

KAROL TARNOWSKI

Zagadnienie Boga w *Sporze o istnienie świata* Romana Ingardena

I. Założenia

Zagadnienie Boga w *Sporze o istnienie świata* – głównym dziele Romana Ingardena, najwybitniejszego polskiego fenomenologa – nie doczekało się chyba, jak dotąd, swego komentatora. Stanowi ono jednak dla *Sporu* w istocie zagadnienie centralne, choć Ingarden odkładał jego tematyczną analizę, a nawet jego wyraźne postawienie, do dalszych, nigdy nienapisanych części książki. Przypomnijmy najpierw wyjściowe założenia *Sporu*. Są one z grubsza dwojakiej natury.

1) Jest to najpierw transcendentálny sposób rozważania problemu istnienia świata. Punktem wyjścia jest stwierdzenie, wynikające z analizy przeżyć świadomych, zasadniczo odmiennego sposobu dania tzw. świata zewnętrznego i samych tych przeżyć. Odmienność ta od czasu co najmniej Kartezjusza oznacza zarazem różnicę w pewności co do istnienia świata i świadomości, przy czym świadomość rozumiana jest jako czysta świadomość, taka, jaka dana jest w „spostrzeżeniu immanentnym”, różnym od „spostrzeżenia wewnętrznego” dotyczącego tego, co psychiczne. Według Edmunda Husserla spostrzeżenie zewnętrzne i spostrzeżenie wewnętrzne stoją po tej samej stronie tego, co w stosunku do czystej świadomości transcendentne i co nie może być nigdy dane z wystarczającym stopniem pewności, wykluczającej powątpiewanie o „faktycznym” istnieniu zarówno „realnego” świata zewnętrznego, jak powiązanych z tym światem przeżyć psychicznych. Za to „czysta”, lecz przecież koniec końców ludzka świadomość urasta tu do rangi epistemologicznego absolu-tu. Tak czy owak, ta zasadnicza asymetria powoduje, że można zapytywać

o to, czy to, co realne, w przeciwieństwie do czystej świadomości, w ogóle faktycznie istnieje. Zagadnienie to nabiera więc sensu jedynie w świetle opartego na tradycji kartezjańskiej filozofowania, które Ingarden nazywa „transcendentalnym sposobem rozważania istnienia świata”¹. Ingarden jednak od początku zadaje pytanie, czy transcendentalny punkt wyjścia jest w ogóle adekwatny do rozstrzygnięcia sporu, który określa także jako spór między idealizmem a realizmem.

2) Założenie drugie – na pozór czysto interpretacyjne – dotyczy rozumienia przez Ingardena transcendentalizmu Husserla. Ingarden uważa bowiem, że Husserl kontynuuje w gruncie rzeczy drogę Kartezjusza i że konstatacja różnic w sposobie dania świadomości i świata prowadzi go od zagadnień epistemologicznych do metafizycznych. Tymczasem wydaje się – na co zwracano wielokrotnie uwagę – że zainteresowania Husserla szły w całkiem odmiennym kierunku, podczas gdy to właśnie zainteresowania samego Ingardena mają od początku charakter metafizyczny. Otóż według Ingardena – powtórzmy – w transcendentalnym rozważaniu przechodzi się od analiz sposobu doświadczenia świata, a więc od zagadnień epistemologicznych, do stwierdzeń o faktycznym istnieniu lub nieistnieniu świata, które należą do wypowiedzi metafizycznych. Tymczasem – to jest zdanie Ingardena – w przejściu tym uwikłane są niewyeksplikowane twierdzenia ontologiczne, mianowicie takie, które nie przesądzając o tym, co faktycznie istnieje, dotyczą możliwości różnych sposobów istnienia, różnych typów formy bytów, wreszcie różnego rodzaju treści (czyli „materii”), składających się na różne dziedziny bytów. Ponieważ dziedzina ontologii dotyczy tych „czystych możliwości”, które w pewien sposób rozstrzygają o tym, co może, a co nie może faktycznie zaistnieć, zbadanie zagadnień ontologicznych może nam pomóc w decyzji co do trafności naszego zdroworozsądkowego mniemania o tym, że dane nam w doświadczeniu fenomeny tego, co realne, są realne faktycznie, są tym, za co się podają.

Stanowiące zawartość *Sporu* badania ontologiczne, których Ingarden zdołał ukończyć jedynie część egzystencjalną i formalną, mają ogromną zaletę. Mają one jednak, wobec powziętych tu wstępnych założeń, równocześnie pewną wadę. Badania te, krystalizujące się w wykrywaniu

¹ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1962, s. 24.

„czystych związków koniecznych”, stanowiących zawartość pewnych idei, nie przesądzają niczego definitywnie o tym, co faktyczne, a tylko rozstrzygają o tym, co jest możliwe, czy też dopuszczalne. Wskutek tego z jednej strony pozwalają uwolnić się od pośpiesznego przenoszenia danych doświadczenia na twierdzenia metafizyczne, z drugiej strony pozostawiają nas wciąż bezradnymi wobec pytania o to, czy w ogóle coś poza świadomością istnieje. Ingarden dzieli bowiem wraz z transcendentalistami przekonanie, „z pewnych określonych powodów, których tu nie można przytaczać”², o niepowątpiewalności istnienia świadomości. Wszystkie zatem twierdzenia na temat jakichkolwiek transcendensów mówią nie na ich temat, lecz na temat zawartości ich idei, nie mogą więc przemienić się w żadne twierdzenia metafizyczne. Dotyczy to więc także – i ponieważ *a fortiori* – Boga, którego jedynie idealna możliwość i to w bardzo ograniczonym stopniu, jest w *Sporze* rozważana.

Jednakże fakt, że w tak rozumianym projekcie badawczym bierze Ingarden pod uwagę – jak się okaże – idealną możliwość Boga, już pociąga za sobą pewne założenia, bardzo interesujące, ale niekoniecznie oczywiste. Po pierwsze, wydaje się on skłaniać do przypuszczenia, że taka idea może w ogóle „istnieć”, co oznacza, że nie jest ona wewnętrznie sprzeczna. Po drugie, mogłoby to oznaczać, że można mieć do czynienia z jakąś, choćby mglistą, filozoficzną ideą, a nie tylko pojęciem, czy wręcz nazwą Boga, zanim wykaże się jego faktyczne istnienie. Mogłoby być to szczególne, idealne *a priori*, którym musielibyśmy się ewentualnie kierować, aby móc w ogóle w doświadczeniu metafizycznym lub na jego podstawie mieć do czynienia z faktycznym odpowiednikiem tej idei. Wydaje się to stanowić wyzwanie zarówno dla tomizmu, który wszelkie takie idealne *a priori* neguje, jak i dla każdej skrajnej postaci teologii negatywnej. Metodyczna przezorność Ingardena zabrania mu jednak jakichkolwiek daleko idących wniosków, nie jest bowiem powiedziane, że zawartości idei Boga (której „materialna” zawartość nie jest zresztą w ogóle w *Sporze* wprost rozważana) odpowiada „faktyczna” istota Boga i że istota ta jest dla nas, ludzi, jakkolwiek bądź poznawalna. Problem ten może być dopiero rozwiązany w metafizyce, która zawiera sądy egzystencjalne, a zarazem konieczne; konieczne, bowiem

² Tamże, s. 23.

dopiero gdy w sądzie istnienie pewnego przedmiotu zostanie pojęte jako takie, które albo samo w sobie jest konieczne, albo też stoi w pewnym związku z bytem z istoty swej koniecznym, z którego daje się w sposób zrozumiały wywieść jako ze swej ostatecznej zasady, wówczas dopiero mamy do czynienia z metafizycznym sądem egzystencjalnym³.

Jak widać, Bóg rysuje się u Ingardena od początku, podobnie jak w całej tradycji europejskiego racjonalizmu, jako absolut racjonalności.

2. Bóg w ontologii egzystencjalnej

Jak się łatwo domyślić, ontologia egzystencjalna ma szczególne znaczenie dla ewentualnej ontologii Boga ze względu na Ingardenowskie określenie Boga w metafizyce (którą ontologia ma jedynie przygotowywać) jako „bytu z istoty swej koniecznego” i który miałby uzasadniać faktyczne istnienie świata. Pojęcie istnienia wydaje się tu zatem kluczowe.

Na początku ontologii egzystencjalnej pojawiają się dwa założenia. Pierwsze z nich głosi, że

istnienie lub sposób istnienia jest zawsze istnieniem lub sposobem istnienia czegoś, nigdy zaś czymś dla siebie odosobnionym [...]. Istnieje jedynie idea istnienia czegoś (tak lub inaczej), w szczególności idea istnienia czegoś realnie istniejącego (w szerokim tego słowa sensie)⁴.

Oznacza to, że w ontologii egzystencjalnej punktem wyjścia jest od razu podstawowe zdwojenie – niedalekie od tego, które Martin Heidegger nazwie różnicą ontologiczną – między byciem a bytem, a które Ingarden przechyła w szczególnym kierunku: związku między sposobem istnienia a przedmiotem, który w tym sposobie istnieje. Owo przedmiotowe „coś”, co istnieje tak czy inaczej, to pierwotnie pewna możliwa do wykrycia w „koniecznościowej” idei i do jasnego pomyślenia treść, która podlega pewnym podstawowym i wspólnym, jak się wydaje, dla wszelkich

³ Tamże, s. 61n.

⁴ Tamże, s. 79.

treści prawidłom ontologicznym i logicznym. Nie będzie więc u Ingardena miejsca na paradoksalne i niejasne, ale być może niezastąpione „idee graniczne” Boga, takie jak „Transcendencja” Karla Jaspersa czy „Samoistne Istnienie” Tomasza z Akwinu. Na temat tego ostatniego pojęcia Ingarden wypowie się *expressis verbis* negatywnie.

Założenie drugie dotyczy świadomego przesunięcia problematyki istnienia na problematykę sposobów istnienia. W słynnej analizie istnienia lampy, która wyobraźniowo ulega unicestwieniu, owo tak istotne dla doświadczenia istnienia wypatrzenie go poprzez zestawienie z nicością prowadzi do definicji sposobu istnienia: „Ogół tego, co (istniejącą lampę) w ten sposób od nieistniejącej lampy różni, nazywam jej sposobem istnienia”⁵. Przesunięcie to, usprawiedliwione poniekąd ukazującym się tu również szczególnym, czasowym „sposobem istnienia”, pozwala Ingardenowi na pozostawanie konsekwentne na poziomie ontologii, ale zarazem wzmacnia w odniesieniu do Boga to, co można by za tomistami nazwać „esencjalistycznym” podejściem, unikającym na korzyść badania konstrukcji idealnych, analizy pewnych źródłowych, być może nie do końca możliwych do „esencjalizacji”, doświadczeń.

Ontologia egzystencjalna obejmuje, jak wiadomo, dwie główne grupy zagadnień. Pierwsze: tzw. momenty bytowe i zachodzące między nimi zależności; drugie: różne sposoby istnienia, w szczególności sposoby istnienia przedmiotów czasowych. Omówię pokrótce obie te grupy w zastosowaniu do problemu Boga.

2.1. Momenty bytowe

Momenty bytowe to cztery pary uzupełniających się przeciwieństw: pierwotności i pochodności, samoistności i niesamoistności, niezależności i zależności, samodzielności i niesamodzielności. Wprowadzenie ich jest konieczne ze względu na niejasności dotyczące relacji między czystą świadomością a światem realnym, który w podejściu transcendentalistycznym uważa się raz za pochodny od świadomości, raz za zależny (tj. potrzebujący jej do swego dalszego istnienia), innym razem za niesamoistny (tj. mający w świadomości swój fundament bytowy), to

⁵ Tamże, s. 87.

wreszcie niesamodzielny (czyli zmuszony do pozostawania z nią w obrębie jednej całości).

Dla ewentualnej idei Boga kluczowy wydaje się najpierw moment bytowej pierwotności.

Przedmiot jest bytowo pierwotny, jeżeli z istoty swej nie może być wytworzony przez żaden inny przedmiot. O ile w ogóle istnieje, to tylko dlatego, że z istoty swej nie może nie być. [...] O ile w ogóle istnieje tego rodzaju istota, to tego bytu własna istota zmusza go do istnienia, w sobie samym więc zawiera niejako gwarancję swego istnienia. Stąd wynika, że o ile istnieje, nie może być unicestwiony przez żaden inny przedmiot, czyli że jest bytowo trwały⁶.

Ingarden mówi tu także od razu o wieczności przedmiotu pierwotnego bytowo, to znaczy że musiałyby być on „bez początku i bez końca”. Może być on źródłem istnienia innych przedmiotów, ale sam nie ma żadnego źródła bytu poza sobą, ma bowiem we własnej istocie absolutne uzasadnienie swego bytu⁷. W przeciwieństwie do niego „przedmiot jest bytowo pochodny, jeżeli w swej istocie jest taki, że istnieć może tylko z wytworzenia przez inny przedmiot”⁸. Przedmiot bytowo pochodny ma zatem źródło swego istnienia w jakimś innym przedmiocie⁹. Ingarden dodaje tu trzy ważne myśli:

1) Bytowa pochodność przedmiotu jest związana z jego „materialną” istotą, czyli z jego treściowym „co”. To ona jest taka, że

sama z siebie [...] nie wymusza istnienia przedmiotu nią obdarzonego, który przeto może, ale nie musi istnieć. [...] Na to, żeby istniał, potrzeba jakiegoś poza nim leżącego czynnika, który by go stworzył¹⁰.

2) Bytowa pochodność jest takim charakterem bytowym, w którym zaznacza się niedoskonałość istnienia. Nie tylko przedmiot taki musi mieć w czymś innym źródło swego istnienia, ale ma on skutek swej pochodności

⁶ Tamże, s. 102.

⁷ Zob. tamże, s. 128.

⁸ Tamże, s. 102n.

⁹ Zob. tamże, s. 129.

¹⁰ Tamże.

ułomność czy kruchość istnienia, co oznacza, że zawsze może on przestać istnieć. Jak zobaczymy, świat realny taką kruchością się charakteryzuje.

3) Pojęcie bytowej pochodności zawiera pewien wskaźnik na przedmiot, od którego pochodzi dany przedmiot bytowo pochodny, wskaźnik zresztą mniej lub bardziej określony¹¹. Oznacza to, że jeżeliby „udało się o pewnym przedmiocie x stwierdzić, że istnieje i jest bytowo pochodny, to istnieje również jakiś przedmiot bytowo pierwotny, będący źródłem istnienia przedmiotu x ”¹². Korelacja ta ma charakter ścisłej konieczności¹³.

Ingarden uważa zatem, że jeżeli transcendentalizm mówi o pochodności świata w stosunku do świadomości, to powinien dysponować ideą nie-pochodności, czyli pierwotności, i dopiero następnie zastanawiać się, czy czysta świadomość dana w doświadczeniu immanentnym idei tej odpowiada. Zdając sobie sprawę z metafizycznych obciążeń tego momentu bytowego, chce go tymczasem odciążyć od skojarzeń z boskością, tzn. tym „co w ten sposób istnieje lub może istnieć”¹⁴. Lecz jest oczywiste, że analizy pierwotności i pochodności zarysowują możliwość pewnego racjonalnego, zhierarchizowanego uniwersum, w którym na podstawie określonych kryteriów można odczytać z tego, co bytowo kruche, jego pochodzenie od jakiegoś absolutu.

Pomiędzy tym, co pierwotne, a tym, co pochodne, nie może zachodzić według Ingardena związek przyczynowy, który nie jest tym samym co związek „wystarczającego uwarunkowania”. Wśród kilku niezbywalnych własności związku przyczynowego znajdują się bowiem dwa, które przesądzają o tym, że związek ten może mieć miejsce jedynie wewnątrz realnego świata. Jednym z nich jest czasowość tego związku, tzn. fakt, że może on mieć miejsce jedynie między procesami i zdarzeniami, co zakłada – jak się okaże – że oba człony tego związku są bytowo pochodne. Drugim jest fakt, że przyczyna jest z istoty czynnikiem aktualizującym pewną empiryczną możliwość, tkwiącą już wewnątrz świata.

Zarówno więc ona sama niejako „zastaje” pewien „świat”, w obrębie którego może się dokonać, jak też i skutek przez nią wywołany stanowi jeden z elemen-

¹¹ Zob. tamże, s. 131.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 132.

¹⁴ Tamże, s. 105.

tów tegoż świata. [...] Związek przyczynowy jest tedy pewnym związkiem wewnątrz-światowym¹⁵.

Ingarden nie tai zresztą, że bliższe określenie związku między tym, co pierwotne, a tym, co pochodne, nie jest bynajmniej łatwe.

Trzeba jeszcze wspomnieć pokrótce o dwu ważnych dla nas momentach bytowych: bytowej samoistności oraz bytowej niezależności i ich przeciwieństwach.

1) „Coś istnieje samoistnie [...] jeżeli ma samo w sobie swój fundament bytowy. Ma zaś w sobie taki fundament, jeżeli samo w sobie jest immanentnie określone. Coś istnieje niesamoistnie [...] jeżeli swój fundament bytowy ma nie w sobie samym, lecz w czymś innym”¹⁶. Ingarden ma tu na myśli przede wszystkim to, że własności przedmiotu albo „budują” go w sposób rzetelny (jak dzieje się to w przedmiotach realnych: w tym oto drzewie), albo też są mu jedynie intencjonalnie przypisane (jak w drzewie z obrazu Salomona van Ruysdaela); przedmioty niesamoistne zdane są na ludzką świadomość, samoistne są na nią poniekąd niewrażliwe. Otóż bytowa pierwotność pociąga za sobą bytową samoistność – nie można pomyśleć pierwszej, nie pomyślawszy drugiej. Ale nie odwrotnie i jest to bardzo istotne. Gdyż niektóre przedmioty naszego otoczenia wydają się samoistne, choć zarazem pochodne. Oznaczałoby to, że nie mogą być one wytworem ludzkiej świadomości intencjonalnej, co nie wyklucza, że są wytworem jakiejś absolutnej świadomości stwórczej.

2) Wreszcie przedmiot bytowo niezależny to taki, który „wymaga z istoty swej dla swego istnienia – i to w sensie dalszego istnienia, pozostawania w bycie, nie zaś w sensie powstania – istnienia jakiegoś innego przedmiotu bytowo samodzielny”¹⁷. Przedmiot bytowo pierwotny musi być oczywiście również niezależny, ale pochodny przedmiot samoistny nie musi być koniecznie zależny. Sprawa relacji między pierwotnością, pochodnością i zależnością w odniesieniu do świata względem Absolutu nie jest do końca wyjaśniona. Ale Ingarden zdaje się wyrażać sceptycyzm wobec chrześcijańskiej idei *creatio continua*, pisząc, iż tak daleko idąca zależność świata od Boga świadczyłaby raczej o ograniczoności niż

¹⁵ Tamże, s. 126.

¹⁶ Tamże, s. 94.

¹⁷ Tamże, s. 139.

o nadmiarze mocy Boga, którego stworzenia nie byłyby zdolne do w pełni niezależnego istnienia¹⁸.

Opierając się na wymienionych momentach bytowych, konstruuje Ingarden korelatywne idee bytu absolutnego i bytu względnego. Byt absolutny musiałby charakteryzować się równocześnie samoistnością, pierwotnością, samodzielnością i niezależnością. Stanowiłby w ten sposób pewne konieczne do pomyślenia „*optimum* bytowe”: „coś, co istniałoby w ten sposób, byłoby [...] najbardziej niezawisłe od wszelkich innych jestestw: mogłoby w ten sposób istnieć, nawet gdyby nie istniało nic innego poza nim”¹⁹. Coś, czemu brakowałoby choć jednego z tych momentów, stanowiłoby natomiast byt względny, który jeszcze mógłby mieć osiem różnych wersji, stosownie do różnych kombinacji momentów bytowych wzajemnie między sobą.

2.2. Zagadnienie czasu

Abstrakcyjne rozważania o momentach bytowych i sposobach istnienia wzbogacają się bardzo w ontologii egzystencjalnej o rozważania nad czasem.

Ingarden rozróżnia dwa doświadczenia czasu: jedno ograniczone do terażniejszości, poza którą „rozpościera się nicość przeszłości i przyszłości”, drugie obejmujące także te dwie modalności; czas nie jest w nim po prostu „mocą, która niszczy byt”²⁰. W obu doświadczeniach czasu zdecydowaną przewagę ma terażniejszość, którą charakteryzuje aktowość czy działaniowość, a przez to szczególna „pełnia bytu”, określana przez Ingardena scholastycznym *in actu esse*²¹.

Pod względem stosunku do terażniejszości zachodzą jednak w strukturach czasowych istotne różnice. Pierwsza z nich to różnica między procesami a przedmiotami czasowymi. Podczas gdy procesy konstytuują się jedynie poprzez dodawanie do siebie różnych faz, nie mogąc istnieć naraz całe, przedmioty są właśnie jakby od razu „gotowe”, a ponadto względnie trwałe. Przedmiot, stanowiąc podłoże procesu, nie wyczerpuje się w nim,

¹⁸ Zob. tamże, s. 130 (przypis).

¹⁹ Tamże, s. 144.

²⁰ Tamże, s. 218.

²¹ Tamże, s. 227.

lecz trwa w swej tożsamości. Wygląda więc na to, pisze Ingarden, jak gdyby przedmiot czasowy

był do tego zdolny, żeby nigdy nie tracić aktualności, nie wyjść z aktualnego bytu i nie popaść w przeszłość; jeżeli to przecież czyni, to źródło tego tkwi nie w tym, że jest przedmiotem trwającym w czasie, lecz w jakiejś niedoskonałości, z jakiejś ukrytej w nim, a jednak przysługującej mu ułomności jego materialnej istoty²².

Wehikułem, by tak rzec, owej ułomności są przede wszystkim procesy, które istnieją tylko o tyle, o ile kolejne ich fazy przechodzą z aktualności w nieaktualność, tracąc ową charakterystyczną dla terażniejszości pełnię bytu.

Na tym tle pojawia się możliwość różnicy drugiej: między tym, co absolutne, a tym, co nieabsolutne w stosunku do czasu; różnicy, która określa poprzedni wstępny podział. Różnica ta wydaje się jeszcze dwojaka. Istnieje więc możliwość „aktualności wolnej od czasu (jako ewentualnego doskonalszego sposobu istnienia)”²³. Nasuwa się ona ze względu na wątpliwość, czy przedmiot bytowo pierwotny mógłby być czasowo określony. Następnie jednak, określając bliżej ową ułomność dostępnej nam czasowości jako „szczelinowość aktualności” – to, że „przesuwa” się ona jedynie między przeszłością a przyszłością – pyta Ingarden, czy nie dałoby się pomyśleć (w ślad za Bergsonem) „nieograniczonego rozszerzenia rozpiętości terażniejszości”, tak by „aktualność objęła całą przeszłość i przyszłość”²⁴. Dzięki temu nastąpiłoby nie tyle całkowite wzniesienie się ponad czas, ile raczej jego szczególne aktywne przewyciężenie, w stosunku do którego czasowość „szczelinowa” jawiłaby się jako przejaw „osłabienia aktywności czy pojemności istnienia”.

W tej perspektywie zarysowuje Ingarden wzbogaconą charakterystykę bytu absolutnego, która obejmowałaby: samoistność, pierwotność, aktualność, nieszczelinowość, trwałość, samodzielność i niezależność. Pozostaje jednak dla Ingardena sprawą całkowicie otwartą, czy nie należy postawić znaku równości między czasowością a szczelinowością. Problemem zasadniczym wydaje się tutaj relacja między aktualnością jako

²² Tamże, s. 244.

²³ Tamże, s. 225 (przypis).

²⁴ Tamże, s. 281.

pełnią bytu i teraźniejszością, a więc ostatecznie między bytowością pierwotnością a czasowością w ogóle²⁵.

3. Bóg w ontologii formalnej

Dla naszego zagadnienia ważne wydają się przede wszystkim dwa aspekty formalnej ontologii: zagadnienie struktury przedmiotowej oraz zagadnienie istoty.

Dla Ingardena forma to przede wszystkim tzw. forma pierwsza, a więc „to, co radykalnie niejakościowe, a w czym stoi to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu”. Korelatywnie materia pierwsza to „to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu”²⁶.

3.1. Przedmiot indywidualny

Spośród różnych struktur formalnych wyróżnia Ingarden jako najistotniejszą dla *Sporu* formę pierwotnie indywidualnego przedmiotu samoistnego, przede wszystkim czasowego. Badanie tej formy zestawia z analizami formalnymi idei oraz przedmiotów intencjonalnych, a zwłaszcza dziedziny przedmiotowej, jaką wydaje się być realny świat.

Przedmiot pierwotnie indywidualny ma strukturę podmiotu własności wraz z własnościami; własności podmiotu są jego własnościami. Nie ma własności bez podmiotu, ich nosiciela, ale i odwrotnie, przedmiotu bez własności. Podmiot i jego własności są wzajemnie niesamodzielne i tę strukturę mają wszystkie indywidualne przedmioty samoistne, z Bogiem włącznie – Bóg musiałby być także czymś indywidualnie istniejącym²⁷.

Ingarden wyróżnia szczególnie dwa rysy podstawowej formy samoistnego przedmiotu indywidualnego. Pierwszy z nich to całkowita określoność tego przedmiotu, w przeciwieństwie do „niedookreśloności” przedmiotu intencjonalnego oraz do struktury idei zawierającej „zmiennę”. Samoistny przedmiot indywidualny jest w szczególnym sensie zupełny,

²⁵ Zob. tamże, s. 269n.

²⁶ Tamże, s. 331.

²⁷ Zob. tamże, t. 2, s. 447.

„niczego mu nie brak”. Jest także wskutek tego prosty mimo wielości własności, nie charakteryzuje go owa dwoistość, którą ma przedmiot intencjonalny: tego, czym jest „naprawdę” i tego, za co się „podaje”. Odwrotną stroną tej zupełności jest formalna zamkniętość i formalna skończoność tego przedmiotu.

Właściwość ta nasuwa Ingardenowi pytanie, czy owa formalna skończoność dotyczy z kolei wyłącznie „bytu skończonego”, czy też może dotyczy także „nieskończonego” bytu Boga. I odpowiada z daleko idącą ostrożnością, iż „na pierwszy rzut oka wydaje się, że skończoność, o której mowa, jest tego rodzaju momentem formalnym, który występuje i w tzw. bycie nieskończonym, o ile w ogóle należy o czymś takim mówić”²⁸. Ta bardzo interesująca uwaga rzuca przenikliwe światło na kierunek, w jakim idzie Ingardenowska – nietematyczna skądinąd – interpretacja Boga. Bóg wydaje się do tego stopnia „całkowicie innym” bytem od pozostałych, że właśnie dlatego musi być od nich swoiście formalnie odgraniczony i w tym sensie „skończony”. Ingardena zdaje się bynajmniej nie trapić dyalemat Georga Wilhelma Friedricha Hegla, a także – od innej strony – teologii negatywnej: jak rozumieć nieskończoność, tak by nie okazała się *de facto* skończona przez to, że ją ze skończonością skontrastujemy i przez to jakoś ograniczymy. Ingarden nie bada tu zresztą ani idei nieskończoności, ani materialnej idei Boga, wydaje się jednak, że uważa, iż nie ma nic „gorszego” w formalnej zamkniętości i w tym sensie skończoności Boga, ponieważ to właśnie uniemożliwia mętne pomieszanie go z całością rzeczywistości, z istnieniem rzeczy itp.

Tym, co ogranicza indywidualny przedmiot jako taki, są określające go własności – to dzięki temu, że przysługują one właśnie jemu, między nim a resztą rozwiera się „bytowa przepaść”²⁹. Ponieważ jednak własności w obrębie przedmiotu nie mogą wykluczać się wzajemnie, przedmiot samoistny – i tylko on – podlega ontologicznej zasadzie niesprzeczności i jest czymś na wskroś pozytywnym. To, czym jest, stanowi podstawę zachodzących względem niego negatywnych stanów rzeczy, tego, czym nie jest. W świetle tej koncepcji, która przedłuża bardzo wyraźnie myśl Arystotelesa, a przez niego Parmenidesa, wydaje się wykluczone, by Bóg

²⁸ Tamże, t. 1, s. 363 (przypis).

²⁹ Zob. tamże, s. 388.

Ingardena mógł być czymś w rodzaju *coincidentia oppositorum* Mikołaja z Kuzy, dialektycznym rozwojem idei Hegla czy jakkolwiek postacią ontologicznej „nicości”.

Nie mniej interesujące konsekwencje wynikają z innego rysu struktury formalnej indywidualnego przedmiotu: jako ontologicznie zamknięty jest przedmiot indywidualny także epistemologicznie zakryty. W jakim sensie? W przedmiocie „zakryte jest na zewnątrz zarówno to szczególne formalne przeciwieństwo między własnością i niosącym go podmiotem własności, jak i różnorodność i bogactwo wielu jego własności, które nie ujawniają się na zewnątrz”. Przedmiot indywidualny ujawnia się czasem pierwotnie nie w tym, czym jest naprawdę, w przedmiocie

coś się odsłania, a coś zakrywa, mianowicie w tym wypadku prawdziwa jego natura. [...] Nieraz natura przedmiotu wraz z własnościami jest ukryta w jego wnętrzu³⁰.

Chociaż Ingarden nigdzie nie rozwija tych myśli w odniesieniu do struktury formalnej Boga, to nasuwa się pytanie: czy nie w tej „zakrytości” przedmiotu leży jedna z przyczyn niedostępności poznawczej Boga? I czy byłoby tu nadużyciem mówić o „wnętrzu” jako o formalnej prefiguracji wnętrza podmiotu w znaczeniu duchowo-świadomościowym, wraz z jej *ex definitione* najdoskonalszym spełnieniem, jakim jest Bóg?

Wreszcie samoistny przedmiot pierwotnie indywidualny jest także transcendentny, w sensie „pełni bytu”, to znaczy, że „nieskończona ilość jego własności nie da się wyczerpać w żadnym poznawaniu jego poszczególnych własności, które dokonuje się czy to w poszczególnych aktach, czy też w skończonej mnogości takich aktów”³¹. Jeśli tak jest w przypadku każdego indywidualnego przedmiotu, to tym bardziej w przypadku Boga, który ponadto może charakteryzować się także szczególną transcendentcją poznawczą,

albowiem naturą swą przewyższa wszystko, cokolwiek zdolny jest pojąć rozum ludzki. Transcendentny znaczy tu tyle, co „niepojęty”, dokładniej nie dający się pojąć³².

³⁰ Tamże, s. 366.

³¹ Tamże, t. 2, s. 60.

³² Tamże, s. 61n.

3.2. Zagadnienie istoty

Drugie zagadnienie, które chcę tu poruszyć, to zagadnienie istoty w jej możliwym zastosowaniu do Boga.

Punktem wyjścia są tu rozważania nad „własnościami bezwzględnie własnymi” przedmiotu. Pojęcie to jest przeciwieństwem pojęcia własności nabytych, które zakładają zmienność, a więc i czasowość przedmiotu, co wiąże się ściśle z jego pochodnością. Otóż trzeba móc pomyśleć przedmiot, który byłby zbudowany wyłącznie z własności bezwzględnie własnych. W takim przypadku „o własnościach bezwzględnie własnych można mówić jedynie przy przedmiocie indywidualnym, który jest bytowo pierwotny; jest więc nie tylko «wieczny», ale i taki, że własności bezwzględnie własne [...] nie zostały wytworzone przez żaden czynnik zewnętrzny wobec niego”³³, w przeciwnym razie jego własności byłyby właśnie nabyte. Ingarden dodaje, że byt taki musiałby posiadać takie własności, które stanowiłyby zrab jego bytu, i że to właśnie jego własności bezwzględnie własne stanowiłyby podstawę bytową wszystkich przedmiotów od niego pochodnych. Nie znaczy to, że tylko byt pierwotny ma własności bezwzględnie własne – może je mieć każdy przedmiot, z chwilą gdy już zaistnieje. To nas prowadzi bezpośrednio do zagadnienia istoty, bowiem „własności bezwzględnie własne (w umiarkowanym znaczeniu) stanowią wraz z naturą przedmiotu to, co mamy na oku, mówiąc o jego istocie”³⁴.

Zagadnienie istoty otwiera w *Sporze* cały splot problemów, od których musimy tu abstrahować. Ograniczę się do następujących stwierdzeń Ingardena: 1) istota przedmiotu indywidualnego jest równie indywidualna jak on sam; 2) istota dotyczy związków koniecznych między własnościami bytu indywidualnego; 3) nasuwa się pytanie, co może wchodzić w skład owych koniecznych własności: czy tylko momenty materialne (treściowe), czy także formalna struktura oraz sposób istnienia. W związku z tym zarysowuje się możliwość istnienia przedmiotów o różnym stopniu konieczności. Wśród nich wyróżnia Ingarden graniczny przypadek „*optimum* zwartości przedmiotu”, w którym wszystko miałoby charakter konieczności i racjonalnej zrozumiałości (gdyż istnieje między nimi korelacja), a więc zarówno

³³ Tamże, s. 197.

³⁴ Tamże, s. 199.

materia, jak i forma, jak wreszcie sposób istnienia. Na przeciwnym biegunie stałby przedmiot będący konglomeratem stale występujących momentów, niepowiązanych jednak z sobą żadną więzią konieczności.

Co można powiedzieć na temat istoty owego „*optimum* konieczności”, czyli Boga?

Przede wszystkim, „jaka jest ta natura niepodobna wiedzieć, albowiem w wyjątkowości swojej przerasta wszystko, cokolwiek udałoby się nam pojąć”³⁵. Powinna ona jednak wyznaczać „bytowo pierwotny charakter istnienia Boga, a tym samym postulować sama przez się konieczne istnienie Tego, który jest (czy byłby) tego rodzaju naturą ukonstytuowany”. Chodzi tu oczywiście o konieczne istnienie jako pewien szczególny, możliwy sposób bycia, a nie pewien metafizyczny fakt³⁶. Oznacza to jednak, iż do istoty Boga należy nie tylko istnienie, lecz także forma (przedmiotowa) oraz i nade wszystko materia, tj. określona treść, która wręcz decyduje zarówno o formie, jak i o wyjątkowej pozycji istnienia. „W tej trójcy materia jest czynnikiem nadrzędnym, rozstrzygającym w sposób konieczny i o formie, i o sposobie istnienia”³⁷.

W tym punkcie Ingarden dokonuje czołowej – by tak rzec – konfrontacji z poglądami Tomasza z Akwinu. Nie da się bowiem według niego pomyśleć „czystego *Esse*”, pozbawionego jakichkolwiek materialnych kwalifikacji. To, że istnienie jest zawsze istnieniem czegoś oznacza, że jest istnieniem jakoś uformowanej materii, czegoś, co jest jakieś i stoi w jakiejś formie.

To jest prawo, spod którego nie może się wyłamać nawet natura (czy istota) Boska przy wszelkiej swej odmienności od wszystkiego, co zresztą istnieje, i przerastaniu sobą wszelkiego innego bytu. Właśnie w materii, a w szczególności w istocie Boga trzeba szukać ostatecznego źródła jego różności od wszelkiego innego bytu, i źródła tego innego bytu³⁸.

Jak pisze wcześniej, „z istoty danej materii wypływa jej forma, a z nich obu dopiero odpowiedni moment egzystencjalny, *respective* sposób

³⁵ Tamże, s. 226.

³⁶ Zob. tamże, s. 227.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 227n.

istnienia tego, co istnieje³⁹. Te kluczowe zdania wyznaczają z całą pewnością przedział między współczesną „egzystencjalną” interpretacją św. Tomasa, a tym, co tomiści nazywają „esencjalizmem”. Narzuca się tu jednak myśl dość banalna, podkreślana zresztą przez część tomistów (np. Jacques’a Maritaina czy Lorenza Puntela): przecież, gdyby „*Ipsum Esse Subsistens*” nie różniło się swoją „materialną istotą” od wszystkiego innego, byłoby tożsame albo z każdorazowym „aktem istnienia” poszczególnego bytu, albo z najogólniejszym pojęciem bytu *ens commune*! Ingarden pisze zresztą, że „w tym granicznym wypadku rozróżnienie Boga i jego istoty jest nieuzasadnione”, gdyż „wszystko, co w nim jest, co mu przysługuje lub co jako moment da się w nim wyróżnić, o ile Bóg w ogóle istnieje, należy do Jego istoty, a wynika z Jego natury⁴⁰. Ingarden dodaje tu dwie myśli:

1) Potwierdza to, że przy całej wyjątkowości istoty Boga forma jego musi posiadać strukturę podmiotu własności – własność czegoś. Radykalna zwartość istoty Boga może stanowić jedynie „szczególną nadbudowę formalną na podłożu zasadniczej struktury przedmiotowej⁴¹”.

2) Jeśli wszystko wypływa w Bogu z jego istoty, to nie może mieć on żadnych cech nabytych, te bowiem są zewnętrznie uwarunkowane. Ale to oznacza, że Bóg musiałby być bezwzględnie niezmienny, co zbliżałoby go do idealnego sposobu istnienia. Nie bardzo jednak wiadomo, jak należałoby wówczas rozumieć jakiegokolwiek działanie Boga – „mogą stąd wyrosnąć zasadnicze trudności dla koncepcji Boga⁴², dodaje Ingarden.

Ostatecznie Ingarden wypracowuje – niewątpliwie z myślą o istocie Boga – ideę tzw. istoty radykalnej. Występuje ona:

- 1) gdy natura przedmiotu jest „monadyczna”, tzn. dopuszcza tylko jedną jedyną konkretyzację;
- 2) gdy natura przedmiotu jest jakością postaciową, która wyznacza:
 - a) zespół własności radykalnie bezwzględnie własnych;
 - b) specyficzny układ momentów formalnych;
 - c) specyficzny (jednorazowy) sposób istnienia;
 - d) nie dopuszcza żadnych własności nabytych ani zewnętrznie uwarunkowanych.

³⁹ Tamże, t. 1, s. 398.

⁴⁰ Tamże, t. 2, s. 228.

⁴¹ Tamże, s. 229.

⁴² Tamże, przypis.

Możliwe są natomiast cechy względne przedmiotu wypływające z nieuchronnych relacji między Bogiem a tym, co nim nie jest. To tutaj, jak się wydaje, znajduje się miejsce dla orzeczeń teologii negatywnej. Tak rozumiany Bóg jest swoją własną istotą radykalną⁴³.

4. Świat, świadomość, Bóg

Zasadnicze pytanie dotyczące sporu o istnienie świata brzmi następująco:

Czy do zawartości idei świata realnego należy to, że świat ten jest bytowo pierwotny, czy też to, że jest bytowo pochodny? Jeżeli zaś zachodzi ten drugi wypadek, to czy jego byt jest pochodny od czystej świadomości, czy też od czegoś innego? Takie same pytania należy postawić w odniesieniu do czystej świadomości. Gdyby się okazało, że zarówno świat realny, jak też i czysta świadomość są w myśl swych idei bytowo pochodne, wówczas co najmniej jedno z nich, jeżeli nie jedno i drugie, mogłoby być bytowo pochodne od czegoś trzeciego. Należałoby wtedy zapytać, czym jest to coś trzeciego: sprawa ta z pewnością nie jest bez znaczenia dla sporu między idealistami a realistami⁴⁴.

Co ma na ten temat do powiedzenia opublikowany *Spór o istnienie świata*?

4.1. Świat realny

4.1.1. Zagadnienie czasowości

Dla stwierdzenia pochodności indywidualnych przedmiotów realnych kluczowe są stwierdzenia dotyczące czasowości przedmiotów indywidualnych.

Przechodząc przez aktualność teraźniejszości, przedmioty i procesy realne muszą być samoistne, co wskazuje – wraz z innymi ich własnościami – na to, że nie są one pochodne od czystej świadomości. Czasowość samoistnych przedmiotów realnych odznacza się jednak podwójną ułomnością: przede wszystkim są one skazane na „szczelinowość”: ich aktualne

⁴³ Zob. tamże, s. 240.

⁴⁴ Tamże, t. 1, s. 151.

istnienie jest ograniczone do jednej terażniejszości; „aktualność ich istnienia stanowi zawsze tylko jakby pewną wąską szczelinę”⁴⁵. Następnie istoty żywe odznaczają się szczególną „kruchością istnienia”. Z jednej strony bowiem toczą walkę w czasie przeciw jego niszczącemu działaniu, a ich wewnętrzna budowa odznacza się pełnym sensu stopem przebytej historii i aktualnej terażniejszości, z drugiej strony są śmiertelne i zagrożone niebytem. Właśnie tam, gdzie istnieje tego rodzaju autonomia, tego rodzaju ośrodek siły, samodzielność prowadzenia życia, a tym samym podmiotowość w całkiem specjalnym znaczeniu, odsłania się nam własna istota kruchości bytu: „dopiero tam, gdzie istnieje coś takiego, może być coś złamane, rozbite, zniszczone w swoim bycie”⁴⁶. Otóż obie wymienione cechy bytów realnych wykluczają się z bytową pierwotnością. To, co bytowo pierwotne, jest wieczne i nie może być unicestwione, to zaś, co

z istoty swej domaga się (po pewnym czasie) swego ostatecznego zniszczenia, przeminięcia, nie może być ani wieczne, ani też bytowo konieczne. Skoro tak, to zarówno byty żywe, jak wszystkie inne byty czasowe muszą być bytowo pochodne⁴⁷.

4.1.2. Zagadnienie świata jako dziedziny

Następnym wskaźnikiem bytowej pochodności świata jest struktura formalna świata, a więc już nie tylko indywidualnych przedmiotów, lecz całej ich dziedziny. Dziedzina przedmiotowa to wielość przedmiotów indywidualnych, należących do tego samego najwyższego rodzaju i będąca sama przedmiotem indywidualnym wyższego rzędu. Dziedzina może być zwarta lub luźna. Dziedzina zwarta stanowi rodzaj zamkniętego systemu – mamy z nim do czynienia na terenie przedmiotów idealnych. Natomiast dziedzina luźna to dziedzina otwarta, w której porządek opiera się nie tylko na hierarchii gatunków, lecz także na związkach przyczynowych.

Otóż świat jest dziedziną luźną, w której wzajemne relacje układają się przede wszystkim dzięki związkom przyczynowym. To zaś zakłada, że przedmioty należące do świata mają zdolność nabywania nowych cech, co jest możliwe jedynie dzięki procesom ich nabywania. Istnienie zaś procesów, jak była o tym mowa – wskazuje na pochodność bytową

⁴⁵ Tamże, s. 264.

⁴⁶ Tamże, s. 266.

⁴⁷ Tamże, s. 279n.

przedmiotów powiązanych relacjami przyczynowymi. Ponieważ zaś dziedzina jest przedmiotem nabudowanym na przedmiotach pierwotnie indywidualnych, nie może mieć „mocniejszego” sposobu istnienia niż jego elementy. Wydaje się zatem wykluczone, by świat jako dziedzina autonomiczna sam nie był bytowo pochodny. Ponadto, choć świat jest całością autonomiczną, może być zależny od jakiegoś innego, pozaświatowego czynnika, na co wskazuje m.in. zjawisko przyporządkowania indywidualnych przedmiotów innej dziedzinie, mianowicie dziedzinie idei.

4.1.3. Zagadnienie jednostkowości

Pomimo zależności od idei, jednostkowy sposób istnienia bytu indywidualnego nie jest w wystarczający sposób wyznaczony przez idee, nawet przez ich najniższe, najbardziej konkretne odmiany. Do istoty idei należy bowiem to, że ma w swej zawartości każdorazowo pewne cechy stałe i wartości zmienne, domagające się, ale niewymuszające jednostkowej realizacji tych zmiennych i uzupełnienia ich do „pełni bytu”. Zaistnienie jednostkowych konkretyzacji idei – i to nawet w przypadku przedmiotów o idealnym sposobie istnienia (np. przedmiotów matematyki) – jest czymś z punktu widzenia ontologii niezrozumiałym czy wręcz irracjonalnym⁴⁸. Jednakże, pisze Ingarden,

właśnie dlatego, że ani ogólna istota idei nie domaga się z koniecznością efektywnego istnienia przedmiotów indywidualnych, ani też stałe zawartości idei nie wyznaczają z koniecznością poszczególnych wartości zmiennych, ewentualne faktyczne istnienie [...] przedmiotów indywidualnych [...] musiałyby mieć swe ostateczne źródło w jakimś bycie, który sam byłby konieczny, a od którego niewymuszonej decyzji zależałoby owo istnienie. Otwierają się tu szczególne perspektywy metafizyczne – i to już w przypadku przedmiotów idealnych – których nadzwyczajnych trudności nie należy nie doceniać, ale których istnieniu niepodobna zaprzeczyć⁴⁹.

4.2. Czysta świadomość

Jak przedstawia się czysta świadomość jako punkt wyjścia sporu o istnienie świata?

⁴⁸ Zob. tamże, s. 213.

⁴⁹ Tamże, t. 2, s. 257n.

Jak wiadomo, do czystej świadomości mamy inny dostęp niż do świata realnego, nie tylko w sposobie dania, ale także w stopniu pewności istnienia. Istnienie czystej świadomości typu ludzkiego jest niepowątpiewalne. Właśnie dlatego musimy o niej mówić tak, jak jest nam faktycznie dana. Zasadnicze pytanie brzmi tutaj: czy epistemologiczny absolut czystej świadomości pociąga za sobą jej absolut ontologiczny? Na temat ten Ingarden wyraża od początku duże wątpliwości.

Dana nam w doświadczeniu „czysta świadomość” jest pewnym indywidualnym „strumieniem świadomości”, który ma formalny charakter procesu, jakkolwiek procesu bardzo szczególnego. Ponieważ strumień świadomości „przebywa” przez kolejne fazy aktualności, jest bytowo samoistny. Ale równocześnie jest on wielorako niesamodzielny i ostatecznie – pochodny.

Przede wszystkim fakt zachodzenia przerw w świadomości (np. takich jak podczas snu), przy równoczesnym poczuciu (jak po przebudzeniu) jedności upływającego czasu i tożsamości strumienia świadczy o niesamodzielnosci świadomości względem „ja”, czyli jej podmiotu, który będąc źródłem aktów świadomości, jest zarazem swoiście niewrażliwy w swej tożsamości na upływ czasu. Co więcej, wydaje się on również źródłem pewnych zastanych przez nas „sił” psychicznych i ostatecznie pewnym transcendensem osobowym obdarowanym swoistymi własnościami, których często sami w sobie nie rozumiemy, a które trzeba uznać za własności „duszy”. Czysty podmiot świadomości jest bytowo niesamodzielny względem osoby czy duszy człowieka, stanowiąc zarazem jego centrum czy oś. Ingarden przeprowadza także analizy skomplikowanych związków między duszą a ciałem i świadomością, które rodzą z kolei pytania dotyczące ścisłości czy głębi tych wzajemnych związków. Z jednej strony dusza i świadomość, jak się wydaje, dzięki ukrytym w nich zasobom twórczości, mogą dominować nad ciałem, tak iż możliwa staje się do pomyślenia *à la limite* świadomość istotnie stwórcza, co wydaje się kluczowe dla przyszłej ontologii Boga. Z drugiej przeciw strony ludzka dusza i świadomość rozgrywa się w pewnym sensie w obrębie cielesności i przez to świata, co dałoby z kolei argumenty do ręki materializmowi.

Rozstrzygające wydają się tu dwa momenty, z których jeden przemawia za możliwą duchowością, drugi za bytową pochodnością ludzkiej świadomości. Pierwszy z nich wskazuje, że przeżycia świadome są radykalnie nierozciąglę, co pozwalałoby się domyślić, że nie są one bytowo

niesamodzielne, nawet wobec wewnętrzno-cieleśnych danych, lecz są ostatecznie bytowo samodzielne. Drugi z nich wyciąga wnioski z przerw świadomości:

już sama możliwość przerw w strumieniu świadomości, która wypływa ze zjawisk wygaszania świadomości [...] i ponownego rozświecania się jej [...] wskazuje raczej na to, że pomimo utrzymującej się jedności świadomości świadomość tego rodzaju nie jest bytowo pierwotna. Bytowa pierwotność bowiem [...] wyklucza możliwość zaprzestania istnienia tego, co bytowo pierwotne. [...] Wydaje się przeto, że do zawartości idei świadomości, która sama z siebie może wygasnąć, należy bytowa pochodność⁵⁰.

4.3. Możliwe rozwiązania sporu

Ponieważ zatem zarówno świat realny, jak i czysta świadomość ludzkiego typu jawią się jako bytowo pochodne, to z dziewiętnastu początkowo zarysowanych możliwości rozwiązania sporu o istnienie świata pozostają w końcu tylko dwa: a) „Absolutny kreacjonizm”, zgodnie z którym świat ma być w swych elementach samoistny, zaś jako całość samodzielny i niezależny, a zarazem pochodny od czystej świadomości, ale nie ludzkiego typu. b) „Realistyczny kreacjonizm zależnościowy”, który tym różni się od poprzedniego, że według niego świat ma być także zależny od czystej świadomości. Wszystkie inne możliwości odpadają, przede wszystkim dlatego, że odrzucają albo samoistność tego, co realne, lub świadomości, albo też ich pochodność i ułomność. Ingarden zastrzega się oczywiście, że wynik ten jest tymczasowy i musi zostać zweryfikowany przez badania materialno-ontologiczne, metafizyczne i epistemologiczne, które stwierdziłyby: 1) że to, co dane w doświadczeniu, naprawdę istnieje; 2) że jest to naprawdę świat w wyanalizowanym znaczeniu.

Rozwiązanie to – mówi Ingarden – stawia przed ontologią nowe wymagania. Trzeba bowiem móc pomyśleć czystą świadomość, która by była absolutna, transcendentna względem świata, a przede wszystkim obdarzona stwórczą siłą, która by jej pozwalała wytwarzać nie tylko przedmioty czysto intencjonalne, ale nawet poszczególne przedmioty bytowo

⁵⁰ Tamże, t. 1, s. 155.

autonomiczne i ostatecznie cały świat⁵¹. Jest jednak z góry wątpliwe, czy taka świadomość mogłaby być tego typu, do jakiego docieramy w redukcji fenomenologicznej, jako do niepowątpiewalnego punktu wyjścia postawienia zagadnienia sporu o istnienie świata. W takim razie jednak – i jest to konkluzja godna uwagi – trzeba by w ogóle porzucić transcendentalistyczny punkt wyjścia sporu. Ingarden dodaje:

Być może zarazem otworzy się możliwość czy nawet konieczność przyjęcia jakiejś innej czystej świadomości i związanego z nią podmiotu niż ta, która nam jest dostępna w spełnianym przez nas przy filozofowaniu akcie spostrzeżenia immanentnego – i to świadomości, *respective* podmiotu, który by już pod względem egzystencjalnym spełniał postulat absolutnego istnienia w podanym tutaj rozumieniu, a pod względem materialnym był zdolny do wytworzenia i utrzymania w bycie świata realnego⁵².

5. Konkluzje

Wyniki te oznaczają w gruncie rzeczy, że w centrum zagadnienia sporu o istnienie świata stoi – w ścisłym powiązaniu z ontologią świata – „materialna” ontologia Boga, a następnie metafizyczna teologia, do której rozważania ontologiczne jedynie prowadzą. Równocześnie samo zagadnienie Boga nie jest tylko jednym z możliwych zagadnień ontologicznych. Jest zagadnieniem koniecznym, które musi być postawione i od którego cały spór o istnienie świata zawisł. W zakończeniu swojego dzieła pisze Ingarden:

jest już w tej chwili niewątpliwe [...], że o ile świat realny, o którego istnienie toczy się spór, ma być światem w ścisłym, ustalonym przez nas znaczeniu, to nie może być bytowo pierwotny, lecz musi być bytowo pochodny od jakiegoś bytowo pierwotnego czynnika⁵³.

Właściwy zatem sens sporu dotyczy odtąd ontologicznej i metafizycznej natury świata i świadomości w ich relacji do Bytu Absolutnego.

⁵¹ Zob. tamże, t. 2, s. 583.

⁵² Tamże, s. 584n.

⁵³ Tamże, s. 585n.

W ten sposób Ingarden buduje wielkie realistyczne prolegomena do ontologicznej i metafizycznej teologii, może ostatnie, które zna europejska filozofia tego wieku, po Alfredzie Norsie Whiteheadzie i Edith Stein. Uderzają one w równej mierze śmiałością wizji oraz skrupulatnością fenomenologicznych i ontologicznych analiz. Czy wizja ta w stopniu, w jakim rości pretensje do filozofii ścisłej, da się jednak utrzymać?

Kiedy zestawiamy myśl Ingardena z innymi współczesnymi mu filozofami, przede wszystkim z filozofią Heideggera, uderza – w każdym razie piszącego te słowa – jedno: dla Ingardena czas wyprowadza nieuchronnie poza siebie, w wieczność, nie tylko w beczasowość. Pod tym względem Ingarden jest szczególnie bliski Edith Stein. Nie to jest u niego kluczowe, że czasowy sposób istnienia i świadomości jawi mu się jako nieabsolutny – cały egzystencjalizm, także ateistyczny, mówi to samo. Również nie to jest zasadnicze, że konstruuje on jako możliwy absolutny sposób istnienia. Kluczowe wydaje się z jednej strony to, że dostrzega on możliwość takiej struktury świadomości, która ów czas przewycięża; z drugiej strony, że wiąże nieabsolutną, „szczelinową” czasowość z kruchością bytową, tę zaś z pochodnością. To w tej intuicji jawi się Ingarden jako wielki spadkobierca klasycznej metafizyki i ontologii, i zarazem obrońca tej racjonalności myślenia, która prowadzi od tego, co przypadkowe i ułomne, do tego, co konieczne i doskonałe, a to znaczy także trwałe.

Wydaje się, że za tą – nierozwiniętą, ale jednak wyraźną – koncepcją Ingardena leżą dwa założenia i byłoby nielojalnie nie wydobyć ich tutaj. Jedno z nich to monoteistyczna koncepcja Boga jako stwórcy, drugie, to możliwość ontologicznej i metafizycznej wykładni idei Boga. Oba te założenia nie są oczywiste, pierwsze z pozycji „ogólnej” filozofii religii, kolejne z perspektywy współczesnej, radykalnie nieprzedmiotowej i dialogicznej koncepcji osoby oraz krytyki metafizyki. Nie znaczy to jednak wcale, że założenia te należy odrzucić. Może raczej należy powrócić do doświadczeń źródłowych i zadać sobie samemu pytanie: czy skończoność i kruchość czasowego bytu wskazuje mi jeszcze na jego pochodność, a wraz z tym, czy zarysowuje mi kontury Boskiej absolutnej, wiecznej i stwórczej świadomości?

Bibliografia

Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1 i 2, PWN, Warszawa 1962.