprost:

Jak Ojciec w swej prostej naturze prawdziwie rodzi swego Syna według natury, tak samo prawdziwie rodzi go w najgłębszym wnętrzu ducha, i to stanowi ten świat wewnętrzny. Tutaj głębia Boga jest moją głębią, a moja – Jego. Tutaj żyję moim własnym życiem, tak jak Bóg swoim.

(Eckhart, *Kazanie 5b*, 1986, s. 104–105)

Z drugiej zaś strony:

życie żyje mocą swojej własnej głębi i tryska z siebie samego; żyje ono bez „dlaczego”, ponieważ żyje dla siebie samego. Gdyby ktoś zapytał człowieka szczerego, żyjącego swoją własną głębią: dlaczego pełnisz uczynki? – chcąc odpowiedzieć zgodnie z prawdą, rzekłby tylko: pełnię po to, by pełnić.

(Eckhart, *Kazanie 5b*, 1986, s. 105)

Według Eckharta odróżnienie podmiotu jako jednostki, Boga oraz wszechogarniającego procesu życia (Życia?) ma miejsce jedynie na poziomie konceptualnego modelu rzeczywistości. Poznanie przeniknięte myślenie dyskursywnym – jak zostało już wyżej powiedziane – nie może zaś mieć za przedmiot terażniejszości. Doświadczenie terażniejszego procesu życiowego – trwanie w „teraz” (mówiąc językiem Eckharta) – wymaga porzucenia pojęć, w tym pojęcia „ja”, za pomocą którego konstruujemy własną tożsamość oddzielnego, trwałego podmiotu.

Bergson zaś namawia nas do czegoś bardzo podobnego:

Poszukajmy w głębi nas samych tego punktu, w którym czujemy się najbardziej wewnątrz naszego własnego życia. Zanurzamy się wówczas

w czystym trwaniu, w trwaniu, w którym ciągle narastająca przeszłość poszerza się nieustannie o absolutnie nową teraźniejszość.

(Bergson, 1988, s. 44)

Bergson celnie zauważa jednak, że doświadczenie zmiany, tj. czasu nieoddzielonego na „przed” i „po”, nie jest czymś powszechnym, „normalnie sytuujemy się w czasie uprzestrzennionym” (Bergson, 1988, s. 17), zaś dojście do bardziej adekwatnego doświadczenia wymaga zmiany perspektywy: „Nie mamy przecież żadnych powodów, by wsłuchiwać się w nieprzerwane odgłosy głębszych pokładów życia. A jednak trwanie realne jest właśnie tam” (Bergson, 1988, s. 17). Powraca tu kwestia skrytości doświadczenia metafizycznego, a raczej jego przesłonięcia przez codzienny modus doświadczania świata – przeniknięty i – co ważniejsze – ukształtowany przez myślenie dyskursywne. Doświadczenie metafizyczne wymaga zatem przedpojęciowego skupienia. Jeśli już mówić tu o poznaniu, to jest to „poznanie intuicyjne, które umieszcza się w samym ruchu i przejmując samo życie” (Bergson, 1988, s. 38–39).

Rozważając kwestię relacji między owym poznaniem intuicyjnym a świadomością, warto wykorzystać pojawiające się u Bergsona rozróżnienie pomiędzy zmieniającymi się stanami świadomości (tj. ciągiem następujących po sobie „ustalonych” stanów świadomości), świadomością zmiany (zmieniającym się przedmiotem poznania) a świadomością jako samą zmianą (Bergson, 1988, s. 31). Doświadczenie metafizyczne najbliższe jest temu ostatniemu – choć lepiej uznać je za przed-świadome: chodzi bowiem o takie „otwarte ujmowanie tego, co napotykanne”, w którym znika odróżnienie tego, kto ujmuje, tego, co ujmowane i samego procesu ujmowania.

Jeśli jednak rację ma Bergson, stwierdzając, że codzienny sposób funkcjonowania zdominowany jest przez świadomość dyskursywną, zdolność doświadczenia metafizycznego rzeczywiście wymaga swego rodzaju duchowego ćwiczenia. Powyższe analizy pozwalają zaś naszkicować jego zarys. Musi to być bowiem ćwiczenie, którego rezultatem będzie zdolność uwolnienia się od przemożnej dominacji myślenia dyskursywnego. W tym miejscu warto zauważyć, że rozmaite tradycje duchowe ludzkości znają rozmaite formy ćwiczenia przynoszącego wspomniany wyżej rezultat. Tytułem przykładu można wskazać siedzącą medytację (zazen) w buddyzmie zen. Klasyczny opis bardziej zewnętrznych aspektów tej praktyki można znaleźć w dziele jednego z największych mistrzów zen w historii, Dogeny

Kigena (2005, s. 207–244). Według niego praktyka ta polega na spokojnym siedzeniu i podążaniu świadomością za oddechem – bez zatrzymywania się na jakiegokolwiek myśli, uczuciu, wrażeniu, ale i bez odrzucania ich. Ważna jest tu przytomna uważność, bycie tu-i-teraz, wycofywanie uwagi z rozpamiętywania wspomnień i snucia planów i skupienie jej na aktualnych doznaniach. Ale skupienie to powinno mieć charakter receptywny, tzn. być pozbawione zaangażowania w aktywność dyskursywną, tj. w nazywanie i teoretyzowanie na temat tego, czego doświadczamy. Wszelkie pojawiające się myśli (i inne elementy strumienia świadomości) winny być traktowane jak wszystkie inne bodźce: jako pojawiające się, zauważane, odchodzące w przeszłość. Dogen opisuje też określone warunki zewnętrzne (spokojne miejsce, ani za gorące, ani za zimne) i ułożenie ciała (stabilne siedzenie na poduszce, z nogami w pozycji lotosu lub półlotosu, wyprostowany kręgosłup, odpowiednie ułożenie rąk i nieznacznie przymknięte oczy), które sprzyjają właściwemu nastawieniu umysłu. Lecz nie konkretna forma tej praktyki jest celem samym w sobie. Ważna jest transformacja świadomości, w której chodzi o to, by – jak pisze inny z mistrzów zen – „umysł nie zatrzymywał się na niczym” (Hui Hai, 2003, s. 16–17), nie był przywiązany do żadnego zjawiska, znajdując się pośród wielu zjawisk, ani do żadnej myśli pośrodku niezliczonych myśli (Hui-neng, 2001, s. 32–36).

Skoro jednak, jak pokazuje Eckhart (będąc tu zgodny z mistrzami zen), przywiązanie do myślenia dyskursywnego jest ściśle związane z pragnieniem zachowania odrębnego i trwałego „ja”, potrzebne ćwiczenie musi obejmować egzystencjalną pracę nad wygaszeniem tego pragnienia – nie może więc być czysto „technicznym” praktykowaniem przytomnej uważności (jak można by określić medytacyjną praktykę zen). Tradycja buddyjska podkreśla co prawda, że praktyka przytomnej uważności pozwala doświadczyć nietrwałości „ja”, a w konsekwencji rozpoznać złudność przekonania o jego trwałym istnieniu. Zasadnie jest jednak przyjąć, że zależność jest tu obustronna: przywiązanie do trwałości „ja” oraz otaczającego je środowiska przyczynia się do tworzenia obrazu świata spełniającego to oczekiwanie (że „ja” będzie trwałe), a przesłaniającego nietrwałą *Arche* rzeczywistości; z drugiej strony ukształtowanie świadomości przez ów utworzony obraz trwałego „ja” istniejącego pośród innych trwałych i oddzielnych (od „ja” i od siebie nawzajem) przedmiotów, tj. nierozpoznanie przesłoniętej przez ów obraz *Arche*, utrudnia wyzwolenie się z egocentrycznego przywiązania do trwałego „ja”. Duchowe ćwiczenie konieczne do wykształcenia zdolności

metafizycznego doświadczenia *Arche* musi obejmować jednoczesną pracę z oboma wymienionymi wyżej negatywnymi procesami.

Podsumowując, chciałbym wysunąć tezę, że doświadczenie metafizyczne – o ile rozumieć przez to pojęcie doświadczenie fundamentu rzeczywistości, *Arche*, wszechogarniającego, lecz przesłoniętego przez „powierzchnię zjawisk” – jest intuicyjnym, tj. przedpojęciowym, a nawet przed-świadomym skupieniem, w którym znika oddzielenie podmiotu i przedmiotu, oraz samego procesu, a pozostaje czyste „Życie”, czyste „wydarzanie”. *Arche* przeżywana w doświadczeniu metafizycznym nie ma w sobie żadnej „stałej” trwałości, jaką posiadają elementy świata ujawniającego się w poznaniu ukształtowanym przez myślenie dyskursywne. Istnieje zatem pokusa, by określić ją (*Arche*) jako czyste przemijanie, przepływ nieuchwytniej terażniejszości. Nie byłoby to jednak adekwatne określenie. Jeśli bowiem *Arche* wymyka się wszelkim kategoriom pojęciowym, nie ma w niej więc także „przed” i „po”, tj. nie stosuje się do niej odróżnienie przeszłości, terażniejszości i przyszłości (to bowiem także są kategorie pojęciowe). Filozofia, jako działalność dyskursywna, osiąga tutaj swój kres – może mówić/pisać na temat doświadczenia metafizycznego w sposób, który nakierowuje słuchacza/czytelnika ku niemu – nie może jednak adekwatnie tego doświadczenia opisać. Potrzebna jest także bardziej „egzystencjalnie zaangażowana” strona umiłowania mądrości, tj. duchowe ćwiczenie, które pozwoli uwolnić się od przeszkód zaciemniających doświadczenie *Arche*.

Na zakończenie trzeba jednak postawić pytanie: skoro doświadczenie *Arche* ma być doświadczeniem wszechogarniającym egzystencję człowieka, to czy powyższa wizja nie jest zbyt indywidualistyczna, w sensie: czy nie zaniedbuje społecznej natury człowieka, faktu, że bytuje on w sieci międzyosobowych relacji, które tworzą kulturę? Jeśli doświadczenie *Arche* ma ogarniać wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, to powinno jakoś wiązać się także z byciem-w-kulturze. Rzeczywiście, ten aspekt metafizycznego doświadczenia niestałej *Arche* nie został tu scharakteryzowany i takiej charakteryzacji się domaga. Ale jest to temat na następny, równie obszerny artykuł.

Bibliografia

- Bergson, H. (1988). *Pamięć i życie*. Tłum. A. Szczepańska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dogen Kigen (2005). *Oko i skarbiec prawdziwego prawa*. T. 11–13. Tłum. M. Kanert. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Prawda i metoda*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter esse.
- Hadot, P. (2013). *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Tłum. P. Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hui Hai (2003). *Natychnmiastowe przebudzenie*. Tłum. J. Blofeld, B. Gak. Warszawa: Fundacja na Rzecz Wymiany Kulturalnej z Dalekim Wschodem: Projekt Wydawniczy „Miska Ryżu”.
- Hui-neng (2001). *Sutra Szóstej Patriarchy Hui-nenga*. Tłum. T. Cleary, R. Pine, B. Gak. Warszawa: Fundacja na Rzecz Wymiany Kulturalnej z Dalekim Wschodem: Projekt Wydawniczy „Miska Ryżu”.
- Husserl, E. (1989). *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (1957). *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN.
- Kołodziejczyk, S. (2011). Problem konceptualizacji doświadczenia metafizycznego. *Analiza i Egzystencja*, 15, 59–98.
- Legowicz, J. (1970). *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Warszawa: PWN.
- Mistrz Eckhart (1986). *Kazania*. Tłum. W. Szymona OP. Poznań: W drodze.
- Piłat, R. (2006). *Doświadczenie i pojęcie*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Platon (1993). *Faidros*. Tłum. L. Regner, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Śnieżyński, K. (2016). Wprowadzenie. W: *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, red. P. Duchliński, K. Śnieżyński (s. 7–24). Kraków: WAM.
- Wittgenstein, L. (2000). *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

METAPHYSICAL EXPERIENCE OF THE VARIABLE *ARCHE*

Summary

In my paper I sketch a conception of metaphysical experience as the experience of *Arche* – a ground of being and existence. I argue that *Arche* is unstable and fluid, but hidden beneath our everyday, commonsense experiences of the world consisting of beings with firmly established identities. I also sketch the way leading from that everyday experience of the world towards the experience of the hidden *Arche*.