

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493
DOI: 10.24425/pfns.2020.135068

M a r e k Ł a g o s z

Czy materialny wszechświat spełnia Ingardenowskie kryteria istnienia absolutnego?

Słowa kluczowe: *istnienie absolutne, istnienie względne, (nie)samodzielnosc, (nie)samoistnosc, (nie)zalezność, pierwotność, pochodność, świadomość, wolność*

1. Wstęp

Przez Ingardenowskie kryteria bytu absolutnego rozumiem cztery momenty bytowe, jakie w I tomie *Sporu o istnienie świata* Roman Ingarden przypisuje istnieniu (bytowi) absolutnemu: samoistność, pierwotność, samodzielność i niezależność (Ingarden 1987, s. 124). Rozpatruję je w odniesieniu do poszczególnych obiektów fizycznych oraz materialnego wszechświata jako całości, pomijając niemalże inne domniemywane obiekty świata realnego – np. przedmioty matematyczne, powszechniki czy fenomenologiczne „jakości idealne” (jak choćby rozważana przez Ingardena „czerwień sama w sobie”)¹. W rozważaniach swoich nie koncentruję się na szczegółowych ustaleniach i analizach, jakim Ingarden poddaje cztery pary opozycyjnych momentów bytowych² (opozycjami wobec wyżej wymienionych są: niesamoistność,

Marek Łagosz, Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii, ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław;
e-mail: marek.lagosz@uwr.edu.pl, ORCID: 0000-0001-8502-4922.

¹ W konsekwencji nie przestrzegam rozróżnienia na „istotowe” i „empiryczne” rozumienie poszczególnych momentów bytowych, co ma miejsce u Ingardena (1987, s. 92).

² Które w tym artykule nazywam też po prostu atrybutami (własnościami, cechami) bytu (istnienia) absolutnego lub względnego.

pochodność, niesamodzielność i zależność). Zamiast tego opieram się na ogólnych i wstępnych definicjach tychże momentów bytowych (własności bytu /istnienia/ absolutnego oraz bytów /istnień/ względnych)³, przedstawiając własną konstrukcję myślową⁴. Inaczej niż Ingarden, który – zgodnie ze swą ideą ontologii – zrazu bada różne możliwości kategoriałne, od razu „przykładam” zdefiniowane przez niego kategorie momentów bytowych do rzeczywistości. Artykuł koncentruje się wokół trzech tez głównych, które stanowią nagłówki kolejnych jego punktów.

2. Rozróżnienie przez Ingardena – obok istnienia (bytu) absolutnego – aż siedmiu rodzajów (wariantów) istnienia względnego jest nadmiarowe, jeśli chodzi o przedmioty materialne

Momenty bytowe przysługujące według Ingardena istnieniu (bytowi⁵) absolutnemu⁶ to – przypomnijmy: samoistność, pierwotność, samodzielność i niezależność. Każdy zaś przedmiot, który w swym sposobie istnienia wykazuje przynajmniej jedno przeciwieństwo momentów bytowych właściwych istnieniu absolutnemu, istnieje w sposób względny (jest bytem względnym). Uwzględniając różne – jak ujmuje to Ingarden – „prawa wykluczania się momentów bytowych”, filozof rozróżnia aż siedem rodzajów bytów względnych (Ingarden 1987, s. 124). Zgodnie z wypowiedzianą wyżej tezą, wobec tej klasyfikacji powinna „zadziałać” *brzytwa Ockhama*, ograniczająca liczbę typów istnienia względnego⁷.

³ Ingarden podaje je na początku każdego paragrafu *Sporu...*, w którym zajmuje się tymi kategoriami.

⁴ Gdyby ktoś odniósł wrażenie, że w swoich dalszych wywodach nadinterpretuję lub nawet dezinterpretuję Ingardenowskie rozumienie tych kategorii, to powiem, że trzymanie się ściśle „liter” Ingardena nie jest moim celem, a ustalenia polskiego fenomenologa traktuję jako wyjściową inspirację dalszego rozwinięcia interesującego mnie problemu.

⁵ Przez „byt” rozumiem – jeśli nie podaję dodatkowej eksplikacji – byty poszczególne (poszczególne przedmioty istniejące) oraz całości z nich złożone; na ogół używam więc tego terminu w sensie dystrybutywnym. Tam zaś, gdzie piszę o „bycie” w kontekście wszechświata materialnego jako całości, można – przy założeniu materialistycznym – rozumieć ten termin w sensie kolektywnym (byt jako taki; wszystko, co istnieje).

⁶ Terminy „byt absolutny (względny)”, „istnienie absolutne (względne)” traktuję jako synonimy i używam ich zamiennie.

⁷ Przypomnę, że swoje rozważania (tezy i argumentacje) ograniczam do dziedziny wszechświata materialnego, akcydentalnie tylko wychodząc poza nią w niektórych sugestjach czy supozycjach.

Czy materialny wszechświat spełnia Ingardenowskie kryteria istnienia absolutnego? 163

Wykazawszy, że pierwotność bytowa jest nie tylko – jak ma to miejsce u Ingardena – warunkiem koniecznym istnienia absolutnego (trudno utrzymać, że jakiś przedmiot jest absolutny, a zarazem z istoty swej musi być wytworzony przez inny przedmiot, a zatem „istotowo” może go nie być – pochodność bytowa jako przeciwieństwo pierwotności), lecz także, iż implikuje ona (pierwotność) wszystkie pozostałe momenty bytowe (atrybuty) właściwe istnieniu absolutnemu (czyli że jest zarazem jego warunkiem dostatecznym), można zredukować Ingardenowską typologię bytów względnych do pięciu, tj. pominać te dwa warianty, w których filozof dopuszcza pierwotność jako atrybut przysługujący istnieniu względnemu (B. III i IV) (Ingarden 1987, s. 125).

Dodam tylko jeszcze, że pierwotność jest także tym momentem bytowym, który ewidentnie wiąże się z innym jeszcze atrybutem przypisywanym często istnieniu absolutnemu – z odwiecznością: jeśli coś z istoty swej nie może nie być, to nie ma granic czasowych. Związek zaś pozostałych momentów bytowych właściwych istnieniu absolutnemu z odwiecznością jest taki, że wszystkie one zakładają odwieczność: jeśli dany przedmiot tylko przez jakiś skończony czas byłby samoistny, lub samodzielny, lub niezależny, to trudno byłoby nazwać go bytem absolutnym. Relatywizacja względem czasu uchylałaby jego absolutność.

Jeżeli zaś chodzi o warunkowanie przez pierwotność bytową pozostałych atrybutów bytu absolutnego, to – w odniesieniu do bytu materialnego – argumentacja jest następująca. Skoro przedmiot jest bytowo pierwotny, to musi być także samoistny (Ingarden 1987, s. 92). Trudno przecież uznać, że coś, co nie jest przez nic wytworzone (coś, co z istoty swej musi istnieć⁸), nie zawiera w sobie samym swojego fundamentu bytowego, tj. nie jest samo w sobie immanentnie określone – Ingardenowska niesamoistność bytowa (Ingarden 1987, s. 84). W przypadku bytu, który istnieje koniecznie sam z siebie, wszystkie jego określenia (całe uposażenie jakościowe i charakterystyka strukturalna) muszą pochodzić z niego samego. Do tego miejsca jest pełna zgodność z koncepcją Ingardena, który w obu wskazanych wyżej rodzajach istnienia względnego umieszcza obok siebie samoistność i pierwotność. Proponuję jednak iść dalej, argumentując, że byt pierwotny i samoistny musi być też zarazem bytem samodzielnym oraz niezależnym.

Odnosnie do samodzielności, nie widać żadnych powodów, dla których przedmiot z istoty swej przez nic innego nie wytworzony oraz całkowicie immanentnie określony musiałby koniecznie współistnieć w obrębie jednej całości z jakimś innym przedmiotem, czyli być bytowo niesamodzielnym (Ingarden 1987, s. 116). Przecież współistnienie dwóch lub więcej obiektów w obrębie jednej całości i w ramach bytu realnego (czytaj: materialnego) powoduje to, iż

⁸ Pierwotność jako istotowa niewytwarzalność jest u Ingardena równoważna z istotową niemożliwością niebycia (Ingarden 1987, s. 92).

każdy z tych współistniejących przedmiotów jest w pewnym stopniu określany (dookreślany) przez pozostałe przedmioty – w materialnym świecie współistnienie nie może być determinatywnie puste. To zaś wyklucza pełną immanencję (czyli samoistność) któregośkolwiek z nich. Przedmiot pierwotny, a zatem samostny, musi być także samodzielny.

Jeśli chodzi o niezależność bytową, to u Ingardena oznacza ona, iż dany przedmiot bytowo samodzielny nie wymaga ze swej istoty istnienia jakiegoś innego przedmiotu bytowo samodzielnego (Ingarden 1987, s. 121–122). Jeżeli zatem jakiś przedmiot z istoty swej wymagałby istnienia innego przedmiotu samodzielnego, to znaczyłoby to, iż jego istota bez owego innego przedmiotu pozostawałaby niezrealizowana lub niepełna. Należy to interpretować nie inaczej, jak tak, że istota owa jest jednak w pewien sposób przez ten niezbędny jej przedmiot określana – jeśli chodzi o powoływanie jej do istnienia lub w odniesieniu do jej treści, czyli – ogólnie biorąc – jak skutek jest określany przez przyczynę. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku jest to nie do pogodzenia z pierwotnością lub/i samoistnością, a zatem byt, któremu przysługują te dwa ostatnie momenty bytowe, musi być także bytowo niezależny.

W tym miejscu wypada jeszcze rozważyć krótko problem ilościowy. Zgodnie z teorią Ingardena mamy tylko jeden typ istnienia (bytu) absolutnego, lecz – zapytajmy: czy mogą istnieć dwa różne przedmioty (byty) absolutne? Czysto abstrakcyjnie biorąc, wydaje się, że tak: istniałyby w obszarze jednej bytowości dwa przedmioty, które przez nic innego nie zostały wytworzone, w sobie samych posiadają pełnię swych określeń, nie współistnieją z istoty swej w obrębie jednej całości („jedna bytowość”, o której mowa wyżej, nie musiałaby być pojmowana jako mereologiczna całość, tzn. przynajmniej niektóre przedmioty w niej istniejące mogłyby być rozumiane jako absolutnie izolowane), ani też nie wymagają z istoty swej istnienia czegokolwiek samodzielnego; w szczególności jeden nie wymaga istnienia drugiego – ich istnienie względem siebie jest przygodne – choć każdy z nich sam w sobie istnieje koniecznie. Tak więc z bardzo abstrakcyjnego punktu widzenia istnienie dwu lub więcej równorzędnych przedmiotów absolutnych zdaje się być logicznie dopuszczalne. Jeśli jednak wziąć pod uwagę świat materialny, to możliwość taką należy odrzucić na mocy tego, iż żadne dwa przedmioty realne nie mogą pozostawać w bezwzględnej izolacji⁹. W szczególności nie można mówić o dwóch absolutnych wszechświa-

⁹ Choć czasem w kosmologii czy astrofizyce mówi się o różnych możliwych wymiarach istnienia obiektów materialnych. Czy oznacza to jednak zupełną izolację? Chyba nie, skoro wspomina się także o możliwości przechodzenia z jednego wymiaru do drugiego („tunelowanie czasoprzestrzenne” – pozostające zresztą jedynie w sferze spekulacji naukowej czy paranaukowej).

Czy materialny wszechświat spełnia Ingardenowskie kryteria istnienia absolutnego? 165

tach – a to chociażby z powodów czysto semantycznych: wszechświat, który nie byłby jedyny, nie byłby wszechświatem.

Wyżej wskazuję na nadmiarowość Ingardenowskiej klasyfikacji typów bytów względnych, proponując i uzasadniając redukcję dwóch takich typów. W odniesieniu do materialnego wszechświata pojawia się wszakże możliwość sprowadzenia tejże klasyfikacji po prostu do dualnej opozycji bytu absolutnego i jednego tylko rodzaju (typu) bytu względnego (niesamoistnego, pochodnego, niesamodzielnego i zależnego zarazem)¹⁰. Nie mam tu miejsca na wyczerpujące uzasadnienie tej supozycji, ale wskażę kierunek, w jakim mogłaby iść argumentacja, oraz zarysuję jedną z możliwych ścieżek argumentacyjnych.

Aby uzyskać wskazaną redukcję, wystarczy uzasadnić tezę następującą: (*T**) *Jeśli dany przedmiot posiada chociaż jeden moment bytowy przeciwstawny określonego momentowi bytowemu swoistemu dla istnienia (bytu) absolutnego, to przedmiot ten posiada też wszystkie pozostałe przeciwieństwa momentów bytowych przysługujących bytowi absolutnemu.* Sądzę, że teza ta, jeśli odnieść ją do fizycznego wszechświata, jest wysoce prawdopodobna. Jedna z czterech ścieżek argumentacyjnych (gdyż są cztery takie „antytrybuty” istnienia absolutnego) może przebiegać, jak następuje.

We wszechświecie nie istnieją przedmioty bezwzględnie niezależne. Każdy z nich ze swej istoty wymaga dla swego istnienia innych przedmiotów bytowo samodzielnych (bytowa zależność). Jednocześnie wszystkie poszczególne obiekty materialne ze swej istoty współlistnieją z wszystkimi innymi w obrębie wszechświata, a – ujmując rzecz bardziej lokalnie – z tymi, przez które są wytworzone. Ich istnienie jest z konieczności współlistnieniem w obrębie pewnej całości (bytowa niesamodzielnosc). Nie ma zatem obiektów materialnych bezwzględnie samodzielnych. Weźmy chociażby pod uwagę powszechny związek przyczynowo-skutkowy.

Zgodnie z zasadą przyczynowości: *każde poszczególne zdarzenie ma swoją przyczynę.* Aby pozostać jednak na poziomie przedmiotowym (substancjalnym), mówmy nie o przyczynach (skutkach) jako zdarzeniach, lecz o ich nośnikach. Ogólnie rzecz można rozumieć tak, że nośnikiem skutku jest określony przedmiot, a skutkiem zdarzenie polegające na ukonstytuowaniu się tego przedmiotu (względnie ciąg zdarzeń – proces, prowadzący do ukonstytuowania się tego przedmiotu). I tak dla nośnika skutku (np. rzeźba) wymagane jest istnienie nośnika przyczyny (rzeźbiarz). Wprawdzie sytuacja nie jest tu symetryczna, gdyż nośnik przyczyny nie współwystępuje ze swej istoty z nośnikiem skutku (rzeź-

¹⁰ Ze względu jednak na uznawane przez Ingardena prawa wykluczania się momentów bytowych problematycznym jest, czy dopuszcza on takie pojęcie bytu względnego. Z jednej bowiem strony – według Ingardena – wykluczają się ze sobą bytowa niesamodzielnosc i bytowa zależność, z drugiej zaś – bytowa niezależność w absolutnym sensie i bytowa niesamodzielnosc (Ingarden 1987, s. 124). W każdym razie jest to problem do przemyslenia.

biarz mógłby rzeźby nie utworzyć). Jednak samodzielność rzeźbiarza w stosunku do powstałej już rzeźby też jest ograniczona. Podczas akcji rzeźbiarskiej (czyli w określonym interwale czasowym) zarówno rzeźbiarz, jak i powstająca rzeźba współistnieją w obrębie jednej i tej samej całości – lecz tylko jako względnie niesamodzielne¹¹. Ponadto dany nośnik przyczyny (w tym wypadku rzeźbiarz) także ma swoją przyczynę, a więc musi współistnieć przez jakiś czas w obrębie jednej całości z jej nośnikiem – i to jest już niesamodzielność istotowa.

Z powyższych ustaleń widać, że w materialnym wszechświecie bytowa zależność oraz niesamodzielność wzajemnie się implikują¹². Wyrażając rzecz ogólnie w kategoriach przyczynowości: skutek z istoty swej wymaga istnienia przyczyny, a oba te czynniki z konieczności współistnieją w obrębie jednej całości¹³.

Kiedy mówimy o samodzielności poszczególnych przedmiotów materialnych względem siebie, to jest to zawsze tylko samodzielność względna (a nie absolutna, istotowa). Dziecko nie wymaga od pewnego momentu opieki rodziców, ale potrzebuje otoczenia, z którym musi współistnieć w obrębie jednej całości. Jest to skutkiem zależności od tego otoczenia – człowiek do swego istnienia jego własnie potrzebuje. Zależność od rodziców jest tylko szczególnym przypadkiem zależności od świata w ogóle.

Nawiasem mówiąc, w odniesieniu do ostatniego stwierdzenia może jednak zrodzić się wątpliwość. Wprawdzie jest ona trudna do sformułowania w ramach samego materialnego wszechświata, lecz zwróćmy krótko na nią uwagę. Otóż teistyczna idea *creatio ex nihilo* wprowadza jako prawdopodobną sytuację, że oto taki byłby fizyczny wszechświat, który z istoty swej wymaga istnienia innego samodzielnego przedmiotu – powołującego go do istnienia Boga – nie wymaga z tejże istoty współistnienia z jakimkolwiek przedmiotem w obrębie jednej całości, czyli jest samodzielny. W szczególności zaś trudno by było uznać – ze względu na radykalną transcendencję Boga – że stworzony wszechświat współistnieje z Bogiem w obrębie jednej całości. Ponieważ jednak Bóg w teologii chrześcijańskiej na ogół ujmowany jest nie tylko jako Stwórca, lecz także jako Zachowawca, może trzeba by uznać, że mamy tu współistnienie w obrębie jednej całości – tyle tylko, że stworzony wszechświat współistnieje z Bogiem ze swej

¹¹ Względność polega tu na tym, że ani rzeźbiarz nie musi z istoty swej podjąć tej konkretnej akcji rzeźbiarskiej, ani ta oto bryła skalna z istoty swej nie musi być zamieniona w posąg.

¹² Weźmy jeszcze taki prosty i zdroworozsądkowy przykład to unaoczniający: dziecko jest zależne, gdyż do swego istnienia wymaga istnienia rodziców jako względnie samodzielnych przedmiotów. Kiedy dziecko dorasta, na ogół zaczyna być samodzielne (nie wymaga ścisłego współistnienia ze swymi rodzicami). A jednak nie możemy nazwać go bezwzględnie samodzielnym, gdyż zawsze jest taki etap w jego życiu, kiedy to współistnienie z rodzicami (szczególnie – z racji biologicznych – z matką) jest bardzo ścisłe.

¹³ Na poziomie szczegółowym pojawiłby się nam problem (jedno)wieloznaczności relacji przyczynowej, tj. np. kwestia, czy ten sam skutek może mieć dwie różne przyczyny.

Czy materialny wszechświat spełnia Ingardenowskie kryteria istnienia absolutnego? 167

istoty (z konieczności), a Stwórca współlistnieje ze stworzeniem nie ze swej istoty (nie z konieczności), lecz na mocy swojej wolnej decyzji. Dlatego mimo symetryczności relacji *bycia elementem tej samej całości* nie należy wnosić, iż Bóg jest wobec stworzenia niesamodzielny. Istotowo Bóg nie musi współlistnieć ze stworzeniem. W każdym razie otwiera się tu całe spektrum problemów ontoteologicznych, na których podejmowanie nie mam tu miejsca.

Jeśli zaś dany przedmiot jest niesamodzielny, to musimy uznać, że jest on jakoś określany przez przedmiot, który pozostaje z nim w obrębie jednej całości (jak wspomniany nośnik skutku przez nośnik przyczyny). Jeśli zaś tak, to przedmiot niesamodzielny nie ma w samym sobie swojego fundamentu bytowego, nie jest całkowicie sam w sobie immanentnie określony, a zatem nie jest samoistny¹⁴. Ponieważ zaś w odniesieniu do materialnego wszechświata określanie (determinowanie) jednych przedmiotów przez inne oznacza nie tylko nadawanie własności, lecz także – powoływanie do istnienia¹⁵, niesamoistność przedmiotów jest najściślej związana z ich pochodnością, czyli z istotowym byciem wytworzonym przez jakiś inny przedmiot. Jeśli coś jest bowiem powoływane do istnienia (wytwarzane), to zawsze zarazem jest jakoś określane.

Myślę, że względnie skuteczną argumentację na rzecz tezy T^* można przeprowadzić wychodząc także od innych własności przeciwstawnych określonym momentom bytowym istnienia absolutnego. Na przykład wychodząc od momentu bytowego pochodności (nie-pierwotności) niemal automatycznie dostajemy niesamoistność, niesamodzielną i zależność. Taki punkt wyjścia jest naturalny, gdyż istotnie żaden indywidualny przedmiot fizyczny (materialny) nie jest pierwotny. Z istoty swej musi być wytworzony przez inny przedmiot (ma swoją

¹⁴ Z perspektywy wszechświata jako całości można rzecz przedstawić tak: każdy przedmiot materialny we wszechświecie jest tylko względnie samodzielny wobec innych przedmiotów, gdyż współwystępuje z nimi w obrębie tej jednej, jedynej super-całości, jaką jest wszechświat. I chociaż oddziaływania wzajemne we wszechświecie mają ograniczony zasięg – nie wszystko może oddziaływać ze wszystkim (patrz: Łagosz 2019, s. 280–285) – to przecież w najszerszym sensie można uznać, że wszystkie one się jakoś wzajemnie współokreślają, czyli nie są samoistne. Można by tu pomyśleć o zasadzie Ernsta Macha (która była swego czasu inspiracją dla rozważań kosmologicznych Alberta Einsteina): nie ma bezwładności względem przestrzeni, a jedynie względem innych mas. Inaczej i dość luźno mówiąc: masa bezwładna danego obiektu fizycznego jest wytworem interakcji ze wszystkimi innymi masami we wszechświecie. Ogólnie w odniesieniu do poszczególnych przedmiotów materialnego wszechświata można by powiedzieć, że nie posiadają one cech (własności) bezwzględnie wewnętrznych. Będąc skutkiem zewnętrznych przyczyn, całe „należą do zewnętrżności”.

¹⁵ Żaden poszczególny obiekt materialny (pomijając na razie kwestię wszechświata fizycznego jako całości) nie jest odwieczny. Kategoryczność tej tezy problematyzuje nieco domniemane istnienie pewnego typu przedmiotów, o których jest mowa w punkcie następnym. Czasem determinowanie jest samym tylko nadawaniem własności (jak wtedy, gdy nauczyciel kształci dziecko), a czasem jest zarówno nadawaniem własności, jak i powoływaniem do istnienia (jak wtedy, gdy rodzice płodzą dziecko, determinując nie tylko jego istnienie, lecz także – m.in. za pośrednictwem materiału genetycznego – szereg jego cech).

przyczynę, rację ontyczną). Może on zatem nie istnieć ze swej istoty, gdyż nie istota warunkuje jego istnienie, lecz inne byty indywidualne¹⁶.

To samo obowiązywałoby wobec takich przedmiotów idealnych, jak obiekty matematyczne – jeśli tylko uznałibyśmy, że są one wytworzone przez podmiot (matematyk jako konstruktor, a nie wynalazca) w związku z pewnymi własnościami świata fizycznego. Wprawdzie można by utrzymywać, że np. matematyczne koło – analogicznie do Ingardenowskiej „czystej jakości idealnej” – jest samoistne, „jest doskonałe tym właśnie, czym jest” (Ingarden 1987, s. 85), tzn. jest doskonale określone przez coś, co jest w nim samym zawarte (Ingarden 1987, s. 85–86). Jednakże – zgodnie z przyjętym wyżej założeniem – zostało ono określone poprzez operacje intelektualne: abstrakcja, idealizacja, generalizacja. Trudno zatem mówić, że swój fundament bytowy ma ono samo w sobie. Ujęcie takie zgadza się ze stwierdzeniem Ingardena, który pisze: „Niesamoistne są przede wszystkim przedmioty czysto intencjonalne. Są to przedmioty, które czerpią swe istnienie i swe całkowite uposażenie ze spełniania pewnego intencyjnego przeżycia świadomości («aktu»), obarczonego pewną określoną, jednolicie zbudowaną treścią. Bez spełnienia tego rodzaju aktów w ogóle nie istniałyby” (Ingarden 1987, s. 87–88) – o ile oczywiście przedmioty matematyczne uznamy za „czysto intencjonalne”. W tym momencie można by też zastanowić się nad tym, czy Ingardenowskie „czyste jakości idealne” (np. „czerwień sama w sobie”) nie są w gruncie rzeczy przedmiotami intencjonalnymi. Czy mogą istnieć bez spełnienia pewnego intencyjnego aktu świadomości?

Z braku miejsca przemyślenie innych ścieżek uzasadniania tezy T^* pozostawiam krytycznemu czytelnikowi.

3. Żadnemu z poszczególnych przedmiotów materialnych (fizycznych) nie przysługuje jakakolwiek cecha (moment bytowy) właściwa istnieniu absolutnemu

Przedstawiona tu teza jest w zasadzie konsekwencją rozważań przeprowadzonych powyżej. Wystarczy tylko przyjąć – co zresztą już uczyniłem – że każdemu poszczególnemu przedmiotowi fizycznemu z konieczności przysługuje pewna własność będąca zaprzeczeniem jakiegoś momentu bytowego właściwego istnieniu absolutnemu – np. zależność czy pochodność – i odwołać się do tezy T^* .

¹⁶ Rozumowanie to można próbować uchylać, jeśli chodzi o materialny byt jako taki – fizyczny wszechświat jako całość. Jednakże w punkcie 4 staram się wykazać, że i „wszechmaterii” nie sposób przypisać pierwotności.

Czy materialny wszechświat spełnia Ingardenowskie kryteria istnienia absolutnego? 169

Tutaj skupię się na rozważeniu przypadku, który mógłby ewentualnie falsyfikować tytułową tezę tego punktu. Idzie mi o domniemane istnienie w fizycznym wszechświecie elementarów, czyli bytów absolutnie prostych („atomów filozoficznych”). Ponieważ te ostatnie z definicji nie mają wewnętrznej struktury, należałoby uznać je za odwieczne: ani nie powstają ze złożenia pewnych przedmiotów strukturalnie niższego rzędu, ani też nie giną poprzez rozpad na tego typu przedmioty. W tym sensie fizycy mówią o niektórych cząstkach elementarnych, że są „wiecznotrwałe” (mają nieskończony czas życia)¹⁷. Czy takie odwieczne byty atomowe należy uznać za pierwotne (niemogące z istoty swej być wytworzone przez coś innego)? Gdyby tak było, to – na mocy wcześniejszego przypuszczenia, iż pierwotność pociąga za sobą wszystkie pozostałe cechy (momenty bytowe) bytu absolutnego¹⁸ – elementariom należałoby przypisać istnienie absolutne¹⁹. Konsekwencją tę uchylałyby dwie co najmniej okoliczności.

Pierwszą byłoby – co oczywiste – uznanie, że elementaria po prostu nie istnieją. Jest to o tyle prawdopodobne, że fizyka nie przesądza jednoznacznie i definitywnie problemu ontologicznej elementarności. Po prostu na określonym etapie rozwoju tej nauki pewne obiekty (jak np. neutrino) uważa się za nieujawniające dotychczas swojej struktury (posiadające „rozmiary punktowe”), lecz nie twierdzi się kategorycznie, że jej nie mają (Łagosz 2019, s. 247). Jednak ujmując rzecz ze strony ontologicznej, trzeba przyznać, że istnieją pewne – czy wystarczająco silne? – racje za uznaniem przedmiotów prostych jako podstawowych bytów materialnych (przy istnieniu także całego szeregu wątpliwości) (Łagosz 2019, s. 268–271). Niepokojące teoretycznie jest już samo przypuszczenie niewyczerpalności materii „w głąb”: każdy element danej struktury posiada swoją strukturę i tak *ad infinitum*.

Drugą okolicznością uchylającą absolutność filozoficznych atomów (elementarów) byłoby uznanie, że – choć nie mogły one powstać ze złożenia jakichś

¹⁷ „W mechanice kwantowej istnieją różni «kandydaci» na byt elementarny (na bazowy element materii): mówi się o cząstkach «absolutnie trwałych» («nieskończony średni czas życia») – np. fotony. Do cząstek «absolutnie stabilnych» («długożyciowych») zalicza się także leptony, wśród których są neutrino oraz elektrony. Elektron nawet przy bardzo wysokich energiach nie ujawnia swych rozmiarów ani struktury wewnętrznej. Mamy w końcu «fundamentalne» kwarki, z których zbudowane są hadrony, a także – «bozon Higgsa». Przy czym trzeba powiedzieć, że fizyczny dowód na to, że cząstki elementarne nie mają własnej struktury, nie istnieje. Założenie o «nieustrukturyzowaniu» danej postaci bytu materialnego ma w fizyce tymczasowy i względny charakter” (Łagosz 2019, s. 250).

¹⁸ Patrz wyżej punkt 2.

¹⁹ Mogłaby tu wprowadzić wątpliwość, czy elementariom musiałyby przysługiwać wszystkie momenty bytowe istnienia absolutnego. Myślę tu o takiej możliwej sytuacji, w której atomy filozoficzne – będąc pierwotne, samoistne i niezależne – musiałyby jednak z istoty swej współwystępować z innymi przedmiotami „atomowymi” w obrębie jednej całości. To jednak trudne byłoby do uzgodnienia z rozważaną wyżej *T**.

bardziej podstawowych elementów – nie są one odwieczne, gdyż powstały w akcie *creatio ex nihilo*. Takie teistyczne rozwiązanie przeczy wprost metodologicznej zasadzie naturalizmu (materializmu) filozoficznego: *ex nihilo nihil fit*, lecz ontologicznie nie może być z góry odrzucone. Stworzenie tych fundamentalnych elementów materii przez Boga automatycznie podważałoby pierwotność bytu materialnego, wykluczając jego absolutność²⁰.

Jeśli zaś odrzucić dwie powyższe sceptyczne supozycje i uznać jednak istnienie elementarów w materialnym wszechświecie, to trzeba się liczyć z tym, że przypisywane im własności znacznie odbiegają od własności „zwykłych” (czytaj: złożonych) przedmiotów materialnych, a nawet – od powszechnie przyjmowanych w materializmie atrybutów materii (jak choćby zmienność, czasowość czy przestrzenność)²¹. To z kolei nasuwa pytanie chociażby o samoistność materii jako domniemanego absolutnego substratu.

4. Istnieją pewne zasadnicze powody, dla których fizyczny wszechświat (byt materialny w sensie kolektywnym) nie może być uznany za istnienie absolutne

Z materialistycznego punktu widzenia fizyczny wszechświat jest jedyną rzeczywistością, co implikuje jego samodzielność i niezależność. Jednakże problem pojawia się z pozostałymi dwiema charakterystykami bytu (istnienia) absolutnego – z samoistnością oraz pierwotnością.

W fizycznym wszechświecie doświadczamy przynajmniej dwóch fenomenów, które trudno jest nam wytłumaczyć odwołując się do właściwości materii oraz rządzących nią prawidłowości. Myślę tu o fenomenie świadomości oraz – stanowiącej warunek odpowiedzialności moralnej i prawnej²² – wolności ludzkiej woli. Przy czym przez wolność nie należy rozumieć niezeterminowania ludzkich wyborów lub czynów, lecz fakt, że determinuje je rozum odwołujący się do wartości, a nie same tylko „ślepe” siły przyrody.

Jeżeli chodzi o świadomość (mentalność), to problem polega na tym, że – chociaż znamy dobrze różne wertykalne zależności między stanami układu nerwowego (w szczególności mózgowia)²³ a różnymi przejawami życia umysłowego – nie znamy mechanizmów, które „wytwarzają” świadomość; nie wiemy, na jakiej zasadzie czysto materialne (fizjologiczne) stany rzeczy skutkują świadomym (fenomenologicznym) przeżyciem. Inaczej mówiąc, nie

²⁰ O czym piszę w następnym punkcie.

²¹ Przywodzą one raczej na myśl przedmioty z Wittgensteinowskiego *Traktatu*.

²² Będącej fundamentem życia społecznego.

²³ Czy też – ujmując rzecz ewolucyjnie – między stopniem rozwoju układu nerwowego.

Czy materialny wszechświat spełnia Ingardenowskie kryteria istnienia absolutnego? 171

znamy mechanizmów transformacji tego, co fizyczne, w to, co psychiczne²⁴. Ogólnie tylko stwierdza się, że do „rozbłysku” świadomości potrzebne są niezwykle złożone sieci neuronalne, których to imitacje próbuje się nawet tworzyć w modelach sztucznej świadomości – do tej pory bez skutku. O ile „mapa mózgu” jest dość dobrze rozpoznana, a jej poszczególne obszary coraz precyzyjniej są korelowane z określonymi stanami świadomości, o tyle natura związku tego, co mentalne, i tego, co fizyczne, pozostaje tajemnicą. Opierając się na empirii, która nie ujawnia życia świadomego poza podłożem fizycznym (neuronalnym), w nauce utrzymuje się zwykle silną tezę o superweniencji: nie ma zmian w szeregu mentalnym bez zmian w szeregu fizycznym. Nie potrafimy jednak wykazać, jak określone stany neuronalne wytwarzają świadomość – tak jak z kolei potrafimy pokazać, jak nerki „produkują” mocz, a wątroba – żółć. Reakcje chemiczne, które uczestniczą w tych ostatnich procesach, są fizjologom dobrze znane, a same „produkty” należą do tego samego poziomu ontycznego, co wytwarzające je organizmy (organy) – są materią. W przypadku układu nerwowego i świadomości mamy zaś radykalne zerwanie: poziom fizyczny (fizjologiczny) przechodzi w fenomenologiczny i natura tego przejścia pozostaje w swej istocie nierozpoznana. „Cezura ontyczna” polega tu m.in. na tym, iż to, co fizyczne, nie stanowi substratu (budulca) dla tego, co psychiczne. To ostatnie nie jest określonym uformowaniem materii. Skoro zaś nie znamy mechanizmu wytwarzania świadomości i jest wysoce prawdopodobne – ze względu na wskazane wyżej „pęknięcie ontyczne” – że go nigdy nie poznamy, to możemy przypuszczać, że świadomość jest charakterystyką pewnych elementów tego świata, która pochodzi spoza niego.

Tu wszakże pojawia się problem ze świadomością zwierząt. Przypuszczamy – choć nie istnieje fenomenologia np. psia²⁵ – że zwierzęta wyższe także odczuwają, miewają przeczucia, przedstawiają (percypują i wyobrażają) określone treści. Zdaje się, że – przynajmniej w zakresie percepcyjno-emocjonalnym – różnica między świadomością zwierzęcia i człowieka to jedynie kwestia stopnia. Jeśli zaś tak, to nie tylko świadomość człowieka jest zagadką, lecz zwierzęcia także. Przedstawienie swojego pana, jakie zapewne posiada pies, także ma się nijak do neuronów budujących jego mózg (w sensie, że nie są one efektywną składową tego przedstawienia, jego „substancją”). Jeśli zatem ktoś sugerowałby, że ludzka świadomość nie powstała na drodze naturalnej, to to samo musiałby stwierdzić o świadomości zwierząt. Dlaczego jednak Bóg – domniemany dawca świadomości – zechciał ustąpić świadomości i obok – obdarzonej wysokim stopniem samoświadomości i kompetencją moralną – duszy rozumnej stworzył dusze li

²⁴ A może mają rację idealiści-spiryualiści i ta transformacja przebiega odwrotnie?

²⁵ Mimo że modeluje się np. sposoby widzenia rzeczywistości przez zwierzęta, to są to jednak hipotetyczne konstrukcje, a nie wewnętrzne i bezpośrednie przeżycia tego, jak widzi świat np. pies.

tylko impulsywne i pożądlive, trudno zrozumieć²⁶. Stopniowalność zjawiska (samo)świadomości łatwiej chyba zrozumieć przedstawiając je jako efekt naturalnej ewolucji: świadomość ma różne stopnie, gdyż jest naturalnym produktem stopniowego rozwoju coraz bardziej skomplikowanych układów nerwowych²⁷. Przy czym tajemnica, jak układy cząstek materialnych (niezwykle złożone sieci neuronowe) generują fenomeny świadomości, wciąż pozostaje. I to „pęknięcie” między poziomem fizycznym a fenomenologicznym zdaje się być trwałe.

Opozycyjnymi do powyższego, nieredukcjonistycznego rozumienia świadomości pozostają wszelkie redukcjonizmy, jak np. „teorie identyczności” (identyczności typów lub zdarzeń), które identyfikują świadomość (umysłowość) z elementami centralnego układu nerwowego (przede wszystkim mózgu), sprowadzając fenomeny psychiczne do epifenomenów bez ontologicznego znaczenia. Przy takim podejściu powyższa argumentacja traci sens. Tyle tylko, że jest to podejście błędne, gdyż utożsamia z sobą coś, co „utkane” jest z zupełnie odmiennej „materii” (żadna cząsteczka materialnego bytu nie stanowi treści czy budulca świadomości), przecząc tym samym obiektywności doświadczenia fenomenologicznego. Teorie identyczności wikłają się ponadto w poważne problemy wewnętrzne: ponieważ relacja identyczności jest symetryczna, trudno z góry przesądzać, co jest tym, co redukowane, a co – „reduktorem” (tym, do czego redukujemy). Koncepcje te ratuje w tym wypadku tylko arbitralne w gruncie rzeczy założenie, że świat fizyczny jest pierwotny, a doświadczenie zmysłowe bardziej podstawowe niż – odpowiednio – rzeczywistość świadomości i doświadczenie fenomenologiczne²⁸.

Odnosnie zaś do zjawiska wolności – jako obecnego w materialnym wszechświecie – trzeba powiedzieć, że jego realność narzuca się nam z nie mniejszą chyba „siłą fenomenologiczną” niż istnienie świadomości. Mimo to nasza pewność co do istnienia świadomości wydaje się być mocniej ugruntowana teoretycznie. Pokazał to dobitnie Kartezjusz swym metodycznym wątpleniem, które zatrzymało się właśnie na istnieniu świadomości. W to, że ja istnieję jako jaźń myśląca, nie można zwątpić; w to wszakże, że działam jako wolna wola – można. W każdym razie idea wolnej woli ma silną opozycję

²⁶ Choć można próbować spekulować w tym względzie na różne sposoby – wskazując np. na zachowanie pewnej ciągłości ontycznej.

²⁷ Trzeba też powiedzieć, że w ewolucyjnym ruchu wszechświata istniał okres, w którym – zgodnie z ujęciem naukowym – nie było świadomości. To jednak nie podważa istotowego powiązania bytu materialnego ze świadomością (duchowością), gdyż – po pierwsze – można przypuszczać, że idzie tu o lokalny brak świadomości (brak świadomości w „naszym” świecie – w naszej, powiedzmy, metagalaktyce, a nie wszędzie, tj. także we wszystkich innych światach). Po drugie zaś i w odniesieniu do „naszego” świata: rzecz należy rozpatrywać raczej diachronicznie, tj. łączyć ze sobą przeszłość i terażniejszość w obejmującą je obie jedną aktualność.

²⁸ W sprawie krytyki teorii identyczności oraz wszelkich naturalizmów i redukcjonizmów patrz np. Łagosz 2016, s. 18–22.

Czy materialny wszechświat spełnia Ingardenowskie kryteria istnienia absolutnego? 173

w postaci filozoficznego oraz naukowego determinizmu. I to obojętne, czy mamy tu na uwadze skrajny determinizm jednoznaczny czy statystyczny (indeterminizm standardowej wykładni mechaniki kwantowej), gdyż tak jak ten pierwszy wolności nie dopuszcza, ten drugi jej wcale nie umożliwia. Wolność ludzka nie może polegać bowiem na „przypadkowości” (czytaj: „statystyczności”) „kwantowych przeskoków”, które miałyby pociągać za sobą odpowiednie skłonności woli jako w gruncie rzeczy „bierne powidoki” (szczególny przypadek epifenomenalizmu), lecz na autonomii decyzji, np. decyzji moralnej. Przypisujemy sobie wolność, gdyż mamy nieodpartą intuicję tego, że poza determinacją naturalną, która ma swoje ośrodki w różnych „punktach” przyrody, sami jesteśmy ośrodkiem decydowania i działania, które się w nas poczyna. I to poczyna nie jako przeniesione za pomocą jakichś „pasów transmisyjnych” z przyrody na nas, lecz jako autentyczne zapoczątkowanie czegoś nowego w nas samych, czegoś pozaprzyrodniczego (supranaturalnego) (patrz Guardini 1995, s. 19). Jest to początek poza wszechobecnymi w naturze łańcuchami powiązań przyczynowych. Są to wprawdzie przesłanki natury fenomenologicznej, co nie znaczy jednak – subiektywne; mają one bowiem charakter powszechny i uniwersalny²⁹. Taka pierwotna inicjatywność zawsze może być kwestionowana na zasadzie: „myślą, że mogą, gdyż nie wiedzą, że muszą”. Wielu było myślicieli, którzy próbowali odebrać człowiekowi wolność. Należał do nich Spinoza ze swym absolutnym determinizmem, ale też np. Sigmund Freud, który nasze przytomne, świadome życie potraktował jako ledwie wierzchołek góry lodowej – przejaw potężnych i mrocznych sił instynktowo-libidinalnych, kierujących niejako „od dołu” naszym postępowaniem. Czy wyznaczających go jednak bez żadnej reszty? Chcąc utrzymać swą godność istot wolnych i odpowiedzialnych, wierzymy, że nie – że „wierzchołek” ma – w pewnym przynajmniej zakresie – zdolność niepodporządkowywania się swej zagłębionej podstawie – ma zdolność naddeterminacji.

Dla jednych wolność człowieka jest złudzeniem, a dla innych – twardym faktem lub nieodpartym poczuciem czy wiarą. Jedno jest pewne: jeśli jest to poczucie, to dogłębne i fundamentalne dla naszej egzystencji indywidualnej i społecznej. Uznanie rzeczywistości ludzkiej wolności – jako postulat praktyczny – stanowi warunek *sine qua non* zasady odpowiedzialności, która z kolei jest fundamentem społecznego bytowania człowieka. Trzeba też wziąć pod uwagę i to, że jeśli wolność ludzka miałaby być tylko złudzeniem, to nie byłoby to skutek samej tylko niewiedzy, lecz – jak pisze Romano Guardini – byłoby to złudzenie „o charakterze konstytutywnym” (Guardini 1995, s. 128), czyli takie, które utrzymuje nas w stanie zdolności do życia. Ktoś, kto przejrzałby, że – przypuśćmy – jesteśmy tylko bezwolnymi automatami, „doszedłby tym samym do kresu

²⁹ Nawet ci, którzy wierzą w „spinozjańską konieczność”, zachowują się zwykle tak, jakby zakładali, że są wolni.

możliwości bytowania” (Guardini 1995, s. 128)³⁰. Lecz – można by zapytać – czy takie domniemane złudzenie, które wynika z potrzeby fundamentalnej, może być w ogóle złudzeniem? Czy potrzeba, od której zależy „być albo nie być” człowieka jako człowieka, może nie trafiać w środek służący jej zaspokojeniu (faktyczna autonomia ludzkiej woli wobec determinacji czysto przyrodniczej zaspokajają naszą potrzebę postrzegania siebie jako – przynajmniej w pewnym zakresie – wolnych podmiotów)? Trudno przyjąć, że świat jest tak urządzony, iż tworzy „monstrum”, które – po to, aby żyć – potrzebuje fundamentalnej nieprawdy. Czy byt i prawda mogą się tak rozmijać? A może w przypadku potrzeb fundamentalnych (konstytutywnych) „myślenie życzeniowe” ma ontologiczną wagę: potrzeba implikuje istnienie? Czy pragnienie, które właściwe jest organizmom żywym, nie wskazuje na realne istnienie wody? Czy bez wody pragnienie to miałyby bytowe uzasadnienie? Najprostsza bodaj odpowiedzią na powyższe byłaby uwaga, że woda nie dlatego istnieje, że organizmy mają pragnienie, lecz jest dokładnie odwrotnie. Czy zatem to nie nasza faktyczna wolność (możliwość wolności) rozbudza w nas jej pragnienie?

Stawiam hipotezę, że wolność, co do której zakładamy, że jest podstawą odpowiedzialnego ludzkiego działania, „nie z tego świata pochodzi”. Rozumiem przez to, że – opierając się na rozpoznaniu przyrody i prawidłowości deterministycznych (obojętnie, czy będzie to determinizm jednoznaczny, czy statystyczny) – nie jesteśmy w stanie wolności takiej uzasadnić. Człowiek jako część przyrody podlega jej prawidłowościom, dlatego wszelkie tłumaczenie ludzkiej świadomości opierające się na naturze nie jest w stanie rozpoznać wolności. Co więcej, zupełną rację ma Karl Rahner, kiedy twierdzi, że im bardziej psychologia jest radykalna w swej empiryczności, tym mniejszy zakres wolności odkrywa. Jest to, zdaniem teologa, logiczne, gdyż „psychologia empiryczna musi sprowadzać dane zjawisko do innego zjawiska [jako swojej przyczyny, determinanty – M.Ł.] i na tej drodze nie może oczywiście odkryć żadnej wolności” (Rahner 1987, s. 35). Każdy przedmiot występujący w przyrodzie (zdarzenie, zjawisko itd.) ma swoje przyczyny, które przychodzą z zewnątrz; stąd trudno mówić o jego autonomii. Wolna wola zakłada zaś determinację immanentną i dlatego jest autonomiczna. Dla zobrazowania tego stanu rzeczy można odwołać się do dualności, jaką odnajdujemy w metafizyce Leibniza: dusze działają według praw przyczyn celowych, a ciała – według praw przyczyn sprawczych. Stąd „[...] ciała działają, jak gdyby nie było dusz [...], dusze działają, jak gdyby nie było ciał [...]” (Perzanowski 1994, s. 295)³¹.

³⁰ Rozwinięcie tej myśli znajdujemy u Rogera Scrutona, który pisze: „Z punktu widzenia nauk biologicznych wolność również może się wydawać metaforą, lecz pojęcie to narzuca nam samo życie, kiedy próbujemy odnosić się do siebie nawzajem jako ludzi” (Scruton 2020, s. 149).

³¹ Przy czym – jak należałoby może ten wątek uzupełnić – owo „jak gdyby nie było ciał” w przypadku człowieka nie jest nieświadomością ciała i ograniczeń, jakie narzuca ono na nasze działania (pomijam tu ekstremalne stany jakiegś euforycznej ekstazy mogącej dawać poczucie

Czy materialny wszechświat spełnia Ingardenowskie kryteria istnienia absolutnego? 175

Inaczej mówiąc: wolność i odpowiedzialność człowieka nie są zjawiskami naturalnymi. Nie w takim jednak sensie, iż nie przejawiają się w świecie. Zakładamy przecież, że wolne czyny ludzkie mają miejsce w empirycznej rzeczywistości (dlatego np. karzemy przestępców), lecz w takim, że nie są one skutkami określonych zdarzeń naturalnych. Streszczając Guardiniego, można by też powiedzieć tak: fundamentem wolności jest nie materia (fizyczność, biopsychiczność), lecz duch. Jest to wprawdzie duch „uziemiony”, pozostający w związku z ciałem – ludzka dusza – lecz istotowo różny od cielesności (fizyczności, materialności), gdyż niepodlegający bez reszty jej deterministycznym prawidłowościom (por. Guardini 1995, s. 71–73).

Przy czym fakt, że akty naszej woli oraz wypływające z nich czyny źródłowo nie są zdeterminowane naturalnie (przyrodniczo), nie oznacza, iż w ogóle nie są uwarunkowane. Jak zauważa Guardini: „Každy wolny czyn rzeczywiście ma swoje motywy, każdy spełnia się «z takiego czy innego powodu»” (Guardini 1995, s. 102). Motywacja istotnie jest przyczyną (może lepiej byłoby powiedzieć: racją) wolnego czynu. Jeśli chodzi o nasze działania, to mamy do czynienia z całym łańcuchem motywacyjnym – na wzór łańcuchów kauzalnych rządzących światem przyrody. Teolog zakłada jednak, że – w przeciwieństwie do przyczynowości kauzalnej – przyczynowość motywacyjna nie jest przymusowa, a na końcu każdego z takich ciągów motywacyjnych jest wolna decyzja („pierwotne zapoczątkowanie”, Guardini 1995, s. 104): „bo tak chcę” (Guardini 1995, s. 102). Oczywiście można podważać taką interpretację, wskazując, że kolejne motywy czynów i zachowań są determinowane przyczynowo „oddolnie” (neurofizjologicznie) i mają przymusowy charakter; samo zaś pozornie wolne „bo tak chcę” uwarunkowane jest przez podstawowe popędy czy instynkty naturalne. Radykalni redukcjoniści idą właśnie tą drogą, odrzucając realność „wolnej inicjatywy”. Dla Guardiniego jednak tym, co niezawodnie („bezwzględnie”) świadczy o realności tej ostatniej, jest nasza świadomość odpowiedzialności. Nie trzeba dodawać, że redukcjoniści będą uchylali ten argument, wskazując, że samo poczucie odpowiedzialności może być (czy też – jest) złudne – na zasadzie: myślimy, że za cokolwiek odpowiadamy, gdyż nie wiemy, że wszystko, cokolwiek uczyniliśmy, uczynić musieliśmy.

Godząc się jednak na realność wolności, znów trzeba powiedzieć – jak w przypadku świadomości – że występuje ona we wszechświecie fizycznym, a nie jest temu światu immanentna – w takim mianowicie sensie, że wykracza poza naturę rządzącego nim powszechnego determinizmu. Przy czym słusznie zauważa Guardini, że – chociaż zjawiska wolności nie da się uzasadnić do końca prawami logiki – wolność nie jest z logiką sprzeczna (Guardini 1995, s. 67). „Realny świat” zaś nie tylko – zdaniem Guardiniego – nie przeciwstawia się

niezależności, oderwania się od własnego ciała), lecz polega na tym, że mamy poczucie, że to nie ciało z jego deterministyczną fizjologią określa nasze wybory i inicjatywy – choć z pewnością może utrudniać ich realizację.

wolności, lecz jest wręcz na nią „nastawiony” (Guardini 1995, s. 67). Sądzę, że to nastawienie świata realnego na wolność należy rozumieć tak, że życie społeczne, którego domeną jest determinacja przez wartości, domaga się uznania wolności ludzkich czynów. Zarazem jednak wolność jest czymś wbrew pozaludzkiemu światu przyrody – przynajmniej takiemu, jaki znamy z ustaleń nauk przyrodniczych.

5. Zakończenie – wniosek

Jeśli takie realne fenomeny występujące w obrębie materialnego wszechświata, jak świadomość oraz wolność (przejawy ludzkiej duchowości), nie tylko nie są do tej pory fizykalnie wyjaśnione, ale także – jak można by przypuszczać, biorąc pod uwagę ich istotową odmienność – są zasadniczo niewyjaśnialne, to należałoby uznać³², że materialny wszechświat wraz z „uziemiałą w nim wolną duchowością” nie jest bez reszty sam w sobie immanentnie określony – nie w sobie samym ma swój fundament bytowy. Innymi słowy: materialny wszechświat zawiera w sobie coś, czego sam z siebie nie „tłumaczy” (czytaj: nie konstytuuje, nie determinuje), a co może być interpretowane jako przynależne do innej niż materialna zasady. Te „pierwiastki obce” – choć we wszechświecie obecne – transcendują zasady, jakimi on się rządzi – z zasadą determinizmu przyczynowego na czele. To podważa samoistność wszechświata. Biorąc zaś pod uwagę transpozycję uznawaną przez Ingardena implikacji: *jeśli przedmiot jest bytowo pierwotny, to jest samoistny*³³, trzeba przyjąć, że fizyczny wszechświat nie jest pierwotny³⁴, czyli nie istnieje koniecznie, będąc z istoty swej wytworzony przez inny byt. To zaś wystarczy, aby stwierdzić, że wszechświat materialny nie istnieje w sposób absolutny³⁵.

Jeśli zaś chodzi o naturę bytu, przez który wszechświat miałby być wytworzony, to – ponieważ na uwadze mamy cały materialny świat (wszystkie przedmioty i zjawiska fizyczne, jakie istnieją) – musiałby to być byt niematerialny – niematerialny, czyli duchowy. Ponieważ zaś trudno jest utrzymywać, iż wszystko w rzeczywistości jest względne, to można przypuszczać, że bytem absolutnym jest Duch.

³² Przynajmniej dopóty, dopóki wyjaśnień takich nie otrzymamy.

³³ W sformułowaniu filozofa implikacja ta brzmi tak: „Przedmiot bytowo pierwotny musi być zarazem samoistny”.

³⁴ Wspomniana transpozycja ma postać: „Jeśli nieprawda, że przedmiot jest samoistny, to nieprawda, że jest on pierwotny”.

³⁵ Inaczej mówiąc: w fizycznym wszechświecie istnieje dwóch „obcych pasażerów”, świadomość oraz wolność – o ile rzeczywiście jesteśmy wolni. To ich obecność każe nam podważać jego samoistność oraz pierwotność, a tym samym absolutność. Materii najwyraźniej czegoś brak, aby w oparciu o nią (o jej własności i prawidłowości, jakie nią rządzą) uzasadnić wszystko to, co zdarza się w obrębie materialnego wszechświata.

Bibliografia

- Guardini R. (1995), *Wolność – łaska – los. Rozważania o sensie istnienia*, przeł. J. Bronowicz, Kraków: Znak.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa: PWN.
- Łagosz M. (2016), *O świadomości. Fenomenologia zjawisk umysłowych*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Łagosz M. (2019), *Ontologia. Materializm i jego granice*, Kraków: Universitas.
- Perzanowski J. (1994), *Teofilozofia Leibniza*, w: G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Znak.
- Rahner K. (1987), *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Scruton R. (2020), *O naturze ludzkiej*, przeł. T. Bieroń, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

M a r e k Ł a g o s z

Does the material universe satisfy Ingardenian criterions of absolute existence?

Keywords: *absolute existence, consciousness, free will, (in)dependence, relative existence, (un)autonomy, (un)precedence, (un)selfcontainedness*

The concept of the existence of the absolute being can be characterized by four criteria which correspond to four existential aspects of the ultimate reality. In volume one of the *Controversy over the Existence of the World* Roman Ingarden argues that the absolute being is to be characterized as self-sustained, primary, self-activated and independent. When some general remarks are put aside, the article focuses on arguments that have been adduced by the author in support of three claims. (1) Ingarden accepts the existence of the absolute being and flanks it by additional seven kinds of relative beings. The author finds the abundance supernumerary in the material world. (2) No material (or physical) object possesses properties (or existential moments) that belong to the absolute being. (3) There are fundamental reasons which exclude the possibility that the physical world (the manifold of all material objects) can be identified with the absolute being (absolute existence).