

MAREK ŁAGOSZ

## SPÓJNOŚĆ TEZY O SUPERWENIENCJI Z KONCEPCJĄ PIERWOTNOŚCI SUBSTANCJI DUCHOWEJ ORAZ POZAMATERIALNEGO POCHODZENIA ŚWIADOMOŚCI INDYWIDUALNEJ

**Streszczenie.** W artykule podejmuję próbę wykazania zgodności tezy o superweniencji z koncepcją pierwotności substancji duchowej oraz niematerialnego pochodzenia indywidualnej świadomości. Ujmując rzecz nieco szczegółowiej, staram się odpowiedzieć na pytanie: czy, założywszy superweniencję jednostkowej (indywidualnej) świadomości na tym, co fizyczne (materialne), można utrzymać tezę o jej pierwotności (ogólniej: o pierwotności ducha) wobec materii? Dochodzę do wniosku, że absolut ontyczny musi (może) być czystym duchem, który jest źródłem wszelkiej duchowości uwikłanej w ciało i materialnego podłoża, na którym się ona realizuje. Praca stanowi polemikę z naturalistycznymi koncepcjami świadomości.

**Słowa kluczowe:** superweniencja; świadomość; materialność; niematerialność; substancja duchowa; naturalizm; przyczynowość; wolność; Bóg

1. Postawienie problemu. 2. Superweniencja. 3. Kłopoty naturalizmu. 3.1. Fizyczna zamkniętość ciągów przyczynowych. 3.2. Wątki dialektyczne i ewolucyjne oraz problem wolności woli. 4. Zakończenie: Absolut duchowy (Bóg).

### 1. POSTAWIENIE PROBLEMU

Pytanie o pierwotność bytu wobec świadomości (przez materialistów rozwiązane – jak wiadomo – w postaci stwierdzenia, że byt określa świadomość<sup>1</sup>), chociaż źle postawione (świadomość jest wszakże

---

1 U Karola Marksa teza ta występuje przede wszystkim w kontekście materializmu historycznego i jest rozumiana jako wyraz determinizmu ekonomicznego. W tradycji ontologii materialistycznej (szczególnie marksistowskiej) rozszerza się jednak często jej rozumienie na ogólnontologiczne stwierdzenie, że byt (czyli materia – jedyna postać bytu pierwotnego, jaką uznają materialści) determinuje (warunkuje) świadomość. Przy czym przez „determinowanie” nie rozumiem tutaj wzajemnych interakcji między poziomem

określonym przedmiotem istniejącym, czyli bytem właśnie), jest fundamentalnym problemem filozofii teoretycznej (ontologii, metafizyki). Ściśle biorąc, pytanie to powinno brzmieć: co jest pierwotne: świadomość (myślenie, duch) czy materia? Przez pierwotność rozumiemy tu – idąc za pierwszym tomem *Sporu o istnienie świata* Romana Ingardena – to, że byt (przedmiot) pierwotny z istoty swej nie może być wytworzony przez coś innego, *ergo* jego istnienie jest konieczne. Inaczej jeszcze: z istoty swej nie może nie być, gdyż w sobie samym zawiera on podstawę swojego istnienia (Ingarden, 1987, 92). Po tym dookreśleniu możemy zapytać: czy materia generuje (może generować) myśl, czy też jest dokładnie odwrotnie?<sup>2</sup> Przy czym formalnie rzecz biorąc, a więc rozpatrując rzecz tylko w świetle określenia Ingardena, zarówno materia, jak i świadomość mogłyby być zarazem pierwotne. Ponieważ jednak stawiam problem w kontekście sporu materializmu z idealizmem, jego rozwiązanie postrzegam w kategoriach alternatywy rozłącznej: albo, albo.

Pewną odmianą – uściśleniem i zawężeniem – powyższej ogólnej kwestii jest pytanie, które znajduje się w tytule tego artykułu: czy, założywszy superweniencję jednostkowej (indywidualnej) *świadomości* na tym, co fizyczne (materialne), można utrzymać tezę o jej pierwotności (ogólniej: o pierwotności ducha) wobec materii?<sup>3</sup>

---

fizycznym (fizjologicznym) a świadomościowym (psychicznym) w świecie realnym, lecz to, że w materializmie materię uznaje się za pierwotną i warunkującą wszelką świadomość.

2 Pomijam możliwość, iż jest coś trzeciego, co wytwarza je obie, jak np. u Spinozy, gdzie rozciągłość i myślenie są dwoma z nieskończonej liczby atrybutów Absolutu.

3 Pytając o pierwotność indywidualnej świadomości wobec materii, przyjmuję względne, a nie absolutne pojęcie pierwotności. Nie chodzi zatem o to, że jednostkowa świadomość nie może być przez coś wytworzona (na przykład przez Boga czy jakąś nieosobową substancję duchową), lecz jedynie o to, że nie może być ona wytworzona przez materię.

## 2. SUPERWENIENCJA

Wyjaśniam, że przez „superweniencję” świadomości na tym, co fizyczne, rozumiem pogląd, zgodnie z którym w znanym nam świecie nie tylko nie ma zmian w „szeregu mentalnym” bez zmian w „szeregu fizycznym”, lecz także świadomość (to, co mentalne, myślowe, duchowe) nie istnieje poza związkiem ze swoją fizyczną bazą. Wspomnianą fizyczną bazę (podstawę) można utożsamić z układem nerwowym i jego podłożem neuronalnym oraz szeregiem zachodzących w nim zmian albo ogólnie – z biologicznym ciałem. Aczkolwiek nie można wykluczyć, że, wbrew tzw. „szowinizmowi węglowemu”, świadomość (psychiczność) realizuje się w odmienny sposób, na innym materialnym podłożu.

Superweniencja – określona tak jak wyżej – oznacza, że materialna (cielesna czy szerzej – fizyczna) baza stanowi warunek konieczny realizacji życia świadomego w rozpoznanej przez nas i naukowo opracowanej rzeczywistości, co schematycznie zapiszę jako:  $M \rightarrow F$  ( $M$  – mentalne,  $F$  – fizyczne). Wynika z tego, że pozbywając się tego, co fizyczne, uchylamy istnienie jakichkolwiek przejawów świadomości w naszym świecie<sup>4</sup>:  $\neg F \rightarrow \neg M$ . Występowanie zaś świadomości łączymy z pewnymi wysoko zorganizowanymi i skomplikowanymi strukturami materialnymi: sieci neuronalne w obrębie biologicznych układów nerwowych. Przekonanie o nieodłączności życia świadomego od jego materialnego podłoża ma charakter empiryczny i sprowadza się do stwierdzenia, że – wyłączając pewne graniczne świadectwa osób, które utrzymują, że obserwowały własne ciało

---

4 Dalej, jeśli nie stwierdzę inaczej, to wszelkie ustalenia odnoszę do „naszego świata”, czyli tego wymiaru bytu (nie przesądzając z góry, czy jest to wymiar jedyny), który rozpoznajemy w potocznym i naukowym poznaniu rzeczywistości.

niejako z zewnątrz<sup>5</sup> – nie doświadczamy nigdy przejawów nieuciesnionego życia świadomego<sup>6</sup>.

Z tego wszakże, że w znanej nam rzeczywistości określone materialne struktury (czy raczej systemy) są dla świadomości warunkiem koniecznym, nie wynika jeszcze, że teza o istnieniu tej ostatniej jest – generalnie, czyli metafizycznie biorąc – równoważna z tezą o istnieniu wspomnianych struktur. Aby to uzasadnić, rozważmy, czy obecność specjalnych struktur materii jest także warunkiem dostatecznym świadomości:  $F \rightarrow M$ . Czy rzeczywiście jest tak, iż do zaistnienia świadomości nie tylko potrzeba w określony sposób „zestrojonej” materii, lecz także, że to w zupełności wystarcza?

### 3. KŁOPOTY NATURALIZMU

Pozytywną odpowiedź na ostatnie pytanie daje każdy naturalizm, jakim jest na przykład psychologizm, sprowadzony do biologizmu. Dla psychologizmu takiego, którego podstawą jest – oparta na introspekcji – psychologia empiryczna, wspomagana przez eksperymentalne nauki fizjologiczne (fizjologia wyższej czynności nerwowej, neuronauki), świadomość jest tylko fizjologicznie wygenerowanym mechanizmem przystosowawczym, pozbawionym ontycznej autonomii (wspominana już konieczność superwencji stanów mentalnych na podłożu fizycznym czy fizjologicznym). Paradygmat naturalistyczny przyjmuje emergencyjną zasadę determinacji synchronicznej, zgodnie z którą tak samo zbudowane struktury przejawiają takie same własności „wyższego piętra”. Zgodnie z tym organizmy, posiadające analogiczne układy nerwowe przejawiają taki sam poziom życia świadomego. Czy jednak jest to podstawa wystarczająca do tego, aby

---

5 Można to przecież potraktować jako rodzaj iluzji, na przykład coś w rodzaju wizji sennej własnego ciała.

6 Co ekstrapolujemy na doświadczenia wszystkich innych ludzi w każdym z możliwych do pomyślenia okolicznościach.

uznać, że te organizmy wraz ze swymi układami nerwowymi stanowią dla istnienia przejawów życia świadomego rację dostateczną? A może potrzebne jest tu jakieś ontyczne dopełnienie?

Na poziomie nieco bardziej szczegółowym, wspomnianą dostateczność próbuje wykazywać popularna już od jakiegoś czasu w filozofii umysłu (świadomości) teoria zintegrowanej informacji (TZI). Według tej teorii „(...) miara zdolności do integrowania informacji (...) jest zarazem miarą świadomości” (Goff, 2022, 43). Przy czym nie chodzi o prostą złożoność układu, gdyż – jak ujmuje to Goff – na przykład mózdzek, który zbudowany jest z większej liczby neuronów niż kresomózgowie, nie jest wiązany z doświadczeniem (świadomością) w przeciwieństwie do kresomózgowia, które ma mniej neuronów, lecz o wiele silniej połączonych (zintegrowanych). I to właśnie obszary kresomózgowia, na przykład tzw. „kora tylna”, mają odpowiadać za świadomość (Goff, 2022, 43).

Jeśli nawet korelacja między kresomózgowiem a świadomością jest na tyle silna, że bez tego pierwszego nie ma tej drugiej<sup>7</sup>, to wciąż nie znamy mechanizmów wytwarzania „efektu fenomenologicznego” przez kresomózgowie czy szerzej – ośrodkowy układ nerwowy<sup>8</sup>, a zatem nie możemy twierdzić, że jest ono (on) warunkiem dostatecznym istnienia świadomości. Słusznie zatem stwierdza Goff, gdy pisze: „W przypadku TZI twierdzi się, że świadomość jest skorelowana ze zintegrowanymi informacjami. (...) Koncepcja ta nie wyjaśnia jednak, dlaczego korelacje te zachodzą” (Goff, 2022, 44). Eric Lionel Mascall dodaje zaś w tym kontekście: „Jeżeli przeto fizyk lub biolog twierdzi, że pewnemu typowi i stopniowi fizycznej złożoności w jakimś organizmie zawsze towarzyszy pewien typ świadomości umysłowej

---

7 W co – biorąc pod uwagę ekwifinalność działania mózgu – można by powątpiewać.

8 Co więcej, można utrzymywać, że żaden układ materialny nie może wytwarzać świadomości ze względu na radykalnie niższy stopień doskonałości. Przez niższy stopień doskonałości można tu rozumieć to, że przedmioty materialne są bytami niższego szczebla w sensie ontologii warstw bytowych Nicolai Hartmanna.

i pożądaną<sup>9</sup>, nie jest wykluczone, że mówi prawdę, ale prawdziwość lub fałszywość tego, co mówi, w żaden sposób nie wynika z praw fizyki” (Mascall, 1988, 307). Jeśli zaś chodzi o świadomość poza organizmem, to wspomniany autor wypowiada się kategorycznie: „(...) jest rzeczą niemożliwą, aby maszyna licząca, bez względu na stopień złożoności, naśladowała umysłową aktywność rozumnej samoświadomości, o ile sama nie jest rzeczywiście rozumnie samoświadoma” (Mascall, 1988, 309). Traktuje on tym samym (samo)świadomość jako charakterystykę, ściśle związaną ze znaną nam postacią materii organicznej, której żaden stopień komplikacji w układach nieorganicznych nie jest w stanie wygenerować. Zdaje się, że w powyższej wypowiedzi tkwi także sugestia, że świadomość może być rozumiana jako „z góry” zadana określonej materii, również nieorganicznej („o ile sama nie jest rzeczywiście rozumnie samoświadoma”).

Także na przykład Richard Avenarius, w swym naukowo-filozoficznym poglądzie na świat, a mówiąc nieco dokładniej, w swej wrociej wszelkiemu metafizycznemu rozumieniu paralelizmu

---

9 Podobnie rzecz ujmuję na przykład Pierre Teilhard de Chardin, który stwierdza: „(...) strukturalny stosunek między złożonością i świadomością jest doświadczalnie niezaprzeczalny i znany od dawna (...) świadomość – określona eksperymentalnie jako specyficzny wynik uporządkowanej złożoności (...)” (cytuję za: Płużański, 1988, 233). I dalej: „I przypominam, że na tym poziomie refleksji »świadomość« przedstawia się i wymaga traktowania nie jako coś poszczególnie istniejącego, ale jako »skutek« , jako »specyficzny skutek« Złożoności” (Płużański, 1988, 240). Motyw złożoności powraca zresztą u Teilharda de Chardina często. Jeszcze jeden przykład: „Dlaczego więc w analogiczny sposób, przy złożoności wynoszącej milion czy pół miliona materia nie miałaby się nam wydawać ‘martwą’ (właściwie należałoby powiedzieć »przed-żywą«), a poza tą granicą nie miałaby nabierać rumieńców życia?” (Płużański, 1988, 252). Przy czym to, że francuski teolog pisze tu o życiu, nie zmienia postaci rzeczy, gdyż w jego ujęciu psychizm jest integralnym momentem wszystkiego, co żywe (Płużański, 1988, 251). Bardziej problematyczne jest to, że posługuje się on ilościowym rozumieniem złożoności, ale to zapewne jest tylko skrót myślowy (przypis M.Ł.).

„psychiczno-fizycznego”<sup>10</sup> koncepcji koordynacji zasadniczej, nie ma nic więcej do powiedzenia ponad to, że pomiędzy takimi przeciwnymi wspomnianej koordynacji, jak: barwy, tony, przyjemność i przykreść itp., a członem centralnym, wyposażonym w indywidualny układ nerwowy *C*, zachodzi „zależność logiczna”. Ta ostatnia oznacza zaś po prostu to, że „(...) przy zmianie członu pierwszego<sup>11</sup> zmienia się także człon drugi (...)” (Avenarius, 2021, 68). To rzecz znana w fizjologii wyższej czynności nerwowej od dawna, lecz sprawy wyjaśnienia genezy świadomości nie posuwa naprzód. Poza tym trzeba by tu wziąć pod uwagę różny stopień „głębokości” życia duchowego (świadomego). Jak pisze Romano Guardini: „Gniew z powodu niesprawiedliwości jest w jakimś innym znaczeniu »głębszy« niż ból wywołany oparzeniem” (Guardini, 1969, 116). Zdaje się, że w przypadku wskazanej „głębi” życia duchowego, koncepcja koordynacji zasadniczej traci swój uniwersalny walor eksplanacyjny.

Analizując Kartezjuszową koncepcję zwierzęcia-maszyny Julien Offray de La Mettrie – jak relacjonuje Stefan Rudniański – rozumuje następująco: „(...) wystarcza dalej udowodnić zależność tej ludzkiej jakoby tylko duszy od stanów ciała, aby ustalić ciągłość rozwojową między „zwierzęciem-maszyną” a „człowiekiem-maszyną” (Rudniański, 1984, XXVII). Sugeruje on tym samym naturalną genezę ludzkiej świadomości. Tyle tylko, że wskazywana zależność wcale nie świadczy jednoznacznie o takiej ciągłości. Dusza ludzka bowiem – obok wspólnej ze zwierzętami warstwy wegetatywnej i impulsywno-pożądlivej – zawiera warstwę rozumną, która od stanów ciała już tak ewidentnie nie zależy. Kiedy myślimy na przykład abstrakcyjnie o obiektach matematycznych lub o wartościach moralnych, to treść tego myślenia nie zależy wprost od stanów ciała, chociaż aby myśleć o tych treściach, trzeba być żywym, czyli wcześniej zaspokoić

---

10 To jest jako paralelizmu dwóch substancji („wnętrza” i „zewnętrza”, psychiczności i fizyczności).

11 Tu należy mieć na uwadze zmianę systemu *C* (przypis M.Ł.).

pragnienie i głód. Ponadto wykazanie podobieństwa między ludzką a zwierzęcą duszą (świadomością) niewiele wyjaśnia w kwestii genezy, gdyż w przypadku zwierząt także nie wiemy, jak ciało (to, co fizyczne) wytwarza ich duszę (czucie, przedstawienia, uczucia itp.). W końcu jednak La Mettrie stwierdza, że „(...) ciekawość ludzka chciałaby wiedzieć, jak to się dzieje, że ciało już przez samo to, iż zostało obdarzone pierwotnie tchnieniem życia, uzyskuje zdolność czucia, a wreszcie także zdolność myślenia. Miły Boże, ileż to wysiłków czynili niektórzy filozofowie, by rozwiązać to zagadnienie! Ileż to niedorzeczności przeczytałem cierpliwie na ten temat!” (La Mettrie, 1984, 78). Wskazywaną bezsilność naturalnego rozumu, jeśli idzie o wyjaśnienie życia i myślenia, La Mettrie pokrywa nonszalancką ignorancją: „Chociaż więc nie wiem, w jaki sposób bezwładna i prosta materia staje się czynną i złożoną z narządów, dbam o to tyleż, co o to, że mogę oglądać słońce tylko przez czerwone szkło. Tę szczęśliwą postawę zachowuję także wobec innych niepojętych dziwów natury, a mianowicie wobec powstania wrażliwości i myśli w istocie, która niegdyś wydawała się naszemu ograniczonemu oku jedynie garstką błota” (La Mettrie, 1984, 79).

Johann Gottlieb Fichte pisze z kolei tak: „Nie potrafię naturalnie wyjaśnić, w jaki sposób siła przyrody wytwarza myśl; ale czyż potrafię lepiej wyjaśnić, w jaki sposób powoduje ona kształtowanie się rośliny, ruch zwierząt?<sup>12</sup> Sprowadzać myślenie z wyłącznego zestawienia materii – na takie niedorzeczne przedsięwzięcie oczywiście nie wpadnę (...)” (Fichte, 2023, 34).

Można zatem podsumować rozwijany wyżej wątek za komentującym Teilharda de Chardina Płużańskim: „Ta sama tajemnica

12 Analogia nie jest tu jednak trafna. O kształtowaniu się rośliny z nasienia czy o pojawieniu się ruchu w zwierzęcych członkach botanika i fizjologia potrafią powiedzieć całkiem sporo. Chyba że filozof myśli tu o pojawieniu się roślin lub ruchliwych zwierząt w ogóle, o ich genezie (przypis M.Ł.).



mistyczna przenika akt powstania pierwszej komórki żywej i akt istnienia naszej duszy” (Płużański, 1984, 58).

### 3.1. FIZYCZNA ZAMKNIĘTOŚĆ CIĄGÓW PRZYCZYNOWYCH

Przyrodnicze (przyczynowe) wyjaśnienie istnienia świadomości jest przy obecnym stanie wiedzy mało prawdopodobne<sup>13</sup>, a jeśli przyjąć to, co nazwę tutaj zasadą zamkniętości fizycznej ciągów przyczynowych – wręcz niemożliwe. Przez tę ostatnią rozumiem tezę, zgodnie z którą fizyczne przyczyny mogą mieć tylko fizyczne skutki i *vice versa*<sup>14</sup>. Wspomniana niemożliwość wiąże się po prostu z tym, że na końcu każdego łańcucha kauzalnego, który miałby tłumaczyć wytworzenie świadomości, będzie musiał stać fenomen (akt) psychiczny, który w żaden sposób nie może być uznany za zdarzenie czy przedmiot fizyczny<sup>15</sup>. Przy czym nie trzeba przedstawiać tu jakiejś szczegółowej komparatystycznej charakterystyki fenomenów psychicznych oraz przedmiotów fizycznych, która ukazywałaby ich radykalną odmienność bytową, gdyż robiono to w dziejach filozofii wielokrotnie<sup>16</sup>. Przypomnę tylko, że akty psychiczne (myśli) są nierozciągliwe (nie posiadają charakterystyki przestrzennej) i nie rządzą nimi przyczynowość w sensie fizycznym – a to już wystarczy dla prowadzonych tu rozważań. Słusznie zatem zauważa Mascall:

13 Do takiego wniosku można dojść na podstawie przytoczonych wyżej poglądów filozofów o nastawieniu naukowym (przyrodoznawczym) lub materialistycznym.

14 Zakładam przy tym, że przyczynowość dotyczy tylko i wyłącznie zdarzeń fizycznych, rezerwując dla innego typu zjawisk (jak na przykład zjawiska duchowe) szerszą kategorię: determinacja, względnie – racja.

15 Tzw. „teorie identyczności”, które próbują utożsamiać fenomeny psychiczne ze stanami neuronalnymi mózgu (czy szerzej: ze stanami organizmu), należy uznać za redukcjonistyczny anachronizm.

16 Zaznaczę, że jesteśmy tu poza Brentanowskim (Franz Brentano) odróżnieniem fenomenów psychicznych i fenomenów fizycznych, która to dystynkcja – co może rodzić pewne nieporozumienia – obowiązuje cała w sferze immanencji. Zatem fenomen fizyczny w sensie Brentana nie jest transcendentnym przedmiotem fizycznym, o jaki mi tu chodzi.

„(...) umysłowości nie można po prostu zredukować do wielkości i procesów fizycznych z tej prostej przyczyny, że prawa dotyczące wielkości fizycznych i opisujące procesy fizyczne nie mają żadnego odniesienia do stanów umysłowych. (...) Zmienne występujące w równaniach nauk fizykalnych zastępują wyłącznie wielkości nie-umysłowe: masy, położenie, ładunki elektryczne. (...) Żadne z nich nie zastępuje świadomości, woli, zdziwienia czy bólu” (Mascall, 1988, 306-307). W związku z powyższym konkluduje dalej: „Tak czy inaczej pozostaje faktem, że nie może istnieć *a priori* logiczna lub fizyczna konieczność, aby maszyna lub (...) jakiś organizm był świadomy (...)” (Mascall, 1988, 310). Podobnie Carlos Cirne-Lima utrzymuje, że „(...) przyczyna nie może zdziałać czegoś, co jest doskonalsze od niej samej. Owo »więcej« rzeczywistości, które by zawierał skutek w stosunku do przyczyny – w naszym wypadku: życie i duch – musiałyby powstać z »niczego«” (Cirne-Lima, 1969, 40-41). Przy czym stwierdzenia tego nie traktowałbym jako antyemergentyzmu w ogóle (w fizyce czy szerzej w przyrodoznawstwie nowe własności materii powstają przecież z innych własności materii, na przykład pierwiastki chemiczne z elementów nie będących pierwiastkami<sup>17</sup>), lecz jako zaprzeczenie emergencji w tym najmocniejszym sensie, czyli w odniesieniu do życia, a przede wszystkim do świadomości.

Ktoś mógłby jednak utrzymywać, że istnieje analogia między aktualną niewiedzą o tym, jak materia wytwarza świadomość i jej własności, a wcześniejszą niewiedzą o tym, jak ma się atomowa budowa wody ( $H_2O$ ) do cechy jej płynności. Ponieważ zaś w toku badań naukowych odkryto tę ostatnią zależność, to można się spodziewać (nie można tego wykluczyć), że i fenomen świadomości znajdzie swoje wyjaśnienie w odwołaniu do budowy (atomowej lub subatomowej) materii. Jednakże analogia płynności wody i jej budowy atomowej do relacji między umysłem (świadomością, mentalnością) a materią

---

17 Ogólnie myślę tu o przemianach pozostających w obrębie tej samej warstwy ontycznej, w tym przypadku materii nieorganicznej.

nie jest adekwatna. Płynność wody i jej budowa cząsteczkowa należą do tego samego porządku – porządku natury (przyrody). Nic więc dziwnego, że budowa atomowa może wyjaśniać cechę płynności (wilgotności itp.). Opis fizyczno-matematyczny i fenomenologiczny mogą (muszą?) zaś być interpretowane jako dotyczące różnych porządków (wymiarów) ontycznych, choćby dlatego, że fenomeny (akty) psychiczne nie składają się z materii (cząstek elementarnych, atomów, cząsteczek itd.). Płynność wody jest niewątpliwie własnością materii (to, co płynne, składa się z materii), stąd odwołanie do budowy atomowej jest naturalne. Fenomen psychiczny (akt świadomości) trudno zaś uznać za materialny (choć jego materialność bezpodstawnie deklarują materialści), stąd odwoływanie się przy jego wyjaśnianiu do elementów fizyki jest dość wątpliwe i raczej nie rokuje sukcesu eksplanacyjnego, a co najwyżej sukces w ustalaniu wertykalnych praw korelacji (przydatnych na przykład w medycynie). Ponieważ to, co świadome, nie składa się z materii, świadomość jest znacznie silniej emergentna wobec fizyczności (do tego stopnia, że można nawet kwestionować pochodzenie tej pierwszej od drugiej) niż płynność wody wobec wodoru i tlenu. Wchodzi tu w grę Hartmannowskie rozróżnienie na, odpowiednio, *überbauen* oraz *überformen*. Świadomość może być interpretowana jako tylko „nadbudowana” nad materią, a płynność byłaby efektem pewnego szczególnego zestrojenia elementów materii (atomów), ich określonego uformowania.

Myśl wywołuje inną myśl<sup>18</sup> na zupełnie innej zasadzie, niż jedno zdarzenie fizyczne wywołuje inne takie zdarzenie. Stąd można wnosić, że żadne zdarzenie fizyczne (polegające na energetycznej zmianie określonego stanu obiektu materialnego) nie może wywołać (wytworzyć) myśli. W naszym świecie uziemionego ducha może być jednak

---

18 Termin „myśl” traktuję tu szeroko, to znaczy jako obejmujący – by ująć rzecz za Brentanem – zarówno przedstawienia (w ich rozlicznych *modi*), jak i sądy oraz odniesienia emocjonalne.

tak, że jakiś stan neuronalny modyfikuje – na zasadzie już wcześniej zadanej korelacji – określony stan mentalny.

Przekonanie, że „(...) materia wpływa na ducha” (Cirne-Lima, 1969, 41), jest dość powszechne. Skoro potrafi ona wpływać na niego, to zachodzi przypuszczenie, że może jednak materia jest determinantą duszy (świadomości): powołuje ją do istnienia i określa jej naturę mocą swoich naturalnych praw. W perspektywie materialistycznej można by też przypuścić, iż sytuacja nie jest symetryczna, to znaczy dusza – mimo pewnych pozorów i wbrew temu co dość powszechnie się sądzi<sup>19</sup> – nie wpływa na ciało (materię). W rzeczywistości nie moja wola podejmuje decyzję, że idę na spacer, lecz wszystko rozgrywa się na poziomie neuronalnym, a wolitywne przeżycie świadome jest tylko biernym powidokiem.

Jednak to, iż materia wpływa na duszę, nie jest metafizycznie przesądzające o pochodzeniu duszy od materii. „Wpływ” ten można rozumieć – jak to sugerowałem już wyżej – po prostu jako „harmonię wprzód ustanowioną”. W sensie ścisłym nie byłoby to zatem wywoływanie (powodowanie, determinacja), lecz wzajemne towarzyszenie, korelacja. Ponadto domniemany wpływ materii na duszę może być rozumiany jako dotyczący tylko „powierzchnowych” – najbliższych ciału – warstw psychiczności (percepcje, uczucia, emocje), a nie głębokich warstw duszy podmiotowej – „duszy duchowej” (myślenie, rozumna wola, wolność, świadomość aksjologiczna).

Materializm nie tylko nie wyjaśnia, jak powstaje świadomość, lecz także nie tłumaczy – a jedynie stwierdza – tę zadziwiającą korelację, jaka zachodzi między ciągiem zdarzeń (procesów) fizycznych a towarzyszącym im następstwem aktów świadomości. Przykładowo: określona zmiana na poziomie neuronalnym w mózgu powoduje

---

19 Wspomniany Cirne-Lima pisze: „Najpierw stwierdzamy fakt, że duch może wpływać na fizyczną materię, a nawet ustawicznie wpływa. Jest to oczywistość, której wciąż doświadczamy: podejmuję decyzję, by pójść na przechadzkę, i rzeczywiście idę na przechadzkę. Mój duch uruchomił moje ciało” (Cirne-Lima, 1969, 42- 43).

zmiany w obwodowym układzie nerwowym, które z kolei wywołują poruszenia mięśniowo-szkieletowe, skutkujące tym, że wstaję z łóżka. Temu ciągowi zdarzeń fizycznych odpowiada szereg zdarzeń mentalnych: postanawiam wstać z łóżka, a chociaż robię to z poczuciem niezadowolenia, to motywuje mnie do tego zobowiązanie wobec pracodawcy, aby przybyć na czas do pracy. Te poszczególne akty świadomości wywołują siebie na zasadzie asocjacji psychicznej. Jakie jednak mam podstawy, aby twierdzić, że inicjujące wstanie z łóżka zdarzenia neuronalne wywołują (powodują) postanowienie woli albo odwrotnie: że to wola inicjuje szereg zdarzeń fizjologicznych w obrębie centralnego układu nerwowego oraz mięśniowo-szkieletowego? Odpowiedź zdaje się prosta: nie mamy takich podstaw, gdyż nie wiemy, jak to się dzieje. Jeśli chodzi o działanie woli „w stronę” materii (fizjologii), to trzeba powiedzieć, że wolność ludzka z jej zdolnością inicjowania łańcuchów kauzalnych, których skutkiem jest zamierzony na poziomie mentalnym stan końcowy, jest wielką zagadką ontologiczną (metafizyczną). Fichte scharakteryzował ją tak: „Jestem oczywiście zmuszony do wiary, to znaczy do postępowania tak, jak gdybym wierzył, że przez moją wolę mają być wprowadzone w ruch mój język, moja ręka, moja noga. Ale w jaki sposób samo tchnienie, nacisk umysłu na samego siebie, jakim jest wola, może być zasadą ruchu ciężkiej masy ziemskiej, o tym nie tylko wiedzieć nie mogę, lecz nawet jakiegokolwiek proste twierdzenie o tym z punktu widzenia rozumu, rozpatrującego w majestacie swego trybunału – jest czystą bezrozumnością” (Fichte, 2023, 162).

Tak rozumiana wolność woli jest nie do pogodzenia ze ścisłym („szczelnym”) determinizmem. Jeśli istnieje wolność ludzkich działań w świecie, to nie każde zdarzenie fizyczne jest zdeterminowane (przyczynowane) – obojętnie, czy jednoznacznie, czy statystycznie – przez inne zdarzenia fizyczne. Wolność działania człowieka wymaga istnienia szczelin w kauzalnych łańcuchach fizycznych, to jest takich miejsc, w których determinantą nie jest już jakaś przyczyna fizyczna, lecz akt woli. Przykładowo: wstanie z krzesła będzie moim wolnym

działaniem tylko wtedy, gdy jedyną (lub przynajmniej konieczną) determinantą pierwszej fazy tego procesu (procesu wstawiania) będzie niefizyczny akt woli, a nie sam tylko jakiś czynnik fizyczny, na przykład neuronalny. Przy czym po zadzianiu się tej inicjującej fazy procesu wstawiania kolejne mogą mieć już charakter determinacji czysto fizycznych – na zasadzie uruchomienia przez wolę określonego fizycznego „procesu lawinowego” (ściśle deterministycznego lub indeterministycznego w sensie statystycznym). W ramach paradygmatu przyczynowego przyrodoznawstwa nie jesteśmy w stanie wyjaśnić wpływu na materię tego inicjującego impulsu woli. Jak to możliwe, że determinacja niefizyczna (mentalna, wolitywna) uruchamia ciąg zdarzeń fizycznych?<sup>20</sup> Ponieważ nie mamy o tym pojęcia, to trudno się dziwić, że niektórym może przyjść do głowy myśl o cudzie, czyli o ingerencji Boga w porządek świata stworzonego, która przebiega na styku tego, co duchowe (mentalne) i tego, co fizyczne, umożliwiając praktyczną skuteczność ludzkiej wolności.

Warto w tym kontekście rozważyć pewien argument za oddziaływaniem tego, co mentalne, na poziom fizyczny (neuronalny), który to argument nazwę „argumentem z nieświadomości”<sup>21</sup>. Pytanie brzmi następująco: gdzie podziewa się treść przeżycia świadomego (aktu psychicznego), gdy „schodzi” do nieświadomości (gdy jest zapomniana)? Co ją zachowuje i umożliwia jej ewentualne ponowne pojawienie się w akcie przypomnienia? Można przypuścić, że robią to określone stany neuronalne, które są modyfikowane przez przeżywaną wcześniej treść mentalną, schodzącą właśnie do niepamięci. Powstaje jednak kwestia: jak w fizycznym „pudełku neuronalnym” (swoistej czarnej skrzynce) można zamknąć fenomenologiczną treść przeżycia, a po jakimś czasie otworzyć je i przeżyć ponownie – chociaż już nie tak żywo i dokładnie – tę samą (podobną) treść? Przecież

20 O ile rzeczywiście uruchamia, a nie jest – jak tego chcą epifenomenaliści – jedynie biernym „powidokiem” zależności czysto fizycznych.

21 Myśl tę zawdzięczam uwagom profesor Moniki Walczak.

myśl jest niefizycznym fenomenem psychicznym, a „pudełko” ma na wskroś fizyczną naturę. Inaczej mówiąc: mam żywe przedstawienie  $p_1$ , przeżywane w czasie  $t_1$ , któremu to przedstawieniu towarzyszy określony stan neuronalny  $n_1$ . Przeżycie to odchodzi w przeszłość (jest zapomniane), lecz jest zachowane w nieświadomości jako zakodowane przez inny stan neuronalny  $n_2$ . Czy mamy podstawy, aby uznać, że to właśnie przeżywane wcześniej  $p_1$  spowodowało  $n_2$ ? Sądzę, że dopóki nie wiemy zupełnie, jak (na jakiej zasadzie)  $p_1$  wywołuje  $n_2$ , byłaby to deklaracja bezpodstawna. Może zatem lepiej przyjąć, że to  $n_1$  spowodowało  $n_2$  na zasadzie zwykłej determinacji fizycznej; w pewnych zaś okolicznościach (przy jakichś dodatkowych zmianach neuronalnych – wywołanych na przykład bodźcami zewnętrznymi) pojawi się wspomnienie  $p_1'$ , skorelowane (a nie wywołane przez) ze stanem neuronalnym  $n_2$ . Mielibyśmy tu zatem zależność wertykalną, czyli korelację między różnymi „nieskomunikowanymi przyczynowo” piętrami ontycznymi, a nie horyzontalną, czyli łączącą zdarzenia z tego samego poziomu bytowego, które – jak  $n_1$  oraz  $n_2$  – pozostają względem siebie w relacji przyczynowej.

W związku z powyższymi analizami nie mamy podstaw, aby twierdzić w sensie metafizycznym, że fizyczność jest warunkiem wystarczającym istnienia świadomości. Opierając się na empirii możemy stwierdzić, że jest ona co najwyżej jej (świadomości) warunkiem koniecznym. Jak pisze komentujący ewolucjonistyczną myśl Teilharda de Chardin George A. Maloney: „Pełna neurologiczna dojrzałość jest warunkiem, koniecznym według Teilharda, ale nie przyczyną, decydującą o pojawieniu się człowieka rozumnego” (Maloney, 1986, 195). Przy czym konieczność taką – jako że dotyczy ona tylko świata naszego doświadczenia<sup>22</sup> – nazwałbym „lokalną”. Dopóki jednak

---

22 Nigdy nie doświadczamy przejawów świadomości, które nie byłyby związane z cielesnością lub – szerzej – fizycznością.

nie znane są mechanizmy wytwarzania życia świadomego<sup>23</sup> przez organizm (przez ośrodkowy układ nerwowy), a jedynie pewne empirycznie stwierdzone korelacje, dopóty możemy utrzymywać, iż te ostatnie (rzeczona superweniencja) nie są czymś metafizycznie koniecznym, lecz przygodnym. Być może tylko nasz (stworzony?) świat jest tak urządzony, że duchowość koniecznie sprzęgnięta jest w nim z cielesnością, lecz zarazem ta ostatnia nie panuje nad tą pierwszą – brak jej „mocy generatywnej”. Choć „lokalnie” istnieją tylko duchy uziemione, to w żaden sposób nie wyklucza to istnienia czystej duchowości, jeśli chodzi o cały obszar bytowości. Co więcej, ta czysta duchowość może być pojęta jako metafizycznie konieczna dla zaistnienia duchowości uziemionej, o czym jeszcze wspomnę.

### 3.2. WĄTKI DIALEKTYCZNE I EWOLUCYJNE ORAZ PROBLEM WOLNOŚCI WOLI

Spoglądając na rzecz ogólniej, TZI można potraktować jako pewien szczególny przypadek znanej dialektycznej tezy (zwanej niekiedy „prawem” lub „zasadą”<sup>24</sup>) o przechodzeniu zmian ilościowych w jakościowe<sup>25</sup>. O ile jednak twierdzenie to ma liczne egzemplifikacje w przyrodoznawstwie, gdzie rzeczywiście przyrost ilościowy pewnych wielkości fizycznych (na przykład przekroczenie masy krytycznej) powoduje pewne jakościowo odmienne od wcześniejszych stadiów ewolucji układu zjawiska fizyczne (na przykład rozpad promieniotwórczy czy eksplozję lub implozję), o tyle w rozważanym przypadku

---

23 Odnośnie do samego życia, Stephen Hawking – tak przecież racjonalistycznie nastawiony przedstawiciel świata nauki – stwierdza z rozbijającą szczerością: „Życie przypuszczalnie zrodziło się w pierwotnych oceanach, które pokrywały powierzchnię Ziemi przed czterema miliardami lat. *Jak faktycznie do tego doszło, nie wiemy*” (Hawking, 2018, 187; podkreślenie M.Ł.).

24 Zwanej tak niesłusznie, gdyż jest to raczej stwierdzany w różnych aspektach bytu materialnego fakt, a konkretne zależności ilościowe w określonych typach takich przemian ustalają odpowiednie prawa fizyki.

25 Zastrzegając, o czym już była mowa, że nie o samą liczbę neuronów chodzi, lecz o licznosc i złożoność połączeń między nimi.



zdaje się ono nie mieć zastosowania. Można bowiem przypuścić, że rozważane prawo ma zastosowanie tylko w dziedzinie zjawisk fizycznych (materialnych, cielesnych) i że żaden przyrost ilościowy po stronie fizycznej (w tym wypadku fizjologicznej) nie może mieć skutków fenomenologicznych, w tym tego podstawowego skutku, jakim miałyby być sam „rozbłysk” świadomości. Przy czym – podkreślam – nie idzie mi tu o korelacje neuronalnych zmian ilościowych i zmian w „szeregu mentalnym” (korelacje takie są dobrze naukowo udokumentowane – „mapowanie mózgu”), lecz o powodowanie, wywoływanie, determinowanie, czyli sprawstwo.

Niekiedy ujmuje się rzecz ewolucyjnie, dopatrując się w rozwoju materii kosmicznej konieczności wyłonienia się z niej świadomej siebie i swego materialnego otoczenia myśli. Świadomość ma być nieuchronnym efektem rozwoju materii (tzw. „silna zasada antropiczna” – SZA), gdyż tylko w niej materialny kosmos może uzyskać świadomość samego siebie. Teilhard de Chardin pisze: „Dzięki niemu [człowiekowi – M.Ł.] po raz pierwszy w zakresie dostępnym naszemu poznaniu wszechświat przez myśl refleksyjną stał się świadomy siebie (...)” (Płużański, 1988, 287). Wobec takiego postawienia sprawy trzeba powiedzieć, po pierwsze, że w myślącym człowieku samoświadomość uzyskuje jedynie człowiek (względnie gatunek ludzki, ludzkość pod postacią kultury, jaką ona tworzy i utrwała do historycznego wglądu), a nie galaktyki czy metagalaktyka itp.<sup>26</sup>, a po drugie trudno jest pojąć, skąd konieczność, o jakiej mówi SZA,

26 Podobne wątki spotykamy często w literaturze filozoficznej. I tak na przykład Fichte pisze: „Przyroda wznosi się stopniowo w określonym następstwie kolejnych swych wytworów (...) w człowieku, jako swym największym arcydziele, wraca w siebie, aby samą siebie oglądać i rozważać; podwaja się tu ona niejako i z bytu zmienia się w byt i świadomość zarazem” (Fichte, 2023, 39-40). Trzeba powiedzieć, że wątek samooglądającej (samorozważającej) się w człowieku przyrody jest trudnym do zaakceptowania antropomorfizmem kosmiczno-epistemicznym. Człowiek rozważa przyrodę, a nie przyroda siebie poprzez człowieka. W związku z tym fałszywa jest następująca teza: „Nie ma we mnie bytu, który już przez to samo, że jest moim bytem, nie wiedziałby równocześnie o sobie” (Fichte, 2023, 40). Wystarczy pomyśleć o cząstkach elementarnych wchodzących w skład mojego ciała.

miałaby wystąpić już – powiedzmy – w stanie osobliwym wszechświata. Jeśli nie wziąć poważnie teistycznej koncepcji Inteligentnego Projektu (IP), to konieczność taka zrównałaby się z czystym przypadkiem: świadomość zjawiałaby się bez racji dostatecznej, a tym samym w ogóle mogłaby się nie pojawić. Patrząc na rozwój kosmosu z czysto materialistycznego punktu widzenia, doprawdy trudno dostrzec konieczność rozbłysku świadomości we własnościach cząstek fundamentalnych i elementarnych oraz syntetyzowanych kolejno atomów pierwiastków lekkich i ciężkich<sup>27</sup>.

Sami przedstawiciele naturalizmu, w tym naturalizmu epistemologicznego, do którego chciałbym teraz nawiązać, mają problem z naturą omawianej wyżej koniecznej zależności przeżyć podmiotowych od procesów fizjologicznych. Jeden z ich przedstawicieli, Konrad Lorenz, pisze: „(...) jesteśmy przekonani, że wszystko, co się odbija w naszym podmiotowym przeżyciu, jest jak najściślej splecione z procesami fizjologicznymi, które można badać obiektywnie, że na nich się zasadza i że jest wręcz z nimi, w tajemniczy sposób, identyczne” (cytuje za: Siemianowski, 1986, 133). Sformułowanie „tajemniczy sposób” podkreślam i pozostawiam bez komentarza.

Zauważyć jednak wypada, że postulowana wyżej „identyczność” w praktyce uniemożliwia przypisanie podmiotowi świadomemu tak kluczowej dla humanizmu charakterystyki, jaką jest wolność<sup>28</sup>. Jak bowiem jest możliwa korelacja deterministycznych praw fizykalnych (którym podlegają procesy fizjologiczne) z ludzką wolnością? Otóż – wbrew temu, co utrzymują kompatybiści (wolność i determinizm się nie wykluczają, lecz uzupełniają, czy wręcz koniecznie współwystępują) – nie jest możliwa. Rację ma raczej Fichte, który pisze: „*W bezpośredniej samowiedzy wydają się sobie wolnym; przez*

27 Chociaż panpsychiści będą w tej kwestii mieli zapewne odmienne zdanie. To, że stanowisko panpsychizmu jest mało wiarygodne, wykazuję w pracy: Łagosz, 2022, 171-184.

28 Można ją wprawdzie uznać za złudzenie na zasadzie: zdaje nam się, że możemy, gdyż nie wiemy, że musimy, ale w takim wypadku znajdujemy się już w zupełnie innym porządku niż rzeczywistość humanistyczna; zamiast człowieka pojawia się zwierzę-maszyna.

*rozmyślanie* o całej przyrodzie wnioskuje, że wolność jest zgoła niemożliwa – pierwsze musi być bowiem podporządkowane ostatniemu, gdyż ostatnie konieczne jest do jego wyjaśnienia” (Fichte, 2023, 39).

Przyglądając się argumentom kompatybilistów, łatwo zobaczyć, że są to bardzo wątpliwe uzasadnienia arbitralnie przyjętych deklaracji, a nie rzetelne wyjaśnienia. Przytoczę tu w ogólnym zarysie cztery typowe ich argumenty: (1) swą wolność znamy bezpośrednio i to niezależnie od tego, czy determinizm jest prawdziwy, a zatem, jeśli nawet jest prawdziwy, nie kłóci się z naszą wolnością; (2) wolność jest robieniem tego, co się chce, a można to robić nawet w świecie deterministycznym; (3) odpowiedzialność moralna wymaga wolności, a przy tym jest zgodna z determinizmem, a zatem i wolność jest z nim zgodna; (4) ponieważ indeterminizm wyklucza wolność, to jest ona nie tylko zgodna z determinizmem, lecz go wymaga jako swego warunku koniecznego (Warfield, 2006, 219-233). Nie będę w tym miejscu podejmował polemiki z tymi – zupełnie łatwymi do podważenia – racjami, gdyż w zasadzie cały niniejszy artykuł jest polemiką z kompatybilizmem.

Odwołanie się zaś w obronie wolności do indeterminizmu (determinizmu statystycznego) mechaniki kwantowej w interpretacji kopenhaskiej tym bardziej nie stwarza przestrzeni dla wolności<sup>29</sup>. Wolność bowiem polega na pozytywnych aktach determinowania skłonności woli przez rozum, a nie jest jakąś statystyczną luką w porządku deterministycznym (por. Mascall, 1988, 302-303). Za Cirne-Limą można stwierdzić, że „(...) *wolność* jest istotnie ową samodzielnością świadomego siebie istnienia, które może opierać się tylko na substancji” (Cirne-Lima, 1969, 45). Dodajmy: substancji odrębnej w swej naturze od materialnego substratu, który

---

29 A nawet – jak słusznie głosi przytoczona tuż powyżej teza (4) – wyklucza ją. Chyba, że przez indeterminizm nie rozumiemy stanowiska ogólnontologicznego, lecz jedynie zawężone do świata materii – determinizm statystyczny mechaniki kwantowej. W tym ostatnim wypadku takiego wykluczania nie ma.

podlega jednoznacznemu lub statystycznemu determinizmowi przyczynowemu.

#### 4. ZAKOŃCZENIE: ABSOLUT DUCHOWY (BÓG)

Z tego, że w naszym (a z teistycznego punktu widzenia można by powiedzieć – stworzonym) świecie świadomość pozostaje w koniecznym uchwycie tego, co materialne, nie wynika w ogóle, że konieczność taka jest uniwersalną cechą duchowości (świadomości) w całym obszarze bytowości. Co więcej trudności – jak dotąd nieprzewyciężone, a można przypuścić, że także nieprzewyciężalne, jeśli chodzi o wyjaśnianie sposobu, w jaki to, co fizyczne (neuronalne) generuje świadomość – skłaniają do postawienia hipotezy o pozamaterialnym pochodzeniu świadomości, a tym samym o pierwobytności ducha wobec materii. Przy czym o konieczności istnienia czystego ducha przekonuje nie tylko sam – doraźny, jak zapewne widzieli by to naturaliści metodologiczni – stan niewiedzy o tym, jak materia generuje świadomość, lecz także ontyczna cezura, rozdzielająca materię nieorganiczną oraz organiczną od dziedziny świadomości (myśli, ducha). Myślę tu chociażby o zerwaniu substancjalnym w sensie substratu: akty i treści świadomości nie składają się (w przeciwieństwie na przykład do organizmów) w ogóle z materii (z żadnej jej postaci).

Zauważmy teraz, że wspomniana cezura ontyczna ma i taką metafizyczną konsekwencję, że pozwala z pewnym prawdopodobieństwem mówić o nieśmiertelności duszy (indywidualnej świadomości). Na ogół przyjmuje się, że: „Śmierć, jaką spotykamy w świecie życia fizycznego, polega na rozkładzie żywej istoty na jej części składowe, które po ustaniu życia całości oddzielnie dla siebie i w innej formie nadal istnieją. (...) Im większa jest złożoność organizmu, tym większe istnieje niejako pole do zaatakowania go przez śmierć” (Beck, 1969, 50). Jak jednak utrzymują niektórzy (na przykład przywołany Heinrich Beck) złożoność, która jest przesłanką rozpadu, nie dotyczy naszej „duchowej duszy”, przez którą rozumiemy „(...) naszą własną

osobę, będącą źródłem i podmiotem naszego duchowego (...) życia” (Beck, 1969, 50). I rzeczywiście, „głębokie ja”, ukryte w „głębokim szybie naszej jaźni” (G.W.F. Hegel), które jest rdzeniem i ośrodkiem naszego życia duchowego, zdaje się być absolutnie prostym ujmowaniem naszej osobowej (podmiotowej) tożsamości w jej pierwotnym niezróżnicowaniu. Wszelkie dookreślenia (a tym samym podziały), jakie przysługują świadomości indywidualnej (wykształcony-niewykształcony, przekonany-wątpiący, akceptujący-odrzucający itp.), są wtórne i z konieczności odsyłają do tego rudymenarnego aktu fenomenologicznego (można tu mówić o podstawowym doświadczeniu fenomenologicznym – PDF). Jednak wspomniany Beck idzie jeszcze dalej, pisząc: „Nasze świadome duchowe akty życiowe – poznawanie i chcenie – w przeciwieństwie do twórców cielesnych nie są złożone z części, lecz są same w sobie proste (...)” (Beck, 1969, 50).

Tu już może pojawić się wątpliwość. W przeciwieństwie bowiem do podmiotowej duszy, akty świadomości nie wydają się proste. Na przykład – po Brentanowsku rzecz ujmując – zarówno sądy, jak i odniesienia emocjonalne „składają się” z przedstawień. Jednak Beckowi o tyle można przyznać rację, że złożone akty psychiczne (fenomeny psychiczne), chociaż „składają się” z przedstawień, to jednak nie w taki sposób, jak na przykład atomy składają się z cząstek elementarnych i fundamentalnych. Można mieć osobne przedstawienia Warszawy i Wisły, ale od sądu „Warszawa leży nad Wisłą” nie można ich oddzielić, gdyż nie są one jego mereologiczną częścią – sąd stanowi integralną niepodzielną całość<sup>30</sup>. Jednak tak czy inaczej uznanie prostoty (niezłożoności) „duchowej duszy” zdaje się być przekonujące. Skoro zaś tak, to dusza albo nie podlega w ogóle zniszczeniu, albo zniszczenie jej musi polegać na innej zasadzie, niż to jest w świecie układów materialnych, czyli – mówiąc krótko – nie na rozkładzie, lecz zniknięciu bez śladu, na rozplynięciu się w totalnej nicości. To

---

30 Przy czym nie należy mylić tej sytuacji z rozdzielnością wyrażen budujących zdanie: „Warszawa leży nad Wisłą”.

ostatnie zaś pozostaje w sprzeczności z ontologiczną zasadą zachowania bytu: z niczego nie powstaje nic i nic w nicość się nie obraca.

W świetle tego, co zostało powiedziane wyżej, można spekulować także następująco: jeżeli teza, iż to, co fizyczne, jest warunkiem koniecznym tego, co mentalne (duchowe), obowiązuje jedynie w obrębie świata zmysłowego, to wraz z rozpadem odpowiednich struktur materialnych świadomość (dusza indywidualna) znika bezpowrotnie w tym właśnie świecie. Nie wyklucza to jednak możliwości jej egzystencji w wymiarze nadzmysłowym, tym bardziej że, jak to było tu niejednokrotnie podkreślane, nie istnieje naturalistyczne (wewnątrzświatowe) wyjaśnienie genezy świadomości indywidualnej.

Abstrahując od zasadniczych trudności związanych z wyjaśnianiem powstania życia świadomego z materii nieorganicznej – na gruncie samych tylko jej prawidłowości – można zapytać jeszcze: dlaczego materia jako taka (a więc przede wszystkim właśnie pozbawiona ducha materia nieorganiczna i organiczna niższych szczebli) miałyby być bytem absolutnym (pierwotnym, samoistnym, samodzielny i niezależny)<sup>31</sup>, a nie doskonalszy od niej byt duchowy?<sup>32</sup> Należy w takim razie przyjąć, że ontyczna absolutność i doskonałość nie idą w parze, a doskonalsze niż „bezwładna” materia bytu duchowe – takie jak osoby ludzkie – mają zawsze charakter przygodny. Mascall przytacza następujące stwierdzenie Boyce’a Gibsona: „Jednym z podstawowych problemów teologii naturalnej jest pytanie, czy mogą występować łącznie dwie właściwości (konieczność i doskonałość)” (Mascall, 1988, 224). Można jednak postawić pytanie negatywne wobec przytoczonego: czy obie te własności mogą nie występować łącznie? Moja wstępna intuicja jest taka, że nie mogą. Pytanie tylko, czy istnieją silne metafizyczne racje wskazujące, że muszą one współwystępować. Bez takich racji uzasadnieniem przyjętej możliwości

---

31 Por. Ingarden, 1987, 84-124.

32 Przede wszystkim – jak zakładamy – za sprawą rozumnej i wolnej woli. Ta względna doskonałość ducha manifestuje się już na poziomie „ducha uziemionego” – osoby ludzkiej.

byłaby jedynie antropologiczna skłonność bądź – jak się wyraża Mascall – „argument moralny” (Mascall, 1988, 224).

Należy jednak uznać, że istnienie duchów uziemionych oraz przypuszczalna niemożliwość wyjaśnienia ich własności, a w szczególności wolności, w oparciu o materię, jest stosunkowo silną (choć z pewnością nie konkluzywną) przesłanką dla wniosku, że absolut ontyczny musi (może) być czystym duchem, który jest źródłem zarówno wszelkiej duchowości uwikłanej w ciało, jak i materialnego podłoża, na którym się ona realizuje.

Ponadto – i niezależnie już od kwestii doskonałości – jako zasadne wobec materialnego substratu jawi się następujące pytanie: jak coś, co nie jest w stanie wytworzyć nic bezwzględnie trwałego (każdy układ materialny jest doczesny), może być absolutem ontycznym, czyli samo w sobie zawierać fundamenty swojego istnienia, a więc istnieć koniecznie? Idąc tropem tego pytania, można warunkowo powiedzieć tak: jeżeli Bóg w akcie *creatio ex nihilo* powołuje do istnienia materię jako substrat odwieczny<sup>33</sup> (choć przygodny, czyli sam w sobie pozbawiony konieczności istnienia), to Jego należałoby uznać za Absolut.

## BIBLIOGRAFIA

- Avenarius, R. (2021). *O przedmiocie psychologii. Vis-à-vis Etiuda*.
- Beck, H. (1969). *Teza V. W Dłaczego wierzymy. 41 tez teologii fundamentalnej*. Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek.
- Cirne-Lima, C. (1969). *Teza IV. W Dłaczego wierzymy. 41 tez teologii fundamentalnej*. Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek.
- Fichte, J.G. (2023). *Powołanie człowieka. Vis-à-vis Etiuda*.
- Goff, P. (2022). *Błąd Galileusza. Fundamenty norwej nauki o świadomości*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

<sup>33</sup> Przyjmuję założenie teologiczne, że wszystko, co Bóg stwarza, stwarza odwiecznie, a nic, co stwarza, nie ginie ostatecznie (zmartwychwstanie ludzi oraz pneumatyczna odnowa całego stworzenia).

- Guardini, R. (1969). *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Wydawnictwo Znaki.
- Hawking, S. (2018). *Krótkie odpowiedzi na wielkie pytania*. Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Ingarden, R. (1987). *Spór o istnienie świata*, t. 1. PWN.
- Łagosz, M. (2022). Błąd panpsychistycznego redukcjonizmu. Fundamenty nienowej ideologii. Philip Goff, „Błąd Galileusza. Fundamenty nowej nauki o świadomości”, tłum. Jacek Jarocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2022, ss. 238 (rec.). *Studia Philosophiae Christianae*, 58(1), 171-184.
- Maloney, G.A. (1986). *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*. Instytut Wydawniczy PAX.
- Mascall, E.L. (1988). *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*. Instytut Wydawniczy PAX.
- Płużański, T. (1988). *Teilhard de Chardin*. Wiedza Powszechna.
- Rudniański, S. (1984). *Przedmowa tłumacza*. W J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*. PWN.
- Siemianowski, A. (1986). *Człowiek i prawda*. W drodze.
- Warfield, T.A. (2006). Kompatybilizm i inkompatybilizm: wybrane argumenty. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 217-239.

## THE CONSISTENCY OF SUPERVENIENCE WITH THE PRIMORDIALITY OF A SPIRITUAL SUBSTANCE AND THE EXTRA-MATERIAL ORIGIN OF INDIVIDUAL CONSCIOUSNESS

**Abstract.** In this article I advance the thesis that the idea of strong supervenience is in tune with the hypothesis of the primordial nature of a spiritual substance and the immaterial origin of individual consciousness. More precisely, I shall inquire whether it is possible, assuming the supervision of individual consciousness on the physical (material), that its primacy (more generally, the primacy of a spiritual substance) over matter can be maintained. I come to the conclusion that the ontic absolute must (can) be pure spirit, which is the source of all spirituality entangled with the body, as well as the material ground on which it is realized. The purpose of this article is to conduct a polemic against naturalistic concepts of consciousness.

**Keywords:** supervenience; consciousness; materiality; immateriality; spirituals; substance; naturalism; causality; freedom; God



---

**MAREK ŁAGOSZ**

Uniwersytet Wrocławski

(University of Wrocław, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8502-4922>

marek.lagosz@uwr.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.16



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 5/02/2024. Zrecenzowano: 8/08/2024. Zaakceptowano do publikacji: 21/10/2024.