

HERMENEUTYCZNA KONCEPCJA „ŚWIATŁA” I „ŚWIATŁOŚCI”

U źródeł tego artykułu leży niekończąca się dysputa nad istotą powiązań między światem fizycznym a metafizycznym. Uświadomienie sobie tego związku należy być może do największych pytań zarówno o sens nauki, jak i sens życia każdego indywidualnego człowieka. Oczywiście nie sposób definitywnie rozstrzygnąć o tym na kilku stronach artykułu. Bowiem kolejne pytania i kolejne odpowiedzi zarówno przybliżają, jak i oddalają od celu. Niemniej jednak najważniejsze w tym wszystkim jest nie tylko możliwe przybliżanie się do rzeczywistej prawdy, lecz także uczciwe godzenie realnych danych nauki z własną intuicją badacza.

Odkrycia ostatnich lat podstawowej roli praw i struktur, fizycznych pól i symetrii, oświetliły niewątpliwie nowe pole dociekań. A tocząca się od czasów Platona dyskusja nabrała przez to nowego jakościowo wymiaru. Zwłaszcza gdy odniesiemy ją do takich odkrytych obiektów, jak: liczby zespolone, zbiory Mandelbrota (fraktale), czy metryka Lorentza. Dotychczasowe doświadczenia potwierdzają wcześniejsze przypuszczenia, iż natura jest w pewnym sensie realizacją najprostszych idei matematycznych¹. Coraz częściej w badaniach fizyków znajdujemy potwierdzenie, iż zmieniają się tylko „duże” przedmioty fizyczne, tzn. składające się z dużej liczby atomów. Natomiast przedmioty elementarne, np. atomy i małe cząsteczki są niezmiennie.

J. Życiński sądzi, iż z dwóch typów stanowisk wobec ontologii Platona, tj. tezy usiłującej bronić tradycyjnej koncepcji o istnieniu form nie związanych z jakimkolwiek substratem fizycznym, albo tezy uznającej rolę substraktu za mało istotną pod względem ontologicznym (koncentrując uwagę na polu możliwości zakodowanym w relacjach, które mogą być zaktualizowane w substrakcie konkretnych bytów fizycznych), należy wybrać tę drugą. Według tego autora „radikalne oddzielenie” poziomu konkretów od poziomu abstraktów (form) znajduje wyraz w tym, że „potencjalne formy przyszłego rozwoju F_x zakodowane w konkretnych obiektach fizycznych stanu S_1 mogą okazać się nie tylko nieobserwowalne bezpośrednio w stanie S_1 , ale nawet niepoznawalne przy pomocy badań dotyczących form F_1 aktualnie zrealizowanych w stanie S_1 . Transcendencja form F_x w stosunku do konkretnej sytuacji S_1 przejawia się w tym, iż zbiór własności, które z koniecznością fizyczną będą zrealizowane w późniejszym stanie S_x , nie znajduje żadnych egzemplifikacji w obserwowanym aktualnie stanie S_1 . Nie wyklucza to oczywiście możliwości istnienia klasy abstraktów wspólnych zarówno dla

¹ Por. A. EINSTEIN, *Ideas and Opinions*, New York 1973.

sytuacji S_1 jak i S_x . Ich istnienie jest jednak całkowicie nieistotne dla meritum zagadnienia².

Istotne jest natomiast to, że między konkretnym indywiduum a czysto abstrakcyjną strukturą może istnieć całe spektrum stadiów pośrednich, nie wykluczając przejścia ciągłego (pomiędzy obiektami fizycznymi a pozafizycznymi). Jak stwierdza w zakończeniu swojej książki M. Haller: „Autentyczna nauka ma to do siebie, że bardzo często wywodzi się z filozoficznych rozmyślań i również często do nich prowadzi”³.

Rzeczywistość materialna zwana przez J. Gniteckiego „światłem”, jest zakrzywioną i ograniczoną przestrzenią, której zmiennością i dynamiką rządzi nie tylko przypadek i konieczność, ale również przypadek i nieodwracalność zjawisk. Wzrost przygodności i nieodwracalności określonych procesów prowadzi do wzrostu chaosu, czyli wzrostu entropii. Istnieje jednak, według wymienionego autora, duże prawdopodobieństwo, że chaos nierównowagowy, jak i wszelki chaos, porządkowany jest przez pewien typ miary o znaczeniu uniwersalnym. Miarą tą jest współczynnik fraktalny wyznaczony przez B. Mandelbrota. Wyznaczona przez niego stała miara uporządkowania przestrzeni (nazwana nota bene przez R. Penrose’a obiektem matematycznym danym przez Boga) pozwala zrównoważyć byt przygodny, w którym konieczność i przypadek, powtarzalność i niepowtarzalność, determinizm i indeterminizm tracą swój pierwotny wzajemnie przeciwstawny sens. Co w rzeczywistości może być zasadą harmonii odniesioną do rzeczywistości uniwersalistycznej, ta z kolei może być odniesiona do rzeczywistości transcendentnej. To co łączy uniwersalia (światło) i transcendentalia (światłość), może być oparte na współczynniku \emptyset świadomości nie podlegającym zmianom \emptyset_{nz} . Ta wspólna miara, podobnie jak poprzednia może wyznaczać granice związku między składnikami rzeczywistości transcendentnej i uniwersalistycznej, a także może stać się miarą budowy (kształtu) wszystkich bytów w wymiarze metakosmicznym. Co oznacza, że człowiek stać się może potencjalnym współtwórcą świata, a nie tylko jego użytkownikiem, żywiącym się ujemną entropią⁴.

W związku z tym należałoby zadać sobie pytanie, czy żyjemy już w epoce, w której człowiek najbardziej zbliżył się do prawdy, czy zaledwie jej dotknął. Niezależnie jednak od odpowiedzi, nie można już dzisiaj kwestionować istoty związku między uniwersaliami (światłem) i transcendentiami (światłością). Na marginesie tego problemu warto zastanowić się nad sensem pojęcia „światło” i „światłość”, jako odpowiedników tego, co materialne i duchowe, normatywne i wartościowe.

Szukając pierwotnego znaczenia (sensu) określonego terminu, który ogranicza sferę jego potencjalnych i koniecznych zastosowań praktycznych i teoretycznych, należy wyraźnie oddzielić rozumienie „słowa” od rozumienia „znaku”. Bowiem znak powstaje na mocy konwencji, odnosząc się lub nie do konkretnego desygnatu, spełniając swoją funkcję dźwiękonaśladowczą lub sygnalizacyjną. Natomiast „słowo” ma zawsze oprócz strony brzmieniowej (zewnętrznej) mniejszy lub większy sens (mimo, iż może mieć zapożyczoną „szatę zewnętrzną”, której prawdziwe znaczenie ujawnia się dopiero w kontekście). Istotę słowa stanowi nie to co „zewnętrzne”, ale to co „wewnętrzne”, czyli sens, który sprawia, że niezależnie od używanego języka, niezależnie od upływu czasu „to słowo” oznacza „tylko to” lub „nie tylko to”. A im głębszy ma sens, tym dłuższy żywot,

² J. ŻYCIŃSKI, Poza granicami konkretności. Spór o powszechniki w kontekście rozwoju nauki nowożytnej, w: Spór o uniwersalia a nauka współczesna. red. M. Heller, W. Skoczny, J. Życiński, Kraków 1991, s. 71.

³ M. HELLER, Osobliwy wszechświat. Wstęp do teorii klasycznej osobliwości kosmologicznej, Warszawa 1991, s. 281.

⁴ J. GNITECKI, W poszukiwaniu efektywnych programów kształcenia, w: Efektywność kształcenia, mierzenie i ocenianie pomiarów, red. Z. Zimny, Częstochowa 1992.

trwając niezmiennie mimo relatywnych kontekstów i brzmienia. Nie zmienia go bowiem ani interpretacja, ani modyfikacja „zewnętrzna”, natomiast niebezpieczeństwem jest dla niego „twórczy” podział na jednostki sensu, zróżnicowanie i podzielenie jego pierwotnego jednolitego znaczenia. To sens „tworzy” słowa, a nie odwrotnie. Dlatego słowo może być prafenomenem, który może się składać w większym lub mniejszym stopniu na stan świadomości uniwersalnej.

Słowo „światło” oznacza na ogół realne widzenie „czegoś”, lub ujęcie „czegoś” przestrzennie (światło pola, przekroju, formy itp.). „Oświetlać” – „oświecać” – to najczęściej czynić coś widocznym, jasnym, wyraźnym, realnym, zmysłowym, oczywistym itp., bądź też mamy na myśli określony konkretny przedmiot, np. oświetlenie domu, ulicy itp. Światło odnosi się do poznania rzeczywistości materialnej *a posteriori*. Natomiast słowo „światłość” nie ma takiego wyraźnego desygnatu (może właśnie dlatego nie znalazło miejsca w „Słowniku poprawnej polszczyzny” z 1973 r.). Chociaż nie jest to na pewno jedyna przyczyna, bowiem w skrajnie materialistycznym poglądzie na świat, to światło, a nie światłość określało świadomość ludzi. A oślepieni światłem empirii nie mogli zauważyć całej istoty bytu człowieka. Stąd nie było miejsca na wszystkie poglądy, które odrywały się od materii, tym bardziej te, które ją kwestionowały, jak np. idealistyczny pogląd A. Schopenhauera polegający na przekonaniu, iż wszystko co poznajemy za pomocą zmysłów jest tylko iluzją, lub teza św. Augustyna, że prawdziwym źródłem poznania jest oświecenie umysłu przez Boga. Jakkolwiek nie możemy abstrahować od realności materii, to w świetle najnowszych odkryć naukowych (zwłaszcza w fizyce) nie możemy również zakwestionować jej duchowej organizacji. A to sprawia, że musimy uwzględnić również inne światło, światło duchowe, rozumiane przez wielu jako światłość.

Światłość oznaczałaby więc poznanie *a priori* tego, co niezmiennie i absolutne (doskonałe, nierelatywne, nie ulegające złudzeniu i przygodności), tego, co duchowe (podnoszące i krzepiące moralnie, ukryte głęboko przed zmysłami człowieka) i olśniewające (niezwykłe, porywające, przynoszące natchnienie i intuicję pobudzającą do twórczości).

Światłość niczego realnie nie oświetla, lecz mimo to wskazuje drogę do prawdy, dobra i piękna. Oparta jest nie tyle na zdolności widzenia, co przewidywania, nie czucia, a przecucia, nie odtwarzania, a odkrywania. Jest to poznanie w pewnym sensie irracjonalne, oparte z jednej strony na „intuicji intelektualnej” (fenomenologicznej), a z drugiej – na „intuicji emocjonalnej” (autotranscendentalnej), bez pomocy, ale i bez negacji logicznego myślenia i działalności praktycznej. Światłość „uczłowiecza”, czyni nas bardziej niezależnymi od materii, uszlachetnia, podczas gdy samo światło czyni nas panami lub niewolnikami materii. Tak jak światło się staje, trwa, starzeje się i powtórnie się rodzi, tak światłość jest zawsze stała i niezmienna w swoim doskonale jednolitym harmonicznym porządku.

Odkrył to już Platon, opisując „czym jest to, co zawsze trwa i nie zna urodzin, czym jest to, co się zawsze rodzi i nigdy nie istnieje. Pierwszą rzecz może pojąć tylko intelekt za pomocą rozumowania, bo istnieje zawsze jako ta sama (identyczna). Przeciwnie druga, jest przedmiotem mniemania w połączeniu z nierozumowym poznaniem zmysłowym, bo rodzi się i umiera”⁵.

Podczas, gdy światło określa świadomość typu „mieć”, światłość określa świadomość typu „być”, której istotą jest mniej lub bardziej świadome (nieświadome) zwrócenie się ku sferze duchowej, ku „człowiekowi wewnętrznemu”, jak pisał Mistrz Eck-

⁵ PLATON, Timajos, Kiritias, Warszawa 1986, s. 34.

hart⁶, ku „światłu”, które jest wewnętrznym głosem sumienia, intuicyjnym obrazem prawdy, dobra i piękna.

Człowiek wprawdzie może stłumić ową światłość, przystając do zewnętrznej, zmysłowej powłoki świata, lecz prędzej czy później napotka na wszechogarniającą go pustkę, którą może wypełnić (miast najwyższym dobrem) dobrem skończonym (doczesnym), które sztucznie podnosi do absolutu (poprzez np. deifikację techniki). Ale „to nie jest wielki w swym bytowaniu, temu nie pomogą największe nawet uczynki”⁷. W związku z tym „niech ludzie zbyt wiele się nie zastanawiają, co mają robić, więcej natomiast myślą o tym, jacy mają być. Gdyby oni sami, ich postawa, były dobre, wtedy również ich uczynki mogłyby jaśnieć pełnym blaskiem. Jeśli ty jesteś sprawiedliwy, takie będą również twoje uczynki. Nie próbujmy opierać świętości na działaniu, budujmy ją raczej na bytowaniu, bo nie uczynki nas uświęcają, lecz my mamy je uświęcać”⁸.

Światło kieruje naszą uwagę na to, co już wiemy i co konkretnie widzimy „tu i teraz”, światłość na to, czego jeszcze nie wiemy i nie możemy jeszcze zobaczyć. Jak stwierdza M. Scheler: „Istnieje rodzaj doświadczenia, którego przedmioty są całkowicie zamknięte przed rozumem, jest on na nie ślepy jak uszy i słuch na barwę – wszelako ów rodzaj doświadczenia wiedzie nas ku prawdziwym, obiektywnym przedmiotom i wiecznemu porządkowi między nimi”⁹.

Podobnie ujmuje to V.E. Frankl, pisząc o sumieniu człowieka jako „organie sensu”, którego „istotnym zadaniem jest przystosować odwieczne prawo ogólne do jedynego, jednorazowego przypadku, nie dającego się podporządkować żadnym prawdom. Tego nie potrafi dokonać ani wiedza, ani intelekt, a tylko intuicja, boski pierwiastek sumienia”¹⁰.

Jeżeli światło jawi się nam jako przestrzeń względnie uporządkowana, wymagająca twórczego równoważenia bytów przygodnych, to światłość jawi się nam jako całość nie ulegająca postępowi, nie wymagająca tworzenia, a raczej odkrywania absolutnego sensu wszechrzeczy. Jest jak wieczna symfonia, której słuchał Platon, św. Augustyn, Hegel – i chociaż każdy z nich słyszał inną, niepowtarzalną jej część, to w jakiś sposób rozumiał jej głębszy sens, wyczuwał jej harmonię i kontemlował jej doskonałą melodię.

Jeżeli światło może się rozprzestrzeniać dzięki kooperacji (bezosobowo) w sposób ciągły, kumulatywny, redukujący poprzednie wyniki, to światłość jest zawsze odkryciem jednej osoby, jest nieciągła, niekumulatywna i nieredukcyjna. Jej odwieczny sens jest pewną osnową dla każdego inndywiduum. W jej absolutnej strukturze każda osoba może i powinna odkryć swój jedyny, niepowtarzalny i unikalny sens własnej egzystencji, tzn. twórczo równoważyć to co przedmiotowe, to co „tu i teraz” i prospektywne, to co znane i nieznanne, to co konieczne i wolne. Sens „uniwersalny” powinien być przełożony na sens „konkretny”, bowiem – jak stwierdza V.E. Frankl – „sens bytu ludzkiego może być tylko konkretny, może się on odnosić tylko *ad personam* i *ad situationem*”¹¹. Według tego autora nawet na pozór bezsensowny akt ma pewien sens, jeżeli odniesiemy go do sensu transcendentnego, bowiem „albo życie nie ma sensu, a wówczas nawet dodawanie mu lat i przedłużanie tego bezsensownego trudu nie mogłoby mieć żadnego znaczenia”¹², albo życie ma sens w każdych okolicznościach i niezależnie od sposobu jego

⁶ MISTRZ ECKHART, Traktaty, Poznań 1987, s. 160. 161.

⁷ Tamże, s. 22.

⁸ Tamże.

⁹ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Bern – München 1966, s. 264.

¹⁰ V.E. FRANKL, *Homo patiens*, Warszawa 1984, s. 89.

¹¹ Tamże, s.89, 106.

¹² V. E. FRANKL, *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978, s. 162.

trwania¹³. W tym kontekście poznawanie świata jest nie tyle aktem ekspresji siebie, wyrazem swoich dążeń i potrzeb, co aktem transcendencji własnego istnienia ku światu.

Jedynie poprzez autonomicznie twórczą antycypację świat idealny nabiera cech konkretnego indywiduum, a świat zewnętrzny i wewnętrzny człowieka cech idealnych (w tym znaczeniu twórczością jest każda forma idealizacji). Tak antycypując człowiek przekracza własną antroposferę, socjosferę i ekosferę, w której realnie żyje, a świat idealny, który był osnową tej wizji, nabiera cech osobistych. Wydaje się, że w naturze człowieka leży fenomen, który zmusza go do ciągłego szukania sensu własnego życia w świecie realnym i świecie idealnym jednocześnie i równoważnie. Można w tym miejscu powiedzieć za A. Schopenhauerem, iż człowiek jest takim, jakim chce być, a chce stosownie do tego jakim jest¹⁴. Zapewne człowiek jest tylko względnie wolnym, tzn. „wolnym od bepośredniego przymusu przedmiotów właśnie wyobrażanych, działających na jego wolę jako pobudki, przymusu, któremu zwierzę po prostu podlega, gdy tymczasem człowiek kieruje sobą niezależnie od przedmiotów, zgodnie ze swoimi myślami”¹⁵. A wszystko co nam się wydaje przypadkowe, „jest tylko względnie przypadkowe. Bo w świecie realnym – a w nim tylko jest konieczne w odniesieniu do swojej przyczyny, natomiast jest przypadkowe w odniesieniu do wszystkiego innego, z czym się ewentualnie spotyka w czasie i przestrzeni. Ponieważ jednak brak konieczności jest cechą tego wszystkiego, co wolne, więc musiałoby ono być niezawisłe od żadnej zgoła przyczyny. Musielibyśmy zatem określić je jako to, co absolutnie przypadkowe”¹⁶.

Wolność jest zatem, jak to napisał Spinoza, uświadomioną koniecznością. Tak więc istnieje pewien rodzaj wolności poznawania, posiadania i realizowania wartości przez wzgląd na światło i pewien rodzaj konieczności poznawania, posiadania i realizowania wartości przez wzgląd na światłość. Znaczy to, iż człowiek nie może się zrealizować mniemając, że żyje w bezwzględnej wolności, albo w bezwzględnej konieczności. Wprawdzie może żyć w nieświadomości istnienia prawdziwego Absolutu, tworząc własny świat prawdy, dobra i piękna, ale – jak stwierdza R. Ingarden – „bez bepośredniego i intuicyjnego obcowania z wartościami, bez radości, jaką mu daje to obcowanie, człowiek jest głęboko nieszczęśliwy. Uszczęśliwia go natomiast urzeczywistnianie wartości i uleganie ich szczególnemu urokowi. Nie chodzi tu przy tym – przynajmniej w pierwszym rzędzie – o wartości relatywne w odniesieniu do jego potrzeb życiowych(...), lecz o wartości w swej immanentnej jakości absolutne, jakkolwiek ich realizacja zależy od twórczej siły człowieka”¹⁷.

Człowiek nie jest zatem wolny w tworzeniu wartości, ale wolny w tworzeniu w imię wartości ponadczasowych. Dlatego „tworzenie, niezależnie od przezwyciężenia inercji, bezwładu, oporu materii itp. (wszystkich czynników, które sprawiają, że istnienie jest „trudniejsze” niż nicość), trudne jest przede wszystkim poddanie się wartościom. Powiedzmy, że bez nich nie ma prawdziwej twórczości. Inaczej: wartość jest warunkiem koniecznym twórczości. Słowo trzeba tu wziąć na serio, w pełnym, bezwzględnym jego znaczeniu. Jeśli uczony poszukuje prawdy, ma to być prawda absolutna, jeśli artysta męczy się nad właściwym wyrażeniem idei i nadaniem ostatecznego kształtu swemu dziełu, znaczy to, że wie, co musi tu zostać osiągnięte”¹⁸.

Ale fałszywie pojęta wolność (np. gdy pragnienie nie jest równoważone wolą) sprawia, że człowiek ma moc wprowadzenia w życie zarówno wartości autentycznych, jak

¹³ Tamże.

¹⁴ A. SCHOPENHAUER, *O wolności ludzkiej woli*, Warszawa 1991, s. 30.

¹⁵ Tamże, s. 44.

¹⁶ Tamże, s. 17.

¹⁷ R. INGARDEN, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 23.

¹⁸ W. STRÓŻEWSKI, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 53. 54.

i fikcyjnych, obiektywnych), w których kryje się szczególnie zniewalająca i fascynująca konieczność (i subiektywnych), które są poronionym pomysłem, przejawem pychy zawartej w przeświadczeniu, że człowiek jest panem świata, że wszystko mu wolno i wszystko od niego zależy¹⁹.

Można więc powiedzieć, że wolność jest w potencji antycypacji, a konieczność w potencji realizacji, być może to stanowi wspólny mianownik dla świata rzeczy i świata wartości, dla światła i światłości. Tym, co łączy te dwa światy, jest na pewno sens: sens uniwersalny i sens indywidualny, sens transcendentálny i sens rzeczywistości materialnej. Odwołując się do słów B. Schulza można powiedzieć, że „istotą rzeczywistości jest sens. Co nie ma sensu, nie jest dla nas rzeczywiste. Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś sensie uniwersalnym”²⁰. By się o tym przekonać R. J. Dubos dokonał przeglądu wszystkich ważnych odkryć ostatnich dwóch wieków i kategorycznie stwierdził, iż żadne z nich nie polegało na gromadzeniu faktów. Uczeni dochodzili do tych odkryć poprzez zrozumienie znaczenia związków logicznych (*a priori*)²¹.

Nie dziwi więc stwierdzenie, że możliwe jest, iż świat fizyczny jest jedynie powierzchnią, a wzorce są czymś podstawowym w sensie kosmicznym, i świat materialny jest odbiciem świata duchowego, a powołaniem człowieka jest oba światy jednoczyć²². Bowiem wszystko pochodzi z jedności i do jedności zmierza, a im bardziej w jedności, tym bardziej doskonałe i harmonijne. Prawdziwa mądrość, dobroć i piękno jest więc nie tyle w dotarciu do rzeczywistego światła i rzeczywistej światłości, co w dążeniu do absolutnej ich jedności. Tak jak sensem podróży żeglarza nie jest dotarcie do latarni, mimo że jej szuka, ani do portu, do którego zmierza, ale jest nim spełnienie określonej misji. Misją człowieka jest jednoczenie materii i ducha, w której to jedności odbija się istota bytu i głęboki sens ludzkiej egzystencji, jej cząstkowość w całości, niedoskonałość w doskonałości, światło w światłości.

Wiesław Andrukowicz

SUMMARY

„THE LIGHT” AND „THE LIGHTNESS”. THE HERMENEUTIC CONCEPTION

This article discusses connections between metaphysical and physical world. The main point of this article is the idea that's here is a lot of intermediate stages between existence and essence. The author calls the material reality - „the light”, and the transcendental reality - „the lightness”.

Wiesław Andrukowicz

¹⁹ Tamże, s. 54. 55.

²⁰ B. SCHULZ, Proza, Kraków 1973, s. 334.

²¹ Por. R. MAY, Psychologia i dylemat ludzki, Warszawa 1989, s. 58.

²² B. L. WHORF, Język, myśl i rzeczywistość, Warszawa 1982, s. 306. 308.